

ЖИВАЯ СТАРИНА



ИГРА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Игровые куклы в традиционной культуре народов Поволжья и Приуралья
- Традиционные игры с пасхальными яйцами в Волгоградской области

ВЫСТАВКИ

- Нижегородская деревянная игрушка в Музее «Традарт»

ЭКСПЕДИЦИИ

Экспедиции Центра визуальных исследований
Средневековья и Нового времени РГГУ



Сказочный медведь. Пасхальное яйцо



▲ Кони, петух, птичка-пищалка. Прессованная стружка, роспись, лак. Фабрика «Ермиловская игрушка». Нижегородская обл., Ковернинский р-н, с. Ермилово. 1970–1980-е гг.

С 12 декабря 2025 г. по 26 апреля 2026 г. в Музее «Традарт» (Москва) прошла выставка «Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области». Подробнее о материалах и концепции выставки читайте на с. 55–56. Фотографии сделаны И. В. Талызиной.



На 1-й странице обложки:

Неизвестный мастер. Донце от прялки. «Сей паравоз идет из Нижнего Новгорода в Царицынский вокзал». Дерево, резьба, городецкая роспись. 268 × 185 × 773. Нижегородская обл., Городецкий р-н. Конец XIX — начало XX в. Фото И. В. Талызиной

Неизвестный мастер. Сказочный медведь с посохом и корзиной. Пасхальное яйцо. Дерево, роспись в медальоне, лак. 45 × 65. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1969 г. Фото И. В. Талызиной



◀ С. П. Веселов. Миска с большим петухом. Внутри надпись: «Веселов С.П.». Дерево, роспись, олифа. 147 × 41. Нижегородская обл., Ковернинский р-н, с. Хохлома. 1983 г.

▲ Неизвестный мастер. Матрешки. Дерево, роспись, лак. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1950–1980-е гг.

► М. И. Масыгина. Шляпка гриба-копилки. Дерево, роспись, лак. 187 × 288. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1979 г.



► Неизвестный мастер. Ракета. Пасхальное яйцо. Дерево, роспись в медальоне, лак. 44 × 62. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1970 г.



◀ Неизвестный мастер. Крышка с котом. Дерево, токарный станок, роспись, лак. 175 × 175 × 37. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, с. Полховский Майдан. Конец 1980-х гг.



▲ Неизвестный мастер. Коробочки. Дерево, токарный станок, выжигание, тонировка. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, с. Полховский Майдан. 1900–1930-е гг.

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ИГРА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Т. А. Зими́на. Игры детей и молодежи на примере полевых исследований в Архангельской и Вологодской областях 2
- Е. В. Колчина. «Играли, как люди живут...»: игровые куклы в традиционной культуре народов Поволжья и Приуралья 6
- С. В. Абысова. Алтайская народная игра «Учар куркун» — «Летающее перо» 9
- В. А. Шилкин. Традиционные игры с пасхальными яйцами в Волгоградской области 13
- М. В. Гаврилова. Статья ужасом полянки: как российские дети играли «в пандемию» 18

ИМЯ В ФОЛЬКЛОРЕ

- А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. Кони и люди в завещании князя Дмитрия Пожарского (заметки на полях) 22
- М. В. Дегтеренко. Имя Матрёна в архангельских говорах 26
- К. А. Климова. «Я ж-то не Геннадий, я Григорий!»: особенности имянаречения у греков России 28
- Г. А. Маркадеев. Персонажи чешских заговоров и их имена 32

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ФОЛЬКЛОР

- В. А. Коршунков. Лед и пламень: температурный режим ада 35
- Ю. М. Шеваренкова. Макарьевский монастырь и преподобный Макарий Желтоводский: в поисках легенд 38
- А. В. Корявина. Рассказы о юродивых и безумцах в Макарьевском и Кадыйском районах Костромской области 42
- Н. В. Крижановская. От Афона до Костромы: сюжет об оживлении лошадей святителем Спиридоном Тримифунтским 45
- И. С. Бутов. Мотив появления дыма или тумана в рассказах об обновлении икон (по материалам из Республики Беларусь) 49
- Е. Е. Фролова. Уфологические мотивы в фольклоре белорусско-русского пограничья 52

ВЫСТАВКИ

- Г. П. Мельников. Нижегородская деревянная игрушка в Музее «Традарт»: новая экспозиция 55

ЭКСПЕДИЦИИ

- Д. И. Антонов, Д. Ю. Доронин. Экспедиции Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ 57

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- В. Я. Петрухин. Драгоценный металл в древнейшем обрядовом фольклоре 61
- Г. П. Мельников. Каталог нижегородской деревянной игрушки 61
- Н. И. Жуланова. Открывая личный архив: новая книга-каталог традиционных русских музыкальных инструментов 63
- Д. Е. Крапчунов. Первая энциклопедия русской Масленицы: разговор о главном без оглядки на мифы 64
- М. С. Остроухов. Новые выпуски серии «Таинственная Беларусь» 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С. К. Мамонова. Фольклорная секция конференции «Ломоносовские чтения — 2026» 67
- М. В. Ясинская. XXX Толстовские чтения 69

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства 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

М. В. Ясинская (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Институт славяноведения РАН

Татьяна Александровна Зимина,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ИГРЫ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ НА ПРИМЕРЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В АРХАНГЕЛЬСКОЙ И ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТЯХ

Аннотация. Некоторые особенности сбора сведений по теме «Игры детей и молодежи», которые выявляются сегодня в «этнографическом поле», рассматриваются в данной статье на основе экспедиционных материалов 2009–2019 гг. из Архангельской и Вологодской областей. В качестве примера представлена информация о бытовавших в разных уголках Поважья «качулях» — разного вида качелях, устанавливаемых в дни календарных праздников, особо почитаемых в той или иной местности.

Ключевые слова: игра, игровая деятельность, «качули», катание на качелях, музейные предметы

В предлагаемой работе хотелось бы осветить некоторые вопросы специфики современной полевой работы по теме «Игры детей и молодежи», а также отметить возможные подводные камни, встречающиеся на пути собирателя. Базой для написания статьи послужил материал, записанный в 2009–2019 гг. в Архангельской и Вологодской областях во время экспедиций автора, сотрудника отдела этнографии русского народа Российского этнографического музея.

Понятие «традиционная игровая деятельность» детей обычно включает «осмысленную непродуктивную деятельность, где мотив лежит не в результате, а в процессе»¹. Сегодня главная цель этнографа, занимающегося исследованиями в области игровой культуры, — в каждой конкретной местности собрать сведения о разных видах традиционных игр детей и молодежи, об их вариативности и локальной специфике, приуроченности к календарным датам и обрядам жизненного цикла, соотносённости с определенным периодом исторического времени, а также дать сравнительную характеристику «старых» и «новых» игр и развлечений. Задача эта непростая, так как формат и смысловая наполненность темы значительны. Напомним, в частности, что с теоретической точки зрения в игровой сфере выделяют собственно игры, характеризующиеся наличием действия, которое происходит в рамках достаточно жесткой схемы, с правилами, запретами и наказаниями, и так называемые игроподобные формы — развлечения, увеселения, забавы, шутки и т.п.

Источниками в поле являются вербальная и визуальная информация, полученные непосредственно в контакте с людьми, непременно местными жителями. На современном этапе развитого интереса к малой родине важным источником становятся за-

писи, сделанные в разные временные периоды и хранящиеся в сельских школах, библиотеках, домах народного творчества. И наконец, вещевая информация, которая для музейного сотрудника является существенной составляющей собирательской работы. Здесь следует отметить особость предметного мира, связанного с темой традиционных детских и молодежных игр. Она заключается в том, что обнаружить и увидеть в действии его составляющие довольно сложно, поскольку в качестве таковых зачастую выступают подручные предметы (палки, щепки), которые в цельном или «полуфабрикатном» виде можно найти в расположенных поблизости природных и хозяйственных объектах. Эти предметы редко сохраняли, а если и хранили, то, как правило, особых усилий для сохранности их внешнего вида и функциональных свойств не прилагали. К таким предметам, например, относится инвентарь ряда детских и взрослых спортивных игровых состязаний («городки», «в чижа», «лапта», «в камушки» и т.п.), сюжетных игр девочек («дочки-матери», «в семью») с набором «шалашиков» и «бабушек»², в которые входили черепки от посуды, лоскуты ткани, фантики и т.п. Проблема приобретения подобных предметов в качестве музейных экспонатов встает очень остро, поскольку, с одной стороны, это, несомненно, этнографический раритет, но с другой стороны, этот раритет не обладает теми свойствами и качествами, которые необходимы для будущего музейного экспоната. Кроме того, многие вещи, связанные с традиционной детской и молодежной игровой культурой, сложно сегодня найти и приобрести, а нередко (в том числе в силу их значительных габаритов) и перевезти в музей.

Для решения означенных задач в рамках темы «Игры детей и молодежи» можно использовать разные методы по-

лучения информации, которые хорошо известны всем этнографам-собираателям, но неодинаково применимы при разработке определенных тематических направлений. Безусловно, ведущими являются методы опроса (с непременной выборкой информантов), наблюдения (визуальная фиксация реального действия и его реконструкции или попытки реконструкции) и эксперимента (непосредственное участие собирателя в действии, активное или пассивное).

Методы наблюдения и эксперимента при сборе сведений о той или иной игре становятся весьма актуальными, так как речь идет об игровом действии, и текст не всегда дает полное представление о нем; нередко только на основе текста сложно это действие воспроизвести. Поэтому необходимо постараться зафиксировать демонстрацию всего процесса или хотя бы некоторых действий. Однако в наше время и это не всегда возможно. Так, пожилые люди не могут повторить многих игровых навыков, которыми владели в детстве, а один человек зачастую не в состоянии показать игру команды, коллектива людей. Тем не менее следует отметить, что метод эксперимента, который вообще нечасто встречается в полевой этнографической практике, именно здесь становится существенным: исследователь может включиться в игровое действие, даже если он выступает в роли наблюдателя. Другой вопрос, возникающий на уровне методики: насколько активно исследователь должен или не должен включаться в воспроизводимое действие? И в каждой отдельной ситуации этот вопрос каждый собиратель решает самостоятельно, и зависит это решение главным образом от поставленной цели и от сообщества опрашиваемых.

Среди наших информантов можно выделить три основные группы, которые отчасти связаны с половозрастными параметрами, отчасти — с разным уровнем знания опрашиваемых. Круг информантов по теме «Игры» довольно широк, в него входят представители разных половозрастных групп.

1. Старшее и среднее поколение местного населения (40+). Это наиболее традиционный для этнографа контингент: благодаря ему мы обращаемся к опыту прошлого, так как для представителей данной группы игры, как правило, остались в прошлом. Информацию у них можно получить главным образом методом опроса при индивидуальной или коллективной беседе, а также в процессе эксперимента. Опрос нескольких человек, которые могут представлять как одну, так и разные половозрастные группы, позволяет записать сюжет, схему, действия игроков, правила, термины, словесное и двигательное сопровождение игры и т.д. Главная проблема: насколько

подробно и досконально, опираясь на память человека, можно восстановить то или иное игровое действие, воспроизвести игровой текст; насколько точно словами можно передать идею, ход игры, описать сопроводительный инвентарь и т.д. Тем не менее именно от этой группы можно получить наиболее достоверные сведения не только о местной игровой традиции, формах ее бытования и передачи, но и в целом основные представления о том, что в данной местности называют термином *игра*, каковы синонимы этого термина, каковы отличия детских игр от игр взрослых, какова календарная приуроченность игр и т.д.

2. Молодежная и детская группы местного населения. В работе с ними ведущим чаще всего становится метод наблюдения, в меньшей степени используются методы опроса и эксперимента. Следует упомянуть о двух

формах бытования традиционных игр в этой среде. Первая — традиционные игры, полученные путем естественной передачи от старших к младшим и продолжающие свое активное бытование, как правило, без перерыва, хотя и с внесением некоторых новых веяний, отражающих дань времени. И вторая — реконструкция традиционных игр, что в наше время встречается очень часто благодаря возрастающему интересу к истории, быту и традициям прошлого. С одной стороны, это игры, воссозданные в результате глубокого исследования, проводимого на научной основе, но не всегда характерные для локальной традиции; с другой — как раз те игры, которые хорошо известны в данном месте, но воспроизводятся они на общерусском материале, без учета региональных особенностей.

3. Любители и знатоки местной традиции, собиратели этнографических сведений, реконструкторы, участники фольклорных групп, владельцы этнографических коллекций. Благодаря этим людям собиратель, с одной стороны, получает, по сути, вторичную информацию, переработанную или адаптированную первым собирателем или транслятором. С другой стороны, нередко данная информация единична и уникальна, но проверить / перепроверить ее зачастую уже нельзя. Такую информацию можно зафиксировать и методом опроса, и методом наблюдения — во время локальных праздников, ярмарок, выступлений фольклорных групп разного уровня и происхождения (местных и приезжих), участников самодеятельности. Одна из особенностей работы с представителями этой группы информантов — выявление соотносительности зафиксированных и предлагаемых игр с местной традици-

ей. Нередко для информантов данной группы характерна уверенность в принадлежности транслируемых игр либо к особой категории игровой традиции, ранее неизвестной, либо, наоборот, к общероссийскому фонду игр, широко бытовавших и в данной местности, без какой-либо локальной окраски. В том случае, если таковые игры воспроизводятся, исследователь получает возможность не только пронаблюдать их (лично или опосредованно), но и узнать мнение местных жителей разных возрастных групп, которые, как правило, сравнивают увиденное с реалиями прошлого, активными участниками которого они были, и дают настоящему оценку.

В локальных традициях Поважья (бассейн реки Ваги), где проводилась полевая работа в 2009–2019 гг., термин *игра* общепотребителен и под ним понимают игры, развлечения детей и молодежи спортивного характера, формы организации досуга и развлечений молодежи — пляску, летние собрания молодежи разных возрастов и игры, сопровождавшие собрания молодежи в 1920–1960-е гг. Катание на качелях разного технологического устройства также относят к понятию «игры», участниками которой могут быть молодежь и дети. И теперь в качестве примера приведем материал по теме «Качули», информация по которой собиралась в течение нескольких лет в разных уголках Поважья.

Качули — неперенный элемент весенне-летних праздничных гуляний, увеселений молодежи. О них рассказывали представители старшего поколения (старше 65–70 лет), в ряде мест — среднего поколения (40–50 лет), а также самые молодые местные и не местные жители (гости). По рассказам



Люлька от качели «качуля». 1970–1980-е гг. Шенкурский районный краеведческий музей. Инв. № КП 9809. Фото Б. Л. Власова



Короб от качули. Начало XX в. Вельский краеведческий музей им. В. Ф. Кулакова. Инв. № КП 10708. Фото Б. Л. Власова



Качули в Верхопаденьге, д. Ивановская. 2015 г. Фото В. Н. Кузнецовой



Лялька-качуля — будущий экспонат Шенкурского краеведческого музея; рядом А. В. Чирков, сотрудник музея. Архангельская обл., г. Шенкурск. 2015 г. Фото В. Н. Кузнецовой



Качуля на выставке «Крестьянский мир Поважья». 2024 г. Фото Т. А. Зиминой

информантов старшего возраста были выявлены типы качулей, названия их частей, устройство, украшения, календарная приуроченность, территориальная привязка, поверья, бытовые истории, чаще всего представленные рассказами о несчастных случаях, а также о собственных ощущениях при катании и преодолении страха у себя или у сверстников. Беседы на эту тему дали возможность также зафиксировать представления о физической подготовке, смелости, упорстве, удали и даже бесстрашии молодых людей обоого пола.

Как удалось выяснить, в поважских деревнях конца 1910-х — 1980-х гг. можно было увидеть несколько видов качулей. Расскажем о так называемых *круглых*, или *маховых*, качулях. Их основой была перекладина на столбах-основах, к перекладине крепились четыре пары жердей, к которым подвешивались *ляльки* — закрытые сиденья со спинкой для двух-четырех человек; в качестве крепежного материала использовались веревки. Среди частей качули были названы следующие: *столб*, *воробья*, *кружало*, *стрелы/стрелки*, *ляльки*, *гүздно*, *верёвки* и т.п. Основание в виде перекладины было стационарным, ляльки снимали и хранили в закрытом помещении (сухом и прохладном; по рассказам, в подсобных помещениях церкви, клуба, общественных зданий), веревки обычно каждый год вили новые. Эти качули устанавливали в конкретных деревнях, на свободном месте, возвы-

шенном — «на угóрышке», как правило, рядом со зданием церкви. В течение весенне-летнего периода они являлись центром молодежного гулянья. Катание на качулях происходило в престольные праздники, проходившие весной и летом; нередко такие праздники, кроме названия, принятого в церковном календаре, местные называли «Качу́льный», «Качу́льное заговенье», «Качу́ль-день». На данной территории «Качу́льное заговенье» по срокам соотносилось обычно с Троицей, реже с Пасхой. После праздника катание на качулях могло продолжаться в течение всего лета и приобретало характер каждодневных увеселений молодежи местного, узколокального (в рамках одной деревни) масштаба. Главная забота по изготовлению качулей лежала на мужской части населения той деревни, где качуля находилась.

Приведем несколько описаний, записанных в Тарногском районе Вологодской области и Шенкурском районе Архангельской области².

В Троицу, вот, например, все приходили вот тут на кресты, луг был там; надо сюда идти, за деревней, «Луг» называется, там кругом росли берёзки, парк. Качу́лю делают тут маховую, круглую, кружило. Столб поставят мужики, да верёвки сверху, — и кружаются. А качу́лю убирали, к зóме — как не убирать? Но на ней долго летом-то кача́ются. [И после Троицы качались?] Качелись! Весело было! Ну, вот часто ходили так, из-за реки ходили... (Верховское с/п, Тарногский р-н; жен., 1926 г.р.; зап. 2015 г.).

Страсть как там — качуля была, большая круглая качуля сделана, эдакая — вал большой, да четыре воробья, да качульки маленькие. Дак, на экой качеле места-то, большая дак (Верховское с/п, Тарногский р-н; жен., 1924 г.р.; зап. 2015 г.).

На Бораньей-то [деревня Баранья] меня посадили на качу́лю-ту! «Ты одна бойсье!» Я говорю: «Нет, не боюсь!» На самый свёрх поднял. «О-ой! меня, гад, ссадите скоріе!» Дак, я чуть не слетела. <...> А потом уж тихонько опустили. Ой, больно высоко, девочки... Да-а, любили качется-то. Робята всё подсобят (Верховское с/п, Тарногский р-н; жен., 1938 г.р.; зап. 2015 г.).

А ведь и Троица, дак, только под качу́лю, гулянья были. Под качу́лю — качелись на качели. В Троицу уж обязательно у нас закон. Всё там на угóре качуля ставили, ставили качу́лю круглую, четверых садили, и качели. А как: поставят цетыре столба, на столбы положат вал, продолбят дыры́ на этом валу, сделают воробья, воробы-те вставят сюды-ка эдак и туды: на низ края, да и наверх края, сделают гүздно и эо што. Дак, цетыре целовека садят. [Гүздно] высекут эо; не то што доска, а специально высекут такие как вот — как, например, сказать — у дровёнь полозя согненó. И качелись. По цетыре на каждое гүздно целовек, по одному целовеку на каждое гүздно. И качели [в смысле — качали]. На угóре ставили, в нашей деревне. Ставили, ставили, в каждой деревне ставили. Это робята ставили, молодёжь, робята-те да есть, дак мужики не ставили, робята. Накануне Троицы поставят, и уж Заговинье

пройдёт, дак, потом снимут, всё уберут. А Заговинье через недилу после Троицы. И на Заговинье качелись тоже, на Заговинье качелись. Да ведь всю-то неделю не качелись, робить надо, некогда кацаться, вецером только и собирались, да. Раньше, што солнышко закатытьце — всё в поле, дак, не досуг раскацевать-то долго. Обязательно: кацелись и девушки, и парни обязательно кацелись (Верховское с/п, Тарногский р-н; жен., 1932 г.р.; зап. 2016 г.).

А в Пасху, если была качеля где, дак, на качулю бегали качались, вот и всё. А была в парке качуля, такая большая, сиденье на четырёх человек было сделано. Хорошая качуля! Я качивалась на ней сама... Очень было весело. [Это только в Пасху на качулю бегали?] Да! Ну, качуля-то не закрывалась, дак, пожалуста, и в такие дни можно было качаться. И на площадке на той же, где танцы были, тоже можно, если гармонист есть какой, дак, гармонист приидет, дак и поиграет. Плясали тоже под гармошку. Весело как-то было, всё равно! А в Пасху обязательно надо было на качулю. Если качуля свободная [в Пасху], дак, пожалуста, забирайся и качайся! (г. Шенкурск; жен., 1954 г.р.; зап. 2016 г.).

В 2000 г., а затем в 2012–2013 гг. новые качули, сделанные по старым образцам, появились в центральных поселениях Паденьги (д. Алешковская) и Верхопаденьги⁴ (д. Ивановская) Шенкурского района. Они были сделаны по инициативе работников местных секторов отдела культуры. В 2000 г. Тамилла Владимировна Золотикова⁵, заведующая клубом в Паденьге, обнаружила на чердаке клуба незнакомые ей предметы, которые оказались люльками от качулей. В ходе расспросов местных жителей она узнала о качулях, традиционно устанавливаемых в Паденьге к местному престольному празднику, «Качульному заговенью», которое приходилось на следующее после Троицы воскресенье. О них помнили почти все местные жители, поскольку в последний раз их устанавливали в начале 1980-х гг., а их основание сохранялось до 2000-х гг. на площадке близ старой церкви. По инициативе Т. В. Золотиковой местные мастера, некогда участвовавшие в изготовлении качулей, снова сделали их ко дню деревни; однако пришлось изменить место установки — их возвели около клуба. Тогда же был составлен технический паспорт производства качулей. В начале 2000-х качули устанавливали еще несколько раз и в Паденьге (д. Алешковская), и в других поселениях района. Затем этот опыт был повторен уже в 2012–2013 гг. в соседнем кусте деревень — Верхопаденьге, где в прежние годы, согласно полученной информации, качули не устанавливали. И здесь в 2013–2015 гг.

качули стали центром гуляний, на которые съезжались гости со всего Шенкурского района, а затем и множество туристов. С этого времени качули Верхопаденьги стали своеобразным брендом местности даже всего Шенкурского района. В праздники деревни покатыться на качулях сюда приезжают со всех уголков Шенкурского района и не только. Выстраивается очередь из желающих. Для организаторов катание на качулях стало довольно сложным мероприятием, требующим бесперебойного функционирования качелей и обеспечения безопасности, что привело к использованию дополнительной рабочей силы и денежных средств (отсюда и денежный сбор за катание).

Местное население по-разному относится к качулям, отмечая положительные и отрицательные их стороны. Так, старожилы деревень бассейна реки Паденьги говорят о непереносимости необходимости соблюдения традиций: качули должны стоять в той же деревне и на том же месте, где стояли «во веки веков», устанавливать их должны к «Качульному заговенью», которое отмечалось только в Паденьге, качаться на качулях должны главным образом молодежь и молодые пары — «это их праздник и это их качуль». Были зафиксированы даже сугубо отрицательные отзывы о качулях в Верхопаденьге.

[Качелей] не было у нас. А на Паденьге там вековечно качель была, а у нас вот только теперь качель сделали. На Паденьге там это Заговенье, этот праздник 27 июня, Качельное заговенье, так там оно вековечно, как я ни помню, всё туда ездили качались. А у нас только малых-то ребят качать делали. А больших не было. Не было, не было, это теперь тут вздумали (Верхопаденьгское с/п, Шенкурский р-н, д. Зенкинская; муж., 1925 г.р.; зап. 2009 г.).

Для большинства же местных жителей и приезжих качули Верхопаденьги стали любимым развлечением, своеобразной экзотикой, достопримечательностью, а молодежь все так же старается продемонстрировать на качулях свою удаль, хотя и другими способами — к сожалению, не всегда безопасными, а потому и не допускаемыми организаторами. И только в последние два-три года, согласно сведениям, полученным из Шенкурского округа Архангельской области⁶, в Верхопаденьге качули не запускают главным образом по причине безопасности, зато качули установили в Паденьге, куда и съезжался народ в прошлогодние летние праздники.

Здесь хотелось бы поблагодарить Елену Борисовну Чиркову, народного мастера Архангельской области, специалиста в сфере традиционной

культуры и народного искусства этого региона, жительницу г. Шенкурска за возможность увидеть качули в Верхопаденьге, знакомство с Т. В. Золотиковой и сведения о работе качулей в Шенкурском районе на протяжении последних десяти лет.

Отметим также, что старая люлька от качули, расположенной некогда в Паденьге, была приобретена Шенкурским муниципальным краеведческим музеем и хранится ныне в его фондах. Однако сначала пришлось решить ряд проблем, в том числе финансового характера. Кроме того, встал вопрос о необходимости приобретения этого крупногабаритного экспоната, его транспортировке, а из-за проблем, связанных со способом и местом его хранения, экспонирования, предмет долгое время не был зарегистрирован в музейном фонде и хранился в подсобном помещении. Окончательное оформление старинной люльки «качули» в собрание краеведческого музея произошло после включения статьи «Качуля» в словник будущей Этнографической энциклопедии Поважья⁷, издание которой было осуществлено в 2024 г. Данная статья иллюстрированного справочника поддержана двумя музейными памятниками: один происходит из Шенкурского краеведческого музея, и о нем речь шла выше, второй — из Вельского краеведческого музея им. В. Ф. Кулакова. Каталогная карточка второго экспоната содержит следующие данные: название предмета — «короб от качули», место бытования — Вологодская губерния, Вельский уезд, Камкинская волость, деревня Родиха (ныне территория Устьянского р-на Архангельской обл.), имя мастера-изготовителя — Павел Кокорин, размеры (68,0 × 48,0 × 99,5), легенду — «Вывешивался на качули на праздник «Качуль день». Использовался до 1960-х гг.»; указано время поступления предмета в музей — 2016 г. Именно этот экспонат демонстрировался на выставке «Крестьянский мир Поважья» в Вельском краеведческом музее им. В. Ф. Кулакова, открытой к 105-летию годовщины основания музея.

В заключение отметим важность изучения современных реконструкций традиционных игровых элементов, их распространения в разных местностях, отношения к ним местного населения и соотносительности этих старых «нововведений» с локальной традицией. И подчеркнем все-таки насущную необходимость ориентации реконструкций традиционных игр на местную специфику, что позволит сохранить и продемонстрировать разнообразие и местный колорит общерусского явления, по-прежнему притягивающего к себе внимание как исследователей, так и обывателей.

Примечания

¹ Игра (вид деятельности) // БСЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/89599/Игра>.

² *Шалашики, бабушки* — так называли наборы предметов, имитирующих хозяйственный и бытовой инвентарь, посуду, ткани, мебель, транспорт; это могли быть фантики, лоскуты тканей, черепки посуды, крышки и т.д., функционально они считались ненужными в реальной жизни, но использовались в сюжетных играх девочек; их собирали и хранили в какой-нибудь таре (корзинке, коробке, мешке), в специ-

ально отведенных для игр местах, в том числе постройках — «шалашах» и «заваленках».

³ Далее приводятся выдержки из полевых дневников автора, хранящихся в архиве РЭМ (Ф. 10. Оп. 1).

⁴ *Паденьга и Верхопаденьга* — местные названия двух соседних кустов деревень, расположенных по реке Паденьга, территория каждого соотносилась с границами прихода или сельского общества, а позднее с границами сельского совета; в настоящее время поселения Верхопаденьги входят в Верхопаденьгское сельское поселе-

ние, поселения Паденьги — в Усть-Паденьгское сельское поселение.

⁵ Беседа с Т. В. Золотиковой — запись 2015 г., г. Шенкурск.

⁶ Сведения были получены от Елены Борисовны Чирковой, а также из шенкурских СМИ и интернет-ресурсов.

⁷ Этнографическая энциклопедия Поважья: предметный мир: иллюстрированный справочник / гл. ред. Д. А. Баранов; отв. ред., сост. Г. А. Вережкина. Вологда, 2024. С. 89–90.

Статья поступила в редакцию 30 мая 2025 г.

Елена Викторовна Колчина,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

«ИГРАЛИ, КАК ЛЮДИ ЖИВУТ...»: ИГРОВЫЕ КУКЛЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

Аннотация. Игры с куклами позволяли ребенку осваивать будущие социальные роли через воспроизведение различных жизненных ситуаций в соответствии с нормами и правилами своего сообщества. Подобные практики универсальны, однако этнолокальный аспект актуализируется через материалы и конструкции антропоморфной миниатюры, а также сценарий игры. В настоящей публикации будут рассмотрены игры с куклами, характерные для финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья в конце XIX — XX в.

Ключевые слова: игра, кукла, социализация, народы Поволжья и Приуралья

В традиционной культуре игры с куклами являются дидактическим материалом, посредством которого происходила передача культурного опыта. Именно такие игры способствовали выработке у ребенка системы межличностных взаимоотношений, которые являются своеобразной игровой сублимацией его будущих функций в семье и обществе [5. С. 15].

Посредством игры ребенок воспроизводил различные жизненные ситуации в соответствии с нормами и правилами поведения своей этнической группы [2. С. 470]. Игровые практики с куклами универсальны: они бытовали (и бытуют!) во всех этнокультурных сообществах. В настоящей публикации будут рассмотрены игры, характерные для финно-угорских (коми-зырян, коми-пермяков, удмуртов, мордвы, марийцев) и тюркских (чувашей, башкир, татар) народов Поволжья и Приуралья в конце XIX — XX вв. В качестве источников выступают в первую очередь экспонаты собрания Российского этнографического музея, а также полевые материалы автора.

У финно-угорских и тюркских народов, проживающих в Волго-Уральском регионе — от зоны таежных лесов до предгорий Южного Урала, — для создания миниатюрных фигурок использовались как природные материалы: дерево, солома, прутья, шишки, мох,

перо водоплавающей птицы, коленные косточки барана, — так и ткани домашнего изготовления.

Следует отметить, что примерно до четырех-пяти лет мальчики и девочки имели одинаковый игровой набор: погремушки, мячики, трещотки, антропо- и зооморфные фигурки, которые отличала определенная доля условности. Эти предметы были и забавой, и своеобразными «тренажерами» для формирования моторных навыков. Для создания подобных атрибутов использовали, как правило, природные материалы. Подвески из разноцветных лоскутов ткани или позвонков рыбы, утиных клювов являлись не только первыми игрушками ребенка, но и выступали в роли оберегов, выполняя магико-охранительную функцию. Широко бытовали мячики — валяные из шерсти, шитые из ткани, выточенные из дерева или плетенные из полос бересты. В качестве мячика мог выступать и платок, завязанный в узелок. Цветы, ягоды, шишки, листья деревьев тоже становились материалом для создания игрушек. Маленький ребенок постигал окружающий мир через знакомство (визуальное, тактильное, обонятельное) с разнообразием природных объектов.

Когда дети подрастали, происходило символическое разделение на мужской и женский путь через приобщение

к мужскому или женскому сообществу. В традиционном обществе данному аспекту социализации отводилась особая роль. Для народов Волго-Уральского региона этнически унифицированным этапом социализации, когда происходило начальное знакомство с полоролевыми моделями поведения, является период от четырех-пяти до семи-восьми лет. Этот этап взросления характеризовался появлением у ребенка новых игрушек: мальчишковых и девичьих. Мальчики получали миниатюрные орудия труда, оружие, а девочки — кукол и кукольное приданое. Обучение созданию кукол начиналось тогда, когда девочка была способна (в силу возрастных особенностей) воспринимать важную информацию: не брать ткань от старой одежды — только лоскутки, оставшиеся после раскроя, не пользоваться иголкой, не прорисовывать лица, в какие игры с куклами играть и т.п. Кроме того, создавая кукол, девочка овладевала навыками женских рукодел (плетением, валянием и т.п.).

Имеются сведения, что первую куклу для своей внучки мастерила бабушка (реже старшая сестра или мать). Следует особо отметить передачу данной традиции в культуре через поколение, учитывая роль бабушки — хранительницы сакрального знания в большой семье. Бабушка поясняла все этапы процесса создания фигурки, начиная от выбора материалов, формирования «правильных» пропорций, заканчивая способами оформления костюма, поскольку каждая деталь антропоморфного образа обладала высокой степенью информативности [4. С. 17]. В процессе изготовления куклы актуализировались определенные соматические доминанты: талия, бедра, грудь. Например, у горных марийцев кукла *похана* отличалась изяществом пропорций: достаточной большой высотой основы с подчеркнутой талией. По мнению информантов: «Тулово должно быть длинным — это красиво...»¹. Кукольные наряды создавали из тканей светлых тонов: «ткани должны быть нежных пастельных цветов, пото-



Куклы для игры «в семью». Модель жилища. Нарты. Саамы, коми-ижемцы. Конец XIX – начало XX в. Архангельская губ., Мурманский окр.; Кольско-Лопарский р-н, Республика Коми. Экспонаты Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Выставка «Волшебный мир куклы: игра, ритуал, театр» (2019 г.)

му что наш национальный костюм нежный, светлый с мелкой вышивкой, чем мельче, тоньше, тем красивее². В некоторых случаях кукольный костюмный комплекс дополнялся кафтаном со складками по линии пояса. Такой покрой кафтана зрительно несколько увеличивал объем бедер и соответственно создавал привлекательный образ с точки зрения традиционных представлений о красоте.

В отличие от *похани*, кукла луговых марийцев *пунашкар* (РЭМ 7336-1 — здесь и далее указан коллекционный номер музейного предмета), изготовленная на основе из чурбачка, представляет собой совершенно иной образ: приземистый, коренастый (это «пальчиковая» кукла, соотношения длины и ширины 1:5). Единственная выделенная деталь фигуры — грудь.



Группа детей. Марийцы. Казанская губ., Царёвококшайский у. 1905 г. РЭМ 1086-54

Куклы-скрутки *акань* у коми-зырян вне зависимости от конструкции демонстрируют определенные части тела: высокую грудь (к основе прикручивали валик из ткани), широкие бедра и тонкую талию (такое соотношение достигалось за счет пышных юбок). «На трубочку валик складывается под грудь, сверху кофточку, на нее пояс подвешиваем... Затем лоскутки разные наворачивают: нижняя юбка, сарафан, передник. Лоскутков берем много, чтобы было пышно, нижних-то юбок несколько носили... Лоскутки цветистые выбираем, яркие... Последними платок повяжем и пояс... Волосы не делали, женщине надевали платок, а девушке повязку из ткани или ниток»³.

Что касается кукольной прически, то тут могли быть самые разные варианты. Чаще волосы лишь подразумевались, особенно если создавали куклу «женщину». В тех случаях, когда кукла изображала девушку, могли надеть ее косой. Например, у куклы «девушки», бытовавшей в среде закамских удмуртов в первой четверти XX в. (РЭМ 4834-21), имеется коса из пакли, украшенная «косником» — округлыми металлическими бляшками. Прически куклам «мужчинам» делали крайне редко, чаще прикрепляли бороду из шерсти животных, нитей, мха и т.п.

Необходимо отметить, что все разнообразие деталей реального костюма в кукольном воплощении сводилось лишь к нескольким предметам, которые позволяют создать необходимый образ. Костюмы женских персонажей включали (даже в условном прочтении) рубаху, юбку или сарафан, пояс, головной убор. Цветовые и фактурные кодировки указывали, для какого случая был изготовлен наряд. «Из лоскутков делали юбку и платок или повязку на голову. Если кукла-старуха, то брали ткани потемнее, для молодых — поярче... Платок и юбка должны быть разного цвета... Кукла-мужик — темные штаны (из бумаги, сложенной «гармошкой». — Е. К.) и пояс»⁴.

Информант поясняла, что при создании татарской «свадебной парочки» — жениха и невесты (РЭМ 12506-4,5) — в свадебном костюме (особенно для мужчины) важен нарядный камзол из парчи или бархата, поэтому для кукольного наряда она выбирала узорную ворсистую ткань⁵.

Следует заметить, что чаще мужские образы отличала слабая проработка деталей. Кукла «мужчина» могла быть представлена, например, в виде обструганной палочки со скругленными концами (РЭМ 12 714-1). Единственное, что маркирует куклу, — обозначенная голова (поперечные насечки и стесанная древесина между ними). Очевидно, что в девичьих играх превалировала имитация именно женских занятий, мужчина же со своим набором функций чаще подразумевался либо, по сценарию игры, «был на работе», поэтому его роль могли выполнять сучок, камушек, деревянная палка с поперечной перекладиной (руки), к которой иногда приделывали вторую ногу — привязывали к основной палке более короткую [8. С. 78–79]. Слабая детализация образа вполне соответствует и традиционным визуальным предпочтениям, поскольку для мужчины в первую очередь были важны его физические (стать, сила, крепость) и нравственные (отвага, ловкость, надежность) характеристики, которыми кукла «мужчина» наделялась во время игры. В мужском костюме единственной деталью мог быть пояс (лента, нить, узкий лоскуток), цвет которого указывал на то, какого рода «наряд» на кукле: праздничный, будничного или «жениховский».

Для кукол создавали особое «жизненное пространство». Зимой, как правило, играли на подоконнике или на лавке ближе к окну, а летом строили специальные кукольные домики на улице. При этом «домик» мог быть выполнен довольно условно и часто представлял собой шалаш либо навес



Детская игрушка «Лошадка с повозкой». Коми-зыряне. Вологодская губ. Конец XIX в. РЭМ 1064-109

из досок, прислоненных к стене избы. Традиция изготовления домиков для кукол распространена практически у всех народов региона. Например, в некоторых удмуртских деревнях девочки устраивали кукольный дом *корка* «где-нибудь в укромном уголке, под черемухой, чтобы мальчики его не разорили»⁶. Конструкцию из досок, с «окнами» и «дверью» обычно сооружали отец или старший брат, а моделированием внутреннего убранства домика маленькая хозяйка занималась сама. Девочка воспроизводила наиболее значимые детали в интерьере реального жилища: небольшие деревянные чурбачки служили столом и лавками, камень — печью, ящики и коробки могли стать сундуком, этажеркой, комодом. Стены в кукольном домике украшали яркими бумажками, открытками, фантиками от конфет или живыми цветами.

Кукольное хозяйство, как правило, создавалось по ходу игры. В качестве игрушечной утвари обычно использовали черепки разбитой посуды или некрупные листья деревьев. «Кушанья» готовили из природных материалов: воды, песка, глины, щепок, разных частей травянистых растений. Узнавание конкретного «блюда» достигалось через воспроизведение формы и цвета. В процессе игры дети воспроизводят конкретные диетальные традиции своего социума. Ассортимент блюд игрового «меню» представлял собой своеобразную проекцию на реально существовавшую модель питания. Наиболее устойчивыми в плане бытования становятся блюда праздничного стола, реально употребляемые в семье ребенка на протяжении длительного времени. В данном контексте представляется показательной сама модель «идеального» праздничного стола в формате

детской игры. Анализируя сведения, зафиксированные в течение XX — начале XXI в. в Волго-Уральском регионе, можно выявить, какие составляющие традиционной системы питания и трапезы наиболее устойчивы и выступают своеобразными маркерами этнической идентичности (ассортимент блюд праздничного стола, застольный этикет, ритуальные практики изготовления и употребления пищи), а какие ушли из употребления или подверглись существенным трансформациям (например, кулинарные замены выпечных изделий: пирог — торт).

С момента изготовления куклы, организации ее «жизненного пространства» до моделирования игровой ситуации ребенок получал представления об основных ценностных ориентирах своего социума: визуальном облике мужчины и женщины, морально-нравственных принципах, распределении социальных ролей. Имеются сведения о запрете называть кукол именами членов семьи, что обусловлено «стремлением обезопасить живых людей от установления возможной (символической) связи с «судьбой» игрушечного «двойника» и тем самым исключить возможность сглаза и порчи» [7. С. 8]. Несмотря на это, известны многочисленные подтверждения, что «кукольная семья» по количеству ее членов, полу и возрасту соответствовала реальной семье ребенка. Об этом свидетельствуют и практики называния кукол именами членов семьи, конкретных персонажей, которых они изображали. Это вполне объяснимо, поскольку часто в играх дети воспроизводили реальные события, происходившие в их семье или общине, а роль персонажей рассматривалась как поведенческий аналог конкретного человека.

Собственно игра как драматургическое действо с устойчивой внутренней структурой являлась одним из важнейших аспектов социализации. В игре и через игру дети усваивали стереотипы поведения взрослых в различных обстоятельствах, учились преодолевать трудности [1. С. 103; 9. С. 23]. Репертуар детских игр с куклами отличался небольшой вариативностью. Обычно девочки играли «в свадьбу», воспроизводя некоторые из этапов ритуала, а также «в праздник», «в поход в гости» или «прием гостей». Кроме того, в игре воспроизводили различные хозяйственные занятия, режимные моменты и пр. «Куклы, предназначенные для игр “в свадьбу” и “в семью”, являются знаками определенных ситуаций, своеобразным “овеществленным текстом традиции”, соотносившимся с определенным сводом правил поведения и взаимоотношений между участниками социума в конкретных, наиболее важных жизненных ситуациях, в которых четко поделены мужские и женские роли» [3]. Традиционная игра характеризовалась реалистичностью как образов, так и разыгрываемых ситуаций — играли, «как люди живут»⁷.

Существовали и особые правила, регламентирующие завершение игры. Девочкам объясняли, что куклами нельзя обмениваться, каждая должна использовать своих кукол, а после завершения игры их следовало унести с улицы и аккуратно убрать в корзинку, короб или завернуть в платок — «положить спать».

Таким образом, детская игра с куклами воспринималась как своеобразная проекция на реальные обстоятельства жизни семьи и общины в целом, поэтому было чрезвычайно важно, чтобы она имела позитивный эмоциональный настрой. Отсюда представляется очевидным существование запрета на похороны кукол в игре (не в обряде, как, например, «похороны кукушки»!). Его нарушение детьми могло быть истолковано взрослыми как недобрый знак — предвестие печальных событий [6. С. 123]. «Кукол не хоронили — родители не разрешали»⁸. «Не хоронили кукол — взрослые говорили: “Не к добру”»⁹. Аналогичный ответ на вопрос о «похоронах кукол» был получен от информантов и в других регионах.

Взрослые следили, чтобы в «кукольном сообществе» не было конфликтных ситуаций и по возможности подсказывали детям, как разрешить возникающие недоразумения. Девочке давали понять, что в будущем ей предстоит стать хранительницей мира и согласия в собственной семье. Игра с куклами представляла собой идеальную модель, к которой следует стремиться. Изготавливая кукол и воспроизводя жизненные ситуации — события жизненного



Кукла на деревянной основе, выполненная по мотивам традиционной игрушки. Марийцы (горные). Автор Н. К. Казакова. 2018 г.



Кукла на деревянной основе, выполненная по мотивам традиционной игрушки. Татары Волго-Уральского региона. Автор Э. Ш. Губайдуллина. 2020 г.

цикла, — девочки познавали окружающий мир, создавая его в миниатюре под руководством старших членов семьи. Это способствовало сохранению и своеобразной консервации традиции, а также придало ей устойчивость в исторической перспективе.

Примечания

¹ Полевые материалы автора. Республика Марий Эл. АЛГ, жен., 1949 г.р., с. Четнаево Горномарийского р-на. 2009 г. Полевой дневник.

² Полевые материалы автора. Республика Марий Эл. КНК, жен., 1967 г.р., д. Сарамбаево Горномарийского р-на, 2009 г. Полевой дневник.

³ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 65а. Л. 31–32. Полевой дневник Колчиной Е. В. Экспедиции в Республику Коми в 1995 г. ВИФ, жен., 1921 г.р., с. Сизябск Ижемского р-на. 1995 г.

⁴ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 65а. Л. 40. Полевой дневник Колчиной Е. В. Экспедиции в Республику Коми в 1995 г. ДПИ, жен., 1923 г.р., с. Ижма Ижемского р-на. 1995 г.

⁵ Полевые материалы автора. Республика Мордовия. ГРН, жен., 1929 г.р., с. Аксёново Лямбирского р-на. 2007 г. Полевой дневник.

⁶ Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Удмуртия. ВКС,

жен., 1923 г.р., д. Сундур Игринского р-на. 2005 г. Полевой дневник.

⁷ Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Мордовия. СЕВ, жен., 1948 г.р. с. Сузгарье Кочкуровского р-на. 2007 г. Полевой дневник.

⁸ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 65а. Л. 17. Полевой дневник Колчиной Е. В. Экспедиции в Республику Коми в 1995 г. ИПЯ, жен., 1911 г.р., с. Гам Ижемского р-на. 1995 г.

⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 65а. Л. 47. Полевой дневник Колчиной Е. В. Экспедиции в Республику Коми в 1995 г. ВИФ, жен., 1921 г.р., с. Сизябск Ижемского р-на. 1995 г.

Литература

1. Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Этнография удмуртов. Ижевск, 1997.

2. Колчина Е. В. Традиционная кукла: создание образа (коллекция традиционной куклы народов Поволжья и Приуралья в собрании Российского этнографического музея) // Вестник истории, литературы, искусства / гл. ред. И. Х. Урилов. Т. XIII. М., 2018. С. 461–472.

3. Комарова С. В. «Кукольные мужики» в собрании РЭМ: гендер в предметно-символических кодах культуры // Мужской сборник: «Мужское» в традиционном и современном обществе / сост. И. А. Морозов; отв. ред. Д. В. Громов, Н. Л. Пушкирева. Вып. 2. М., 2004. С. 151–156.

4. Кукла в народной традиции. Игра. Обряд. Коллекция / авт.-сост. Е. В. Колчина. М., 2022.

5. Морозов И. А. Роль куклы в онтогенезе // ЖС. 2006. № 1. С. 15–18.

6. Несанелис Д. А., Шаранов В. Э. Тема смерти в детских играх: опыт семиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры / отв. ред. В. А. Семёнов. Сыктывкар, 1994. С. 122–134.

7. Несанелис Д. А., Шаранов В. Э. Тема смерти в традиционных детских играх коми. Сыктывкар, 1995.

8. Попова Е. В. Игрушка крестьян прихода и села Бураново // Г. Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья / отв. ред. В. М. Ванюшев. Ижевск, 2004. С. 71–83.

9. Романова. Г. Н. Традиционная система воспитания детей у коми // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Ч. 1 / отв. ред. А. Б. Островский. Л., 1991. С. 17–26.

Сокращения

РЭМ — Российский этнографический музей (Санкт-Петербург).

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея.

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2025 г.

Сурлай Владимировна Абысова,

кандидат филологических наук,

Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова (Горно-Алтайск)

АЛТАЙСКАЯ НАРОДНАЯ ИГРА «УЧАР КУРКУН» — «ЛЕТЯЩЕЕ ПЕРО»

Аннотация. Народная игра «Учар куркун» — «Летящее перо» занимает особое место в алтайской игровой культуре. Название игры отражает ее ключевое действие, связанное с запуском пера птицы. Эта простая, но захватывающая игра долгое время оставалась за пределами научного изучения, несмотря на свои давние традиции. На сегодняшний день игра все еще не получила исчерпывающего описания. В статье представлены условия для ее проведения и основные варианты игры.

Ключевые слова: народная игра «Учар куркун», запуск пера, игрок, варианты игры, дети, популяризация

Народные игры представляют собой неотъемлемую часть культурного наследия, передающую традиции и обычаи на протяжении веков. Среди народных игр выделяются как широко известные, так и менее популярные. В современном мире народные игры уступают место другим формам досуга, некоторые из них утрачивают увлекательность для молодого поколения и забываются. Сохранению и популяризации народных игр способствуют тематические фестивали и мастер-классы, а также фиксация вариантов игр и правил их проведения. Некоторую сложность для записи представляют детские игры и забавы, несмотря на их кажущуюся

простоту. Такие игры обычно не требуют много времени и специальной подготовки, а игровые действия совершаются быстро, что затрудняет их фиксацию. Примером такой игры в культуре алтайского народа является «Учар куркун» — «Летящее перо». Значительную часть информации об этой игре мы получили от знатока алтайской культуры Э. А.-М. Епишкина во время проведения мастер-класса «Игры древности» (Ебреннен келген ойындар), состоявшегося в рамках V Всероссийского семинара «Народная игра как средство этнокультурного воспитания» 16 октября 2025 г. в г. Горно-Алтайске. Ниже мы приводим сообщения с сохранением особенностей устной речи

информанта на русском языке. Об игре «Учар куркун» он рассказывает следующее.

Вот эта игра зародилась очень давно. Мы её даже не воспринимаем как игру... Как я уже сказал, многие [из нас] выросли в горах, воот... Например, с ребятами, когда собирались, мы находили перо, и была такая благодать, когда найдёшь перо орла. В те времена они уже начали исчезать, но они щас появились... А вот, когда найдёшь перо орла, то был вообще довольный, воот... Находили [перо] и главное, чтобы это перо летело. И мы с ребятами встанем, ну, так, впятером, втроём — количество может быть разное. Много может быть, даже один человек может, два человека. И вот играем. А как мы играли? Мы кидали со скалы вот это перо. И чьё перо далеко улетит или бывает вообще шик, когда кидаешь перо, вот это перо летит — на метров двадцать, пролетело и оно встанет в воздухе вот так вот [показывает рукой положение горизонтально находящегося пера], когда ветер подымает, встанет — это был супер шик, потому что твоё перо победило — ты победитель, ты герой, воот... Ветер, дождь... Всегда ищем такой момент, когда, чтобы погода стояла или ветерок помог [ЕЭА-М, 2025].

В народных играх использовались доступные природные материалы. Основным атрибутом алтайской народной игры «Учар куркун» является перо. В игре используются перья раз-



Набор перьев для игры «Учар куркун» («Летящее перо»). В наборе 4 кроющих пера коршуна; 2 маховых пера орла. Футляр для хранения изготовлен А.-М. Т. Епишкиным (1949 г.р.). Фото С. В. Абысовой



Эркемен Алып-Манашевич Епишкин, методист по фольклору МКУ «Центр культуры Онгудайского района». Фото С. В. Абысовой

личных птиц — орла, коршуна, ястреба, совы и других птиц, в том числе домашних — гусей и кур. Выбор перьев зависит от местной фауны. Оперение птиц находило применение не только в игре, но и в быту. Перьями наносили растопленное масло на свежеспеченный хлеб и другую выпечку, набивали перины и подушки. Гусиное перо использовалось для письма. Музейные экспонаты в виде стрелы с пером, а также фотоматериалы с изображением перьев свидетельствуют о том, что они использовались алтайскими охотниками для оперения стрел [6. С. 265]. Перья имели в том числе сакральное значение в ритуальной практике. У хакасов во время моления небу головной убор украшали перьями, их количество соответствовало числу мужчин в семье, а дополнительное перо привязывали, если желали, чтобы в семье родился мальчик

[4. С. 33]. У башкир пером смачивают губы умирающего [10. С. 142]. Перьями украшали одежду и шапки. В костюмах алтайских шаманов использовались перья филина, совы, беркута, тетерки, гуся [1. С. 45; 9. С. 368]. У многих народов предпочтение отдавалось перьям орла. У селькупов орел был почитаемой птицей, и случайно найденное перо орла крепилось на видном месте в чуме [2. С. 23]. Перья разных птиц применялись в области народной медицины. Например, у хакасов орлиное перо накладывается в опахале, которым изгоняют бронхиальную астму [3. С. 98], перо филина служит в качестве амулета, перья лебедя, журавля, глухаря и тетерева используются для защиты от болезней [7. С. 98, 168]. У башкир перо беркута или коршуна вешали над дверью как оберег, направленный на благополучие внутриутробного периода развития

ребенка [10. С. 19]. Алтайцы верили в особую силу перьев священной птицы *Каан-Кереде* или павлина — *Алтын Тонус*. Аналогичное представление о перьях огромной птицы *Кан-Кереде*, служащих как талисман, существует у монголов [5. С. 171–172]. Птичье перо приобретало разные смыслы в культуре многих народов, находило широкое практическое применение в жизни людей, что подчеркивало тесную связь человека с природой. Придание особого значения перу отразилось в устном народном творчестве — мифах, легендах, сказаниях.

Документальными подтверждениями существования у алтайцев игры с пером и ее описанием мы не располагаем, но в некоторых фольклорных сюжетах встречаются упоминания пера в играх детей. Примером, свидетельствующим о бытовании игры, служат строки из эпоса А. Г. Калкина «Кан-Капчыкай», где герой Дьаан Монус отправляется к реке, чтобы поймать утку и принести ее перья детям своего брата.

Jaан Монус тура jүгүрди.
Куштан јобош кулугурды
Бойым барып көрөйин.
Куркунын онын сый соголо,
Карындаштарым балдарына
Экел берерим мен оны, — дейт

[8. С. 114–115].

Старший Монус вскочил,
Среди птиц [самую] кроткую плутовку
Сам пойду посмотрю.
Перо ее переломив,
Детям братьев моих
Принесу я его, — говорит (здесь и далее перевод наш. — С. А.).

В мировоззрении алтайцев перо связано с такими понятиями, как возмужание и свобода. Наш информант сообщил о существовании интересной и красивой легенды, связанной с игрой «Учар куркун», которую он слышал от своего отца¹.

Давным-давно, когда нынешних людей ещё не было, жил небольшой род. Мужчины защищали свой род в войнах и сражениях с врагами. Когда они уезжали, оставались старики, женщины и дети.

Однажды мужчины уехали в военный поход и в это время откуда-то появилось вражеское войско. Прослышав о врагах, люди решили укрыться в тайге, и они спрятались вверх по речке, там наверху спрятались. Они ушли вверх по течению речки, и тут снег пошёл, их следы затерялись. И приезжает вот этот воин-предводитель со своим войском. Ну у них разведка, видать, и они ищут народ — где тут люди? А людей-то нету. Убежал народ. А где искать? Потому что несколько логов, где они там? Искать долго. И тут один следопыт из этих войск видит, что у слияния [речек, стекающих

с тех логов], со средней речки течёт щепочка, свежеструганая. И тут все они поняли, именно по среднему рукаву в лог вверх ушли, значит, надо искать там. И вот они едут туда. Приезжают, смотрят — айылы² поставили уже люди, народ спрятался. Спешиваются, сходят с коней и подходят к айылу, к самому переднему айылу... Женщины выходят и один [из воинов] улыбается, ухмыляется, потому что все стоят женщины. И тут предводитель спрашивает: «Эр киндиктү кизи бар ба?» — «А тут есть мужчина?» [Информант использует выражение на алтайском языке, затем дает перевод на русский. — С. А.] И тут кто-то расталкивает женщин. Ну вот маленький такой парнишка, практически из-под подола вылезает, мальчишечка в рубашонке такой, пупок открытый: «Я, — говорит, — мужчина!» Тут все упали и расхохотались, вот эти воины. «Ты что, это разве воин!» И все хохочут, хохочут, хохочут. И тут предводитель говорит такие слова: «Ну что, воин, проверим твои силы, испытаем твои силы. Если ты победишь, я уйду со своим войском, не причинив тебе вреда, оставляю вас в покое».

И тут народ испугался. Будут бороться или что... Кто будет бороться? И тут этот паренёк вытаскивает меч, а он меч ещё поднять не может. Но тем не менее этот предводитель говорит: «У нас борьба будет другая». Преподносят ему орла, и он выдёргивает два пера из крыла орла и даёт этому парню: «Одно перо будет у меня, второе — у тебя. Если ты запустишь это перо, чтобы оно улетело по всему Алтаю и вернулось к тебе в ладошки, то ты победил. Если ты не поймашь, запустишь и не поймашь, не обессудь, я — победитель». Все испугались, как сделать так, чтоб перо полетело... Тут один старик подзывает вот этого пацанёнка жестом к себе. Он сказал: «Јер кулакту, эзин оосту. Мен сенин кулагына айдайын (Земля ухо имеет, ветерок рот имеет. Я тебе на ухо скажу)» и шепнул ему что-то на ухо. И парнишка выбегает, хватает вот это перо и бежит на скалы и подымается-подымается, и тут у него слетает обувь, нога кровоточит, но тем не менее пацан бежит-бежит. А почему он бежит? Он ищет ветер. Он вскарабкался высоко-высоко на скалу, тут ветра нету. Тут он взмолился, чтоб Алтай ему помог. Он кричит: «Алтай, Алтай, Алтайым! Ээзинер слер берзеер, салкынаар слер аткарзаар, — деп (Алтай, Алтай, Алтай мой! Ветерок ваш вы дайте, ветер ваш вы направьте, — так сказал)». Крикнул такие слова, и тут ветер поднимается, не ветер, а ветерочек такой. Прежде чем запустить перо, говорит: «Куркун, куркун, куркуным! Алтайымды алты катап айлан, алаканыма келип тұш. Куркун, куркун, куркуным! Јерим јети катап айлан, колыма келип тұш! (Перо, перо, мое перо! Алтай мой шесть раз облети, на ладонь мою упади. Перо, перо, мое перо! Землю мою семь раз облети, в руку мою упади!)» — и кидает вот это перо. Тут ветерочек поднимает, и ветер опять поднял его [перо] и поставил, перо не летит. Опять взмолился. И тут ветер

хватает это перо и несёт по Алтаю, шесть раз обернул, семь раз обернул. В этот момент парнишка сбегает вниз к селению и встаёт рядом с этим воином. Он поднял руки и перо упало прямо в его ладони. Так он стал победителем. Предводитель признал его храбрость и сдержал обещание оставить его род в покое. В знак примирения он вручил мальчику свой меч [ЕЭА-М, 2025].

Легенда рассказывает о вероятных исторических событиях из жизни народа, где проведение необычного состязания решает исход военного похода. Можно предположить, что зародившаяся в давние времена игра «Учар куркун» могла быть одним из способов избежать кровопролитного сражения и мирно определить победителя.

Игра «Учар куркун», как многие народные игры, имеет различные варианты. Каждая игровая ситуация неповторима и зависит от погодных условий, количества участников, места.

Игра обычно проводится на свежем воздухе с учетом направления и силы ветра в момент запуска пера. В игре используются разные типы перьев — маховые, рулевые, кроющие. Все они отличаются размерами, формой и плотностью, но для одной игры выбираются перья одного типа. На дальность полета пера влияют ловкость игрока, его опыт и техника, а также размер пера. Большое перо с крупным стержнем улетит дальше, чем маленькое. Для запуска на дальность полета выбираются маховые или рулевые перья. Дети часто утяжеляют перья, накалывая на очин пера глиняные шарики, зеленые ягоды или небольшие клубни картофеля, чтобы перьями было легче управлять. Сложнее запускать кроющие перья, так как они меньше размером и легче по весу. Каждый игрок стремится бросить такое перо как можно дальше, но траектория полета может оказаться неожиданной. Опытные игроки обладают техникой



Момент запуска пера. Фото С. В. Абысовой



Участники мастер-класса «Јебрennen келген ойындар» (Игры древности), состоявшегося в рамках V Всероссийского семинара «Народная игра как средство этнокультурного воспитания». Горно-Алтайск. 16 октября 2025 г. Фото Т. Э. Епишкиной

запуска пера и используют привычный комплект перьев.

Разнообразие вариантов игры «Учар куркун» во многом зависит от внешних условий (наличие или отсутствие ветра), внесения новых правил по желанию игроков, договоренности между ними.

Во всех вариантах этой игры можно выделить три этапа: подготовительный, основной (процесс игры), завершение (определение победителя). На подготовительном этапе обговариваются условия — количество игроков, определение места старта, вид перьев для игры, способы и очередность запуска, обозначают расстояния либо цели, договариваются, как определить победителя. Игровое действие проходит по правилам выбранного варианта.

Запуск пера с высоты. Для игры необходимо маховое или рулевое перо, выбирается возвышенное место. В горной местности возвышенностью для запуска пера могут быть природные объекты — горы, холмы, отвесные скалы либо большие валуны и овраги. Дети взбираются на возвышенность и оттуда одновременно запускают перья по направлению ветра так, чтобы ветерок подхватил и поднял перо. Чье перо дольше всех продержится в воздухе, тот считается победителем. Вместо природных возвышенностей в сельской местности нередко используются хозяйственные постройки — крыши амбаров, кошар, летников, изб и другие сооружения [ЕЭА-М, 2026].

Запуск пера на дальность. Для игры требуется маховое или рулевое перо, выбирается ровная местность, учитывается направление ветра. Игрок встает за прочерченную линию и оттуда запускает перо, стараясь закинуть его как можно дальше. В игре на дальность участники запускают перо по очереди или одновременно. Чье перо улетит дальше других, тот и победитель [ЕЭА-М, 2026].

Запуск пера в цель. Для игры также необходимо маховое или рулевое перо. Пространство игры организуется, как и в предыдущем варианте. Задача игроков заключается в следующем: бросить перо так, чтобы оно приземлилось как можно ближе к цели или точно в нее. Они стоят на заранее оговоренном расстоянии до выбранной цели³.

Данная игра может проводиться в командах. В ней засчитывается общее количество попаданий в цель. Игра продолжается до тех пор, пока каждый участник команды не запустит свое перо [А].

Состязание на время. Игра направлена на прохождение определенного расстояния. Для игры каждому игроку требуется крошечное перо. На месте проведения игры намечается точное расстояние между двумя прочерченными

линиями. Игроки должны пройти это расстояние, запуская свое перо. В начале игры все выстраиваются на одной линии. По условленному сигналу играющие одновременно запускают свои перья. Каждый стремится закинуть перо как можно дальше. После того как перо взлетело и упало на каком-то расстоянии, игрок перемещается на то место и оттуда вновь запускает перо. В этом варианте игроки могут несколько раз поднимать и запускать перо с того места, где оно упало. Побеждает тот игрок, кому удалось первым дойти до намеченной линии финиша. По предварительной договоренности игроки могут двигаться за летящим пером и даже дуть на него или размахивать руками, чтобы перо не падало и летело дальше [ЕЭА-М, 2025].

Сегодня игра «Учар куркун» становится популярной благодаря инициативе сотрудников Центра культуры Онгудайского района, где она впервые была предложена методистом по фольклору Э. А.-М. Епишкиным для организации детского досуга. Идея популяризации игры была поддержана коллегами, и теперь она проводится на мастер-классах различного уровня. В пропаганде этой игры особое внимание уделяется сохранению игровых элементов. Для игры используются натуральные перья птиц, также необходимым условием является ее проведение на свежем воздухе. По мнению информанта, важно произносить приговорку — им служит обращение к перу из легенды, приведенной выше: «Куркун, куркун, куркуном! Алтайымды алты катап айлан, алаканыма келип тұш. Куркун, куркун, куркуном! Јерим јети катап айлан, колыма келип тұш!» Популяризация игры способствует сохранению игровой традиции алтайского народа и передаче этого уникального наследия будущим поколениям.

В заключение отметим, что создание различных условий для игры «Учар куркун» — от простого запуска на дальность до командных игр и эстафет — свидетельствует о ее трансформации и адаптации к современным условиям. Игроки могут организовать небольшие турниры и состязания, добавляя свои правила в игру. Состязательный характер игры позволяет использовать ее в формате эстафеты, с участием от двух человек и более, сочетая разные варианты запуска пера. В процессе игры участники обсуждают стратегии и делятся опытом, что способствует развитию физических навыков, укреплению командного духа и социальному взаимодействию. В игре «Учар куркун», как и в любой другой, участники получают положительные эмоции и делятся своими впечатлениями. В условиях современного мира такие игры становятся особенно актуальными: проверенная

веками и многими поколениями игра продолжает бытовать до настоящего времени.

Примечания

¹ По сообщению информанта, он услышал эту легенду от своего отца — А.-М. Т. Епишкина, 1949 г.р. Запись велась на русском языке. Термин «легенда» используется информантом.

² *Айыл* — деревянная или войлочная юрта, жилище.

³ В качестве цели служат начерченные на земле круг, линия, предмет. Информант также сообщил о варианте игры, в котором дети запускали перьями друг в друга.

Литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. С предисловием С. Е. Малова. Л., 1924.
2. Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков: (Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской академии наук. Т. II. [Вып.] 2). СПб., 1914.
3. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
4. Бутанаев В. Я., Верник А. А., Ултургашиев А. А. Народные праздники Хакасии: Учеб. пособие. Абакан, 1999.
5. Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае / ред. В. А. Муйтуева; авт. предисл. В. П. Дьяконова. Горно-Алтайск, 1993.
6. Дырленкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. (Серия «Кунсткамера — Архив». Т. VI).
7. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л., 1936.
8. Кан-Капчыкай // Алтай баатырлар (Алтайские богатыри). Т. XII. Алтайский героический эпос / сост. И. Б. Шинжин. Горно-Алтайск, 1995. С. 9–128.
9. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника / пер. с нем. К. Д. Цивинной и Б. Е. Чистовой; отв. ред. С. И. Вайнштейн. М., 1989.
10. Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.

Список информантов

ЕЭА-М — Епишкин Эркемен Алып-Манашевич, 1972 г.р., из рода кёгёл-майман (кёгёл-майман), род. в с. Шиба (Шибе) Онгудайского р-на. Образование среднее профессиональное. Зап. С. В. Абысова в г. Горно-Алтайске 16.10.2025 г., в с. Онгудай 11.01.2026 г.

А — Аноним, жен., 1973 г.р., род. в с. Кулада Онгудайского р-на. Образование среднее профессиональное. Зап. С. В. Абысова 18.10.2025 г. в г. Горно-Алтайске.

Статья поступила в редакцию 15 января 2026 г.

Валерий Анатольевич Шилкин,
Детская школа искусств № 11 (Волгоград),
Волгоградский областной центр народного творчества

ТРАДИЦИОННЫЕ ИГРЫ С ПАСХАЛЬНЫМИ ЯЙЦАМИ В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье на основе полевых этнографических материалов, записанных с 1988 по 2025 г., рассматриваются разнообразные варианты игр с пасхальными яйцами, традиционно проводившихся в период от Пасхи до Красной горки в Волгоградской области.

Ключевые слова: Пасха, Красная горка, игры с пасхальными яйцами, Волгоградская область, казаки, русские

В публикации речь пойдет о традиционных играх с крашеными пасхальными яйцами, совершавшихся со Светлого Христова Воскресения и до Красной горки. Материалы по данной теме были собраны в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, проводившихся с 1988 по 2025 г. на территории Волгоградской области. В ходе этих экспедиций было обследовано более 50 населенных пунктов и опрошено свыше 80 информантов, каждый из которых поделился своими знаниями и воспоминаниями о пасхальных традициях.

Информацию о пасхальных играх с яйцами на территории Волгоградской области можно найти в трудах историков и этнографов. Например, М. А. Рыблова в книге «Календарные праздники донских казаков» детально описала пасхальные традиции донских казаков и уделила внимание играм с яйцами [4]. Из статьи Н. А. Власкиной можно узнать об обрядовой функции пасхального яйца и играх с яйцами, характерных для донских казаков [2]. С. Ю. Пальгов и В. А. Шилкин в книге «Календарные обряды Волжского Понизовья и Подонья» представили обширные полевые этнографические материалы, которые рассказывают о пасхальных традициях этого региона и описывают некоторые варианты игр с яйцами [3].

Приведенные выше источники недостаточно полно описывают традиционные игры с пасхальными яйцами, фокусируясь в основном на традициях, бытовавших только в казачьих поселениях. В данной публикации мы расширим исследование, охватив не только донские казачьи поселения, но и русские села Волгоградской области. Таким образом, мы сможем составить более полное и многогранное представление о пасхальных играх на территории Волгоградской области с учетом их исторического и культурного разнообразия.

Традиционно пасхальные яйца освящали, ими разговлялись, использовали в поминальных ритуалах — клали на могилу или раздавали на помин, они фигурировали в земледельческих обрядах, употреблялись для лечения и защиты, в них играли [1].

В Волгоградской области красить пасхальные яйца начинали с Чистого четверга и завершали в Великую субботу (*Красильная суббота*). Существовали различные методы окрашивания, включая использование натуральных красителей (луковая шелуха, свекла, дубовая или ольховая кора, мох, травянистые растения).

Приведем интересный рассказ о «луковой красильне», записанный в хуторе Сеничкин Михайловского района.

Луковая красильня — такое было перед Пасхой, в четверг или пятницу. Вот, например, бабы договаривались: «Когда будем делать, в четверг, в пятницу?» Ну, кто-то: «Давайте в пятницу, а то что ж до Пасхи будут лежать яйца». И делали так. Вот у кого-то есть большая кастрюля. Луковые шкурки набираются загодя. А иногда одна принесёт пару горстей, у меня есть, другая соседка принесёт. Я начинаю делать, шелуху замачиваю кипятком, она ночь стоит. Потом я крашу яйца свои и передаю соседке. Соседка покрасила, несёт этой соседке. Эта покрасила, шумит той. Та пришла, забрала. И эта кастрюля — она уже не годится, её ничем не отмоешь. И она может дворов с десяток пройти. В каждом своём краю бабы организуются. И у нас так испокон веков луковая красильня. И красили луковой шкуркой. Погуще — они будут бордовые, по это — они будут рыженькие. Нарисовал узорчик маслом — они будут уже другие. Всё зависело от творчества каждого [АМН].

Все информанты упоминают о разнообразных играх с пасхальными крашеными яйцами. Нужно отметить, что изначально эти игры были строго регламентированы в зависимости от половозрастных групп участников. Например, пожилые женщины и мужчины играли «на яйца» в карты, мужчины — в «орел и решку», а дети и подростки катали яйца. В каждом населенном пункте были свои особенности проведения таких игр. Однако существовали и общие традиции, например, играли в «битки», где участники пытались разбить яйцо соперника, ударяя по нему своим.

В ходе экспедиций нам удалось зафиксировать множество традиционных пасхальных игр с крашеными яйцами.

Среди них: «битки»; «под кучки» — нужно спрятать яйцо в куче соломы, песка; катание яиц по наклонной поверхности (бугорку, доске, желобу из коры или шиферу); выбивание яиц — игроки стараются выбить яйцо противника мячом или другим яйцом; попадание яйцом в цель — лунку или ворота. Встречались также игры с использованием карт, монетки и пр.

БИТКИ (битаться)

Этот тип игры, во время которой бились острыми концами вареных крашенных яиц, был распространен не только в Волгоградской области, но и на всей общеславянской территории.

А ещё битки. Вот так вот стукали и у кого, кто разбивал, разбитое яйцо — это твоя. А если твою разбили, то ты отдаёшь. И бы-вает, ты останешься вообще без всего. Всю неделю до Красной горки, вот мать накрашила яиц и делили, тогда — вволю не было их. Дадут тебе три-четыре яйца, если достанется [ДТЗ].

Вот подходишь, она яйцо держит, я раз, стукнул и у меня разбито, она забирает. Она забирает в карман или сумку. Вот с кладбища придёшь, а у тебя яиц 30–40, если у тебя было утиное. Если такой умник, тебя там приловят и дадут [ЯНП].

Для победы участники прибегали к различным хитростям.

У нас брат, вместо куриного яйца, он взял цецарки. Цецарины они мелкие и с таким острым носом и крепкие у них шкурки, куриное яйцо их не разобьёт. Он у всех выигрывал. Шапку наберёт, целый картуз, ну, поделится [ДТЗ].

Вот так вот держишь яичко, а кто-то хлоп! Разбилось яичко — отдаёшь своё яичко. Делали деревянные. Вот у нас бабушкин брат жил рядом с нами, у него двое сыновей было, и он им делал деревянные яичко, и они меня дурили. Оно было тоже крашеное. А я была наивная, они бьют и бьют, я отдаю им свои яички [ПАМ].

КАТАНИЕ ЯИЦ

Двое участников садились друг напротив друга, держа в руках крашенные яйца. Затем они начинали медленно катить их по земле, стараясь направить яйца так, чтобы они столкнулись. Выигрывал тот, чье яйцо не разбилось в результате столкновения.

Сажались на пол и били. Если у тебя разобьётся яйцо, я себе забираю его. Это мы на Красную горку катали. Это знаешь как трудно, чтоб попасть яйцо в яйцо. Ещё яйцо просто так и не разобьёшь по своему весу. Если моё разбилось, я отдаю, а если его, я забираю. Кто больше набьёт, тот и побеждает. На полу в доме играли, нужно было



Катание яиц в хут. Верхнечирский Суrowикинского р-на Волгоградской обл. 1968 г. Пересъемка В. А. Шилкина

силой катнуть, чтоб они ударились друг об друга [ЛНН].

Играли в яйца. Вот сядешь в кружок и катили парами. Если яйцо об яйцо стукнется, и ты разобьёшь другое яйцо, то твоё яйцо. А если мимо, то нет. И говорили: «Христос воскрес!», а те отвечали: «Воистину воскрес!» [БЗД].

ВЫБИВАНИЕ ЯЙЦА ЯЙЦОМ ИЛИ МЯЧОМ (в катки, катъ, катун)

В первом варианте каждый участник выбирал себе пару для соревнования. Один из них ставил на кон яйцо, а другой участник должен был своим яйцом попасть в яйцо соперника и разбить его. Если яйцо соперника разбивалось, его забирали себе. Если же яйцо оставалось целым, игрок терял свое и отдавал его сопернику.

Ходили на кладбище, яйца наберём и садимся, и играем, яйца катаем. Вот ставит кто-то яйцо, а я катаю, вот раз твоё яйцо треснуло, я его забираю себе, а не разбилось, значит, ты моё забираешь [ГЛМ].

Для второго варианта игры изготавливали специализированный игровой элемент — мячик («каток» / «катун»). Его могли сшить из ткани, кожи или брезента. Далее его следовало хорошо набить, для этого использовали шерсть, конский волос или тряпочки. Конструкция мячика была тщательно продумана и выполнена в форме колеса.

Раньше катали яйца. Мячи сами шили. Вот так яйца в ряд ставили, а потом вы-

игрывали. Попал, значит, забираешь. Всю неделю играли. Мячи шили, вот старый шубняк, из нево вырезают, чтоб получился каток, чтоб он катился. Мягкий он плохо катался, в основном шёл брезент, потом она перешла Дуська на брезент. Два пятака вырезала, а потом серёдку она отдельно пришивала. И набивала тряпками, до того он должен быть плотный этот каток, чтоб он катился. Она вот его сошьёт, потом прокатает несколько дней, потом отпаривает и добавляет. Дуська, она любила эти катки шить [ЗНС].

Такой мячик матерчатый плоский на подушечку чем-то похож, их руками шили, а вот чем он набитый был. И кидали его ребром, он что-то типа колёсика, здесь два блина (по бокам. — В. Ш.) и обшит широкой полоской [ШНП].

Бабушка такой мячик цилиндрический, чтоб мягкий из валика, обошьёт его кожей и шерстью набьёт [МВВ].

Шили мячик сами из брезента и набивали его ватой, чтоб он мягкий был и лёгкий. Он был круглый в серёдке было проверчено и туда проволоку вставляли, чтоб он держал. Оттуда и отсюда проволока и палочка и закручивали, чтоб держалось [ААИ].

Также для этой игры нужно было подготовить ровную поверхность, чтобы на ней не было никаких помех. Могли играть на поляне, возле двора или во дворе.

На ровной поверхности в один ряд на определенном расстоянии друг от друга каждый из играющих клал по одному яйцу, а затем с помощью мяча

игроки пытались в них попасть. Участник, ударивший мячом в яйцо, забирал его себе и делал еще ход. Если участник не задел яйцо, то ход переходил другому игроку.

А мы дети бежим играть. Яйца нам раздадут, катали яйца во дворе. Был каток такой с тряпок сшитый. Ложат яйца подряд, так сантиметров двадцать один от одного. Потом берёшь этот каток и катишь. Если ты попадаешь в яйца, значит, берёшь яйца. Если ты не попадаешь, значит, ты своё яйцо проиграла, другой катает. И целый день катали яйца [ФАЯ].

Яйца катали, это мы ещё детьми были. Много нас человек собиралось. Ставили яйца, брали мячик, и кто в какое яичко попадёт, тот забирает, а не попадёт — всё! Это «в катъ» называлось. Пасха была, всю неделю не работали, играли [БНК].

Это первая игра была. Вот нас пять штук и каждый своё яйцо раскладывает в ряд, и мячом. И начинают катать, если стукнуло, то её яйцо, если нет, то отходи в сторону, я начинаю катать. Яйцом надо попасть в яйцо и мячом тоже. И девчонки у меня росли: «Мам, давай яйца, пойдём играть». Глядишь приходят, прут, а то пустые придут [КМЕ].

С самой Пасхи и до Красной горки целыми улицами играли. Яйца всю неделю катали и взрослые, и дети, все катали. В общую шапку сложиваешь, а потом один кто-то тянет. На линию выставляют яйца, ставишь, чтоб мячик прокатывался между ними и отмечали десять шагов. По одному яйцу ставили в линейку все. А потом мячик

и начинаешь катать. Вот прокатил, зацепил яйцо, значит, забираешь. Не прокатил, значит, всё [ИТГ].

Собирались улицей, ровную площадку выбираем. И катали, чтоб попал в яйцо, если попал, себе забираешь. Каждый выходит и ставит своё яйцо в линию. Между ними промежуток где-то с полметра, чтоб мяч проскакивал. Считалки были: «Шишел-мышел — первый вышел!» Игнали от Пасхи всю неделю до Красной горки [ТЮИ].

В другом варианте игры на кон ставили по два яйца, и, чтобы угадать свое яйцо, каждый из игроков примечал его (стирал краску, делал пометку, подписывал, иногда ставили на кон и белые яйца).

Участники складывали свои помеченные яички в фартук женщине, которую могли называть «наседка». В другом варианте крашенные яйца складывали в решето или шапку. Ведущий или ведущая обязательно мешали яйца в фартуке, решете или шапке, доставали пару яиц и выкладывали их в линию на заранее подготовленную ровную площадку на земле. Так формировались игровые пары, ведь каждый участник знал свое помеченное яйцо. Первой начинала катать та пара, чьи яйца стояли на кону первыми. Задача играющих была попасть в яйца.

Яйца катали, игнали. Выбирают женщину-«наседку». В фартук складывают ей яички. У каждого участника, кто яйца катает. Они их намечают и в фартук этой насадке складывают. Потом эта насадка ходит и эти яички: «Чьё?» Достала яичко, угадали своё и так выбирают пары. И потом каждая пара катает. Если попали, то он забирает и ещё раз кидает [ШНП].

Вот, например, десять человек, сидят на лавочке. Баба выходила всегда в запинке — это фартук. И мы слаживали туда яйца. И были деревянные, их было очень мало, для нас это была мечта их тоже ставили, но, если кто выбил, их обратно отдавали. Она эти яйца мешала, и она шла разлаживать по два яйца, но на определённом расстоянии. И не больше 18 яиц, но я не знаю почему, по два яйца девять пар. А нас вот, например, десять человек, и она переходила, она не ставила. И мерили на определённое расстояние шагами. Была какая-то шлычка, а что это я не помню [АНП].

Про яйца это я ещё с детства помню. Красили яички, а потом вечером ребяташки, бабушки. По два яичка ставили и катали, сбивали. По два яичка ставили пар двадцать рядом. Далековато отходили, черту чертили и кидали, сбивали, надо попасть. Сбил, значит, забираешь два яйца. У нас бабушки старейшие начинали первые. Я помню, бабушка фартук одевала, ей туда накладём. И она не глядя

выставляет. У бабы были деревянные яички разрисованные. Вместо таких ставили, чтоб не разбивали, а потом их всё равно меняли на крашенные. Баба никому такие яички не давала [СЕН].

Игнали в яйца на Пасху всю неделю. Все игнали: и дети, и взрослые, и до старых. У нас хутор, а тут речка, те сами игнали, а мы по эту стороны речки сами. Ну, кто желал пойтить, но большинство к нам сюда приходили. Завёску подпоясывали, мешали яйца там. Это мог быть любой — мужчина, женщина. Он подпоясывает, мешает там. И ставили первые, вторые, третьи, четвёртые. Это ставили по два яйца. А самые последние оставалось три яйца, называлась «дерьба», значит, три человека там. Вот идёшь и смотришь, где твоё яйцо. Вот шуметь: «Кто первый? Чьи яйца?» Вот первые чьи яйца — бей. И должен попасть в любые яйца, не обязательно в свои. Если ты попала, мы сняли свои яйца, а не в которые попали, все остальные остаются. Бьёшь, второй раз катаешь. Если попал — снимаешь чужие и с напарником эти яйца делишь. А если не попал, отходим [ААИ].

Еще один вариант игры требовал особой стратегии и точности. Яйца парами выкладывали в линию. Первый игрок должен был попасть в яйца мячом. Если ему удавалось попасть, яйца разъединяли — это называлось «ширинка». После этого игрок получал право еще на один бросок. Если же мяч пролетал мимо или попадал в другие яйца, яйца возвращали в исходное положение и ход переходил к следующей паре игроков.

Раньше «в катки» игнали. Вот нас примерно десять человек, каждый своё яйцо примечает. В шапку бросаем и па паре яиц ставят тут, тут (в линию. — В. Ш.). Вот берёшь из шапки, и чьё яйцо первое, тот и первый начинает. Метров двадцать отходят и у нас такой каток, катать. И нужно попасть в любые яйца. Попадёшь в них, «ширинку» делаешь (расставляешь два яйца. — В. Ш.). Это «ширинка» называется. Опять катаешь, если попал в неё, то закрывается, тут другой берёт, твой напарник. А если попал мимо или в другие, то забираешь эти яички. Вот проиграем, опять бежим домой, красим [ЛЛВ].

Следующий вариант игры был зафиксирован в ст. Глазуновской Кумылженского района. Он похож на предыдущий, но с некоторыми отличиями. Пару яиц, в которую попал мяч, не расставляли, а поворачивали друг к другу носами. Игра продолжалась, и, если игрок снова попадал в те же яйца, стоявшие нос к носу, это считалось смешным и позорным. В этом случае ход переходил к другой паре игроков.

На Пасху, и неделю Пасха была, игнали. Там и дети, и взрослые, кто придёт. Там дитё с матерью или с кем приходит, она ей подсказывает. У соседа мы всегда яйца катали на Пасху — это игра такая. Выбирали наседку. Какая там женщина выходила с фартуком. К ней ложили по яйцу в фартук. И вот у нас соседка была, у неё двор большой, ровный, хороший. Вот она ходит, тушует эти яйца и по паре берёт и ложит через метр примерно. Кому катить яички, кто первый, кто второй. Первый катнул, если попал в яйца, то они так лежат, то их раз — нос к носу. Он снова кóтит, может ещё выкатить, но он должен в другие яйца катить. Если выкатит другие яйца, то он эти забирает (в которые попал первый раз. — В. Ш.), а энти ставят так (в которые попал второй раз, ставят носиками. — В. Ш.). Он ещё кóтит, ещё попадает. А иногда бывает попадает в них же, называлось «шлыком», это как смех, позор. То все яйца закрывают, вот так вот отслоняют, и ты должен в них попасть, выигрывает, значит, твои они. А не выиграешь, ничего не получишь [ПВИ].

Ведущий должен был выбить своим яйцом те, что стояли на кону. Если ему удавалось попасть и разбить яйцо, он забирал его себе и продолжал игру; если же он промахивался, ход переходил к следующему игроку.

А потом мы игнали в яйца. Складывали, по два яичка на кон ставили через определённое расстояние. Вот ты свои два поставил, ты свои поставил. Потом бросали жребий, очерёдность устанавливали. И потом катали яйцо. Мне вот понравились ваши яички, я катаю в ваши. Если оно ударилось в эти яйца (в одну из кучек. — В. Ш.), то эти яйца расставляли ещё шире. Тогда у тебя был второй ход. Ты должен был попасть или в это яйцо, или в это яйцо. Если ты попал в это яичко, значит, ты забираешь оба яичка. Если не попал, то их опять соединяли вместе и тогда уже следующий. Детей тогда было много, и их [яиц] было наложено много кучек. А ещё яйца били друг об друга. У кого разбилось, тот проиграл, ты забираешь [СЛЛ].

Наберут и игнали в яйца. Вот садятся и катают эти яйца. Вот яйцо положил кто-то, я катнула своим яйцом, сбита. Я получила копейку или две, как договоришься. А если не попала, значит, ты проиграл [РВП].

В одной из разновидностей игры с яйцами и мячом в земле выкапывали небольшие ямки, в которые помещали яйца. Игроки становились на определённом расстоянии от ямок, и их задачей было выбить мячом яйцо из ямки. Тот, кто успешно выбивал яйцо, забирал его себе. Игра продолжалась до тех пор, пока все яйца не были выбиты.

И катали яйца. Ямочки такие вырывали и ложили яички и мячиком катали. Если

попал и выбил из ямки, забираешь, и кто больше наберёт яичек [ГЕС].

КАТАНИЕ С ГОРКИ И ПОПАДАНИЕ В ЯЙЦО

Выбирали небольшую возвышенность, вокруг которой раскладывали крашенные яйца. Каждый участник по очереди катал свое яйцо с горки. Цель — задеть или стукнуть яйцо, которое было на кону.

Катали яйца и били яички. Это на Пасху, после кладбища играли. А катали, это вот так с горки его пустишь. Внизу ставили яйца, там моё яичко, твоё. Вот стукнулось, разбилось яичко, ты забираешь [ПАМ].

В другом варианте все игроки выстраивали яйца в линию, оставляя между ними небольшое расстояние. Затем по очереди скатывали яйца с небольшого возвышения. Если яйцо, которое скатывают, разбилось о яйцо, стоящее на кону, то игрок забирал только свое разбитое яйцо. Если же разбилось яйцо на кону, игрок забирал его себе. Существовал еще один вариант игры, в котором участники делились на пары. Один из игроков ставил свое яйцо на кон, а другой игрок с возвышенности катил свое яйцо, пытаясь попасть в яйцо соперника.

Катали яйца только на Красную горку. Вот детьми собирались. И у нас небольшая возвышенность. Делимся на пары. Вот вы внизу стоите и выставляете своё яйцо. Я вот поднимаюсь метра два, полтора, ну и катишь его. А стежка она не широкая, тропа. Оно катится, попадает, стучается. Вот чье разбилось. Если его разбилось, я забираю себе [ЛМИ].

Первый игрок скатывал свое яйцо с небольшой горки, на которую иногда клали доску, древесную кору или шифер. Яйца катали и с деревянной лопаты, которой сажали хлеб в печь. Задача следующего участника была непростой: нужно было скатить свое яйцо так, чтобы оно попало в уже лежащие на кону яйца. Если игроку удавалось попасть своим яйцом в яйца соперника, он забирал их себе, если не удавалось — яйца оставались на кону.

Катки делали. Где-то уклончик такой, на этот уклончик ложат кору. Я первый качу. Пустил яйцо по этому желобку. Раз — и не попал в яйцо, а попал — забираешь себе в карман [СПГ].

Потом катали. Вот шифер ставили и катали, чье яйцо дальше или сбить нужно было. Вот один катнул, другой катит, если сбил яичко, то забираешь его. Если не сбил, оно остаётся там, следующий катит [ГВИ].

Яйца катали с лопаты. Брали лопату деревянную, хлеб сажали деревянной

лопатой. На конец лопаты я кладу яичко и бросаю, куды получится. Теперь ты сюда подходишь, бросаешь. Если ты в моё яйцо попала, значит, ты забираешь и своё, и моё, а если не попала, и твоё, и моё остаётся. Потом следующий катает [ММИ].

Яйца катали с бугорка, чтобы проверить, чье дальше укатится и останется целым. Это было популярное развлечение для детей, которое развивало их ловкость и внимание. Иногда приговаривали: чье яйцо укатится дальше, тот дальше уедет.

А мы вот с горки катали. Чье яйцо дальше укатится, тот уедет дальше. У меня дальше всех, и я уехала в Морец (с. Большой Морец Еланского р-на. — В. Ш.) [ПЕИ].

Яички собирали и играли. Делали такую горочку небольшую из песка. Вокруг горочки садились на коленочки вокруг и на эту горочку катали яйца, и оно катилось яичко. У кого побыстрее, посылней, у кого помедленней. И оно скатывалось назад, и у кого дальше укатилось [ОВА].

ПОПАДАНИЕ ЯЙЦОМ В ЛУНКУ

Выбирали ровную поверхность и делали небольшие ямки. Задача — попасть яйцом в вырытую в земле ямку.

Это когда я ещё девочкой была. Делали ямочки, отходили далеко, но чтоб там всё ровно было, и катали яйцо, чтоб закатить его в эту ямочку, чтоб забрать яичко. А кто не попадает, две яички отдаёт [ЖВВ].

Мы играли, яйца катали. Такие ямочки делали, вот оно катится. Если в ямочку попал — выигрываешь яйцо [ФГЯ].

ПОПАДАНИЕ В ВОРОТЦА

В хут. Скудры Среднеахтубинского района возле двора выбирали ровное место, из камней делали небольшие воротца, и каждый по очереди катал свое яйцо. Оно должно было попасть в ворота, если ты своим яйцом попал, то ты его забираешь, а если не попал, то оставляешь его лежать на земле. Когда все участники прокатили яйца, ворота убирала, и начиналась новая часть игры — выбивание яиц, которые остались лежать на земле.

В яйца всегда играли мы детьми. Вот выйдем возле двора ребята и девочки, каждый с собой яички несёт. Найдём ровное место, поставим ворота из камушков, и должны попасть в эти ворота своим яйцом. Если попал, яйцо своё обратно забираешь, а не попал — оставляешь его. А потом, когда все катнули, начинаем выбивать яйца, которые не попали в ворота. Камешки эти мы уже убираем, чтоб не мешали. Вот если ты выбил, ты забираешь [ЛЗП].

«ПОД КУЧКИ» / «СЕРПУШКИ» / «ГОРКИ»

В некоторых населенных пунктах Волгоградской области была очень распространена игра «в кучки», «под кучки», «в горки», «в серпушки». Из соломы или песка складывали небольшие кучки и прятали в них крашенные яйца, и каждый участник по очереди искал их.

Играли «в кучки», у нас называлось, или «в горки». В песок закапывали. Вот отходят, отворачиваются ребятишки. А один свои яйца хоронит. Вот если ты нашёл, то оно твоё, а если не нашёл, то ты отдаёшь яйцо [ДТЗ].

«Под кучки» — мелкая солома осталась с зимы, кучки наделали из этой соломы, много кучек. Девка кладёт яйцо. В какой кучке яйцо, ищут [ИЗУ].

Обычно у нас собирались человек шаснадцать-двадцать. В «серпушки» играли. У нас всегда корова, лошадь была. Вот кучки соломы — вот так накладывали. И вот все уходят, их провожают. Все по яичку кладём, а один прячет. В одну кучку одно положим, в какое два, в какое три. Кто какую кучку возьмёт, тому и яйца достаются, а кому пустое [АРИ].

Об одном интересном способе игры в «под кучки» с использованием фуфайки рассказали жители Новоаннинского района.

Собираются человек двенадцать, делают из соломы двадцать четыре кучки. Берут фуфайку, выворачивают её. Берёт яйца в руки двенадцать штук, накрывает фуфайкой кучки. Положила она это яйцо, не положила. И в этих двадцати четырёх кучках она где-то положила двенадцать яиц. Эти переконали, кому первому искать. По две кучки можно ворошить. Ковырь кучку — нет. Опять ходит — раз — яичко [СПГ].

По числу игроков складывали на земле небольшие кучки из соломы. В каждую кучку клали определенное количество крашенных яиц. Затем с помощью считалки выбирали первого игрока, который начинал катить яйцо. Его задача состояла в том, чтобы попасть в одну из кучек с соломой и выиграть как можно больше яиц.

Играли в «под кучки», в яйца. Из соломы делали, вот тут кучечка лежит, вот тут кучечка лежит, сколько нас игроков, и катаешь. Вот собирались мы, разлаживали солому и договаривались, ложим по три яйца, по два, по пять, как договоримся. Пересчитались, кому начинать катать, и пошла игра. И начинаем катать. Вот катнул яйцо, оно бьёт покатится, а бывает не покатится. Если докатилось до этой кучки, я забираю яйца, а если не докатилось, не забираю [ФСИ].



Луковая красильня в хут. Сеничкин Михайловского р-на Волгоградской обл. 2000-е гг. Пересъемка В. А. Шилкина

Взрослые делали из соломы небольшие кучки, в которые прятали подарки: яйца, испеченную пасху, шоколад и другие сладости. На небольшой горочке размещали шифер. Задача заключалась в том, чтобы направить шифер и катнуть яйцом так, чтобы попасть в одну из соломенных кучек с подарком.

На Красную горку больше играли в яйца. У нас был шифер крашенный. И бабушка под горочку делала. Бабушка нам: «Ну, что, пойдёте яйца катать?» И мы по этой шиферинке направляли это яйцо и куда мы попадём. И мы направляли шифером и чтоб попасть в кучечку. Бабушка под сено или солому ложила то шоколадочку, то пасочку, подарочек какой-то [КЕИ].

ИГРЫ ВЗРОСЛЫХ

Мужчины играли в «орла и решку» на яйца:

На Пасху взрослые казаки собирались своей компанией играть в яйца. Деньгу подкидываешь, как орёл выпал — выиграл, как решка — так добавляешь в кучку яиц [ХВП].

Взрослые мужчины и женщины играли в карты на яйца. Практиковались игры в «три карты», «хлюстá», «люмбер», «дурака».

А сейчас у карты играем в яйца. За каждый кон кладём по яйцу. Кто выиграет, половину забирает [МТМ].

В яйца играли. В «три карты». Кладём каждый по яйцу, у кого больше очков — яйца забираем [ВВФ].

На Пасху играли в яйца в «дурака». Вот кто проиграет, яйцо отдаёт. Возле дома выходили, садились и играли в карты [КМФ].

«Хлюстá» называется, в карты играли. Больше в карты играли [ЗЛИ].

А в карты играли под яйца. На кон ставили яйца. В «три карты» игра называлась [БНК].

Мама моя ходила всю жизнь играла в яйца в «люмбер» какой-то, в карты [СЛС].

В заключение следует отметить, что традиция катания пасхальных яиц в наши дни постепенно возрождается. В рамках фольклорно-этнографических экспедиций по районам Волгоградской области сотрудники домов культуры с радостью делятся историями о том, как в пасхальный период они проводят традиционные игры в яйца с детьми. Возрождение этой традиции также активно поддерживают городские фольклорные коллективы. Например, образцовый детский фольклорный ансамбль «Журавушка» школы искусств № 11 под руководством В. А. Шилкина уже более четырех лет ежегодно организует пасхальные игры с яйцами, радуя детей и взрослых и сохраняя культурное наследие.

Литература

- Агапкина Т. А., Белова О. В. Пасхальные яйца в обрядности и фольклоре славян // Славяноведение. 2011. № 6. С. 43–52.
- Власкина Н. А. Пасхальные яйца в говоре, игре и обрядовых действиях донских казаков // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2023. Т. 9. № 4. С. 115–128. URL: <https://rhumanities.ru/journal/issue/4-38-2023/>.
- Пальгов С. Ю., Шилкин В. А. Календарные обряды Волжского Понизовья и Подонья (по материалам фольклорных экспедиций). 3-е изд., испр. и доп. Волгоград, 2022.

4. Рыблова М. А. Календарные праздники донских казаков / [отв. ред. А. В. Венков]. Волгоград, 2014.

Список информантов

- ААИ — Агапова А. И., 1943 г.р., хут. Ближнеосиновский (Сур.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.
- АМН — Анахина М. Н., 1958 г.р., хут. Сеничкин (Мих.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2023 г.
- АНП — Артамонова Н. П., 1969 г.р., хут. Верхнечирский (Сур.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.
- АРИ — Аханова Р. И., 1938 г.р., хут. Плотников 1-й (Дан.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.
- БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г.р., хут. Заполянский (Дан.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2017 г.
- БНК — Барабанщикова Н. К., 1946 г.р., ст. Малоделская (Фрол.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.
- ВВФ — Вытова В. Ф., 1924 г.р., с. Дворянское (Кам.), зап. В. А. Бахвалова, 2006 г.
- ГВИ — Горина В. И., 1959 г.р., ст. Новоаннинская (Нов.), зап. В. А. Шилкин, 2024 г.
- ГЕС — Говоркова Е. С., 1956 г.р., с. Таловка (Елан.), зап. В. А. Шилкин, Н. В. Скунцев, 2023 г.
- ГЛМ — Гвоздикова Л. М., 1953 г.р., хут. Плотников 1-й (Дан.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.
- ДТЗ — Дьякова Т. З., 1947 г.р., хут. Амочаевский (Нов.), зап. В. А. Шилкин в 2024 г.
- ЖВВ — Железкина В. В., 1940 г.р., хут. Секачи (Мих.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.
- ЗЛИ — Зайцева Л. И., 1942 г.р., с. Стрельноширокое (Дуб.), зап. В. А. Шилкин, 2014 г.
- ЗНС — Зуборева Н. С., 1941 г.р., с. Верхнепогромное (Средн.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.
- ИТГ — Иванова Т. Г., 1953 г.р., хут. Тормосин (Черн.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.
- КЕИ — Кошелева Е. И., 1969 г.р., хут. Берёзовка 2-я (Нов.), зап. В. А. Шилкин, 2024 г.
- КМЕ — Колганова М. Е., 1940 г.р., с. Большой Морец (Елан.), зап. В. А. Шилкин, Н. В. Скунцев, 2023 г.
- КМФ — Кобозева М. Ф., 1927 г.р., пос. Калинина (Средн.), зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
- ЛЗП — Лапина З. П., 1937 г.р., хут. Скудры (Средн.), зап. В. А. Шилкин, 2008 г.
- ЛЛВ — Луценко Л. В., 1946 г.р., с. Луговая Пролейка (Бык.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2025 г.
- ЛМИ — Лобакин М. И., 1959 г.р., хут. Стариковский (Сур.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.
- ЛНН — Логвиненко Н. Н., 1946 г.р., пос. Панфилово (Нов.), зап. В. А. Шилкин, Н. В. Скунцев, 2024 г.
- МВВ — Макарова В. В., 1948 г.р., ст. Слащёвская (Кум.), зап. В. А. Шилкин, 2015 г.
- ММИ — Мирошникова М. И., 1912 г.р., с. Дороши (Кот.), зап. М. В. Цибарт, 1997 г.

МТМ — Молодцова Т. М., 1925 г.р., с. Крайшево (Елан.), зап. С. Ю. Пальгов, 1995 г.

ОВА — Орлова В. А., 1939 г.р., с. Липовка (Ольх.), зап. В. А. Шилкин, 2024 г.

ПАМ — Панкова А. М., 1950 г.р., с. Луговая Пролетка (Бык.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.

ПВИ — Потапов В. И., 1936 г.р., ст. Глазуновская (Кум.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2025 г.

ПЕИ — Пищеркова Е. И., 1966 г.р., хут. Красноталовский (Елан.), зап. В. А. Шилкин, 2023 г.

РВП — Рыжикова В. П., 1938 г.р., хут. Саловский (Ольх.), зап. В. А. Шилкин, 2024 г.

СЕН — Самохвалова Е. Н., 1966 г.р., хут. Верхнечирский (Сур.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.

СЛЛ — Салалыкина Л. Л., 1967 г.р., с. Романовка (Ольх.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.

СЛС — Сигаева Л. С., 1940 г.р., хут. Орлы (Мих.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2024 г.

СПГ — Саломатин П. Г., 1940 г.р., хут. Саломатин (Нов.), зап. Н. Н. Трухан, 1999 г.

ТЮИ — Турчонков Ю. И., 1948 г.р., хут. Новомаксимовский (Сур.), зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 2025 г.

ФАЯ — Федотова А. Я., 1929 г.р., хут. Горин (Дан.), зап. В. А. Шилкин, 2020 г.

ФГЯ — Филиппова Г. Я., 1938 г.р., хут. Горин (Дан.), зап. В. А. Шилкин, 2017 г.

ФСИ — Фокин С. И., 1953 г.р., хут. Челышевский (Нов.), зап. Н. В. Скунцев, 2024 г.

ХВП — Химандрин В. П., 1905 г.р., ст. Староаннинская (Нов.), зап. М. А. Рыбллова, 1988 г.

ШНП — Шурупов Н. П., 1980 г.р., ст. Глазуновская (Кум.), зап. В. А. Шилкин, 2025 г.

ЯНП — Яиков Н. П., 1962 г.р., хут. Ярыженский (Нов.), зап. В. А. Шилкин, 2024 г.

Сокращения названий районов Волгоградской области

Бык. — Быковский, **Дан.** — Даниловский, **Дуб.** — Дубовский, **Елан.** — Еланский, **Кам.** — Камышинский, **Кот.** — Котовский, **Кум.** — Кумылженский, **Лен.** — Ленинский, **Мих.** — Михайловский, **Нов.** — Новоаннинский, **Нех.** — Нехаевский, **Ольх.** — Ольховский, **Средн.** — Среднеахтубинский, **Сур.** — Сурувикинский, **Фрол.** — Фроловский, **Черн.** — Чернышковский.

Статья поступила в редакцию 23 января 2026 г.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Мария Владимировна Гаврилова,

кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

СТАТЬ УЖАСОМ ПОЛЯНКИ: КАК РОССИЙСКИЕ ДЕТИ ИГРАЛИ «В ПАНДЕМИЮ»

Аннотация. Статья посвящена подвижным детским играм, появившимся в период роста заболеваемости коронавирусом. Они рассматриваются как один из видов фольклорной реакции общества на актуальные события. Цель автора — выяснить, каковы особенности восприятия пандемии в России. Как показывает анализ материала, дети оценивали сложившуюся ситуацию пессимистически. Отражая общее ощущение беспомощности, они чаще всего выбирали для себя роль «коронавируса», пытаясь примкнуть к «злой», но сильной стороне, что позволяло им обрести иллюзию контроля над пугающими обстоятельствами.

Ключевые слова: детский фольклор, подвижные игры, коронавирус, пандемия, фольклорная реакция

Этология и поведенческая психология рассматривает игру как воспроизведение действий вне их прямых функций или, иными словами, перенесение их в необычный контекст — «остранение» (в терминах В. Б. Шкловского). Такое поведение — инстинктивный паттерн, наблюдаемый даже у младенцев [12] и довольно примитивных животных¹. Вместе с тем игры являются одним из видов культурной традиции, причем в этом качестве они бытуют не только в человеческих сообществах, но и у социальных животных [14. Р. 22–24]. Таким образом, игры представляют собой сплав инстинктивного поведения и коллективного творчества, осуществляемого в течение поколений.

В наибольшей степени это относится к так называемым символическим играм, отличительная особенность которых — наличие «повествовательного» сюжета. Такие игры наблюдаются и у людей, и у социальных животных

с высоким интеллектом, таких как хищники, приматы, слоны, киты и дельфины [14. Р. 24]. У животных источником материала для разыгрываемых «историй» становятся события из реальной жизни — охота, погоня, борьба и т.д. Однако жизненная ситуация при этом предстает не такой, какова она на самом деле. Так, изображая в игре погоню или охоту, животное не воспроизводит реальную последовательность действий, а выделяет из ситуации определенные фрагменты, переставляя их в необычном порядке. Сами движения при этом тоже трансформируются — многократно повторяются, преувеличиваются или редуцируются [9. Р. 505–508].

Игры людей (в частности, детей) имитируют действительность в еще меньшей степени. В качестве материала для их создания используется жизненный опыт, но большая часть элементов реальной ситуации из игрового действия выпадает, а оставшиеся преобразуются, порой весьма причудливым

образом. В игре «в светофор», казалось бы, изображается переход проезжей части. Однако действия игроков инвертированы: не светофор подает сигналы пешеходам, а, наоборот, они показывают ему цвета на своей одежде, чтобы получить разрешение пройти. Тех, у кого нет нужного цвета, «светофор» догоняет. И так далее.

Таким образом, символические игры не столько имитируют реальные события, сколько создают их модели. Жизненный материал при этом преобразуется: игроки вычленили из моделируемой ситуации элемент, который кажется им самым важным (переход улицы и показывание цветов), и превращают это в ядро игрового сюжета. Участники игры переводят то, что их заинтересовало, на язык простых действий и адаптируют под свои потребности (в данном случае — побегать) и возможности. Внутри игрового сюжета игроки выбирают для себя определенные роли и начинают действовать от имени одной из заинтересованных сторон, в том числе той, которую они в реальности занимать не могут (светофоры не бегают за людьми). Делая все это, игроки исследуют моделируемую ситуацию, дают ей оценку и своего рода комментарий: светофор контролирует движение и наказывает тех, кто не соблюдает правила.

Материалом для игр часто становятся события, вызывающие сильные эмоции. Это могут быть происшествя из личной жизни (изменения в семье, посещение необычных мест, просмотр кино и т.п.) или нечто важное для всего общества (война, катастрофа, уличные беспорядки и т.п.). Если же ситуация беспокоит всех сразу и лично каждого, символические игры на этот сюжет с большой вероятностью возникнут и будут очень популярны, став одним из видов фольклорной реакции на актуальные события.

Именно таким событием в 2019–2021 гг. стала пандемия коронавируса. Когда болезнь начала распространяться, в медиа появилось множество сообщений о детских (и не только детских) играх «в коронавирус». По мере схода пандемии на нет они исчезли, но в период их наиболее активной циркуляции (с весны по осень 2021 г.) мне удалось собрать корпус текстов с описаниями таких игр. Моя база данных состоит из 155 единиц, источниками материала для нее стали посты в социальных сетях², статьи в СМИ, а также личные сообщения от знакомых. В цитируемых текстах сохранены орфография и пунктуация авторов.

В этой заметке я проанализирую имеющийся у меня материал с точки зрения того, как игры «в коронавирус» моделировали события пандемии и что это говорит о характере реакции российского общества на стресс.

Зафиксированные мной игры распадаются на две неравные группы: 85 игр обладают формализованными правилами, а 27 таких правил не имеют (являются «фантазийными»). В оставшихся случаях содержание игр не было описано. Сначала мы рассмотрим игры с правилами, а затем обратимся к фантазийным.

Главное, что бросается в глаза, — однообразие сюжетов игр с правилами. Подавляющее большинство относится к сюжетному типу I–1 (*борьба за смену роли*), который в данном случае представлен подтипами I–1в («догонялки», «сифа») и I–1е («ловля с присоединением»)³. Игр «в коронавирус» на сюжет I–1в в моей коллекции больше всего — 66 единиц базы (56 из них являются разновидностями «догонялок», 10 — «сифы»).

Вот краткое описание сюжета I–1в: водящий преследует остальных игроков, стараясь кого-нибудь схватить или осалить — дотронуться рукой (ногой), попасть брошенным предметом, ударить. В случае удачи водящий меняется с пойманным (осаленным) ролями. Проиллюстрирую этот сюжет «коронавирусными» играми из моей коллекции.

Забирая сына из детского сада (младшая группа), успела увидеть, во что играют дети, пока воспитатель занята передачей малышей родителям. И до сих пор в шоке. Дети играли в Ковид. Суть игры. Внезапно один из малышей кричит: «Я — Ковид!» Потом кидается в сторону ближайшего ребёнка, хватая его за руку и... артистично чихает на него! После чего тычет в него пальцем и орёт: «Ты — Ковид! Ты — Ковид». Второй с согласным криком «Я — Ковид», летит к следующему, хватая его за руку и... цикл замыкается (пост ВКонтакте, 03.11.2020).

В собранной мной базе имеется один взрослый вариант игры на тот же

сюжет. От детских его отличает то, что он пригоден для закрытого помещения и не предполагает бега.

С полей инфекционного отделения сообщают: Взрослые, серьезные люди, большие пневмонией и ангиной, в холле инфекционного отделения больницы играют в коронавирус: кого охреначили по спине свернутым морковкой полотенцем, тот коронавирус и должен заразить двоих. У мед. персонала истерика. У меня тоже) (пост на Facebook*, 16.03.2020).

Сюжет I–1е («ловля с присоединением») можно описать так: водящий ловит игроков; пойманные присоединяются к нему и помогают ловить оставшихся. Водящим в новом коне становится игрок, пойманный первым или последним. Такие игры в моей базе представлены 14 единицами. Приведу примеры.

Дети на площадке играют в «коронавирус». Выбирают одного «заражённого», он должен кого-то догнать и коснуться. Тогда «больных» уже двое, и они гонятся за «здоровыми». В итоге, все бегают за последним везунчиком. Результат игры вполне предсказуем... (пост на Facebook*, 15.03.2020).

Дети играют в «Заражение». Заражение Коронавирусом. Суть игры похожа на «Салочки», но отличается следующим: «вОда» догоняет игрока, дотрагивается и «заражает». Заражённый игрок тоже становится «вОдой», и теперь они вместе гонятся за остальными. В следующий раз заражённых станет 4, затем 8 и так, пока не «заразят» всех игроков (пост на Facebook*, 13.06.2020).

Таким образом, сюжет большинства игр составляет «история» о том, как коронавирус преследует людей, часто с фатальным финалом. О чем это нам говорит?

Материалом для популярных игр становятся события, которые не только привлекли внимание игроков своей необычностью и вызвали эмоции, но и оказались пригодными для адаптации под одну из уже бытующих в культуре сюжетных схем. В «коронавирусных» играх, как и во многих других, такой схемой стало «преследование» — простейший из игровых сюжетов. Известно множество вариантов реализации этого сюжета с использованием самого разнообразного жизненного материала. Например, в играх, записанных в XIX в., роль водящего называется «мертвец», «покойник», «русалка», «колдун» и т.п., то есть эти игры моделируют сюжеты быличек. В конце XX — начале XXI в. в играх преследования в той же роли фигурируют персонажи из фильмов ужасов и криминальной хроники: «вампир», «зомби», «маньяк» и т.п. В сю-

жетную схему «преследования» может быть помещено и актуальное социополитическое содержание. Так, на рубеже XIX–XX вв. были зафиксированы игры «в черкесов», «Шамиля» [7. С. 159–161], «в черносотенцев и бунтовщиков»⁴ и т.п. Описывая в соцсетях игры «в коронавирус», взрослые вспоминали похожие игры из собственного опыта («в лихорадку Эбола», «в терроризм», «в Мосгаз» и т.п.).

Несколько поколений детей играли в войну. Останется ли новая игра эпизодом, или приживется? (пост на Facebook*, 13.06.2020).

При включении актуального содержания в игру по этим правилам важно, кто выступит в роли агрессора, а кто в роли жертвы. Здесь возможны разные варианты. В большинстве «пандемийных» игр преследователем становится коронавирус. Когда традиционный сюжет используется в игре на злобу дня, он тянет за собой шлейф культурных смыслов⁵. В данном случае коронавирус изображается как демон, что соответствует широко распространенным мифологическим представлениям о болезнях как об особых персонажах. Игровой сюжет, в котором роль водящего передается через касание, вообще очень предрасполагает к включению в него образов заразных болезней⁶. В одной из традиционных игр преследования действует «сифа / сифак» (сифилис). Ту же ситуацию мы видим в игре «в радиацию»: «Бегает по палатам друг за другом и кричат: “Я — радиация! Я — радиация!”» [1. С. 95]. В игре «прививка оспы»⁷, искусственно сконструированной советскими педагогами в 1920-е гг., реализована та же сюжетная модель. Правда, в этом случае «зараза» оказывается целительной.

В большинстве собранных мной игр (в 75 случаях) победителем оказывается именно коронавирус, что отражает ощущение беспомощности, охватившее общество в период массового появления «пандемийных» игр [подробнее об этом см. в: 2].

Мы... в «Панику» играли. — это как? — просто бегали туда-сюда по двору и кричали: «ааа, коронавирус, мы все умрем» (пост на Facebook*, 13.03.2020).

В праздники на детских площадках было весело. Я сидел на лавочке, сын забирался на горки-трансформеры в Теплом стане, а потом я наблюдал, как дети играют в «коронавирус». Суть игры: Выбирается один ведущий, коронавирус. Он бежит за другими игроками и пытается их осалить. Те, кого он осалил — заражены и должны надеть капюшон (шапку/что попадет под руку). Когда все игроки будут в капюшонах,

коронавирус забирается на возвышение и кричит: «эпидемия». (...) А также после «эпидемии» — «показательный расстрел» (пост в Livejournal, 25.02.2020).

При этом роль «коронавируса» для игроков наиболее престижна и желанна.

На лужайке играли дети. Вот оттуда, из детской части и раздались истошные крики «Коронавирус!» (...) Один — водящий, он же пресловутый «коронавирус» должен был догнать и осалить своих камарадов. Если справится со всеми, то он — чемпион! (...) Интересным показалось то, что все участники действия боролись за право быть страшным «коронавирусом»! Каждый хотел стать ужасом полянки! (пост на Facebook*, 30.04.2020).

Почему это так? В играх преследования водящий, как правило, изображает «другого» — животное, демона, этнического или социального чужака. В отличие от командных игр, в играх преследования соотношение сил неравное: условия предполагают ущербность одной стороны по сравнению с другой [подробнее см.: 5. С. 133–137]. Роль чужака может быть престижной (правила игры дают водящему преимущество) или, наоборот, неприятной (водящий выполняет трудные, иногда унижительные задачи, подвергается ударам и т.п.) — это зависит от того, как игроки оценивают могущество «прототипа». Если игроки считают изображаемого чужака сильным, он доминирует в игре и побеждает, а если слабым, символическими агрессорами по отношению к нему становятся они сами. Стремление выступить в роли игрового «злодея» — в данном случае коронавируса, — скорее всего, вызвано желанием игрока присоединиться к более сильной стороне, чтобы приобрести символический контроль над пугающей ситуацией. Следуя той же логике, участники одной из игр реализуют конспирологический сюжет, который циркулировал в тот же период.

Пока в оффлайне кипят страсти, дети играют в коронавирус. Берут друг у друга «кровь», выращивают бактерии и завоевывают мир (пост на Facebook*, 19.03.2020).

Изображение коронавируса как сильного демона — не единственно возможный способ распределения ролей. Коронавирус может быть не агентом, а обстоятельством: в этом случае в роли преследователя оказывается кто-то другой. В пяти зафиксированных мной играх реализуется сюжет I–3е («уголки»)⁸. Суть его такова: между всеми игроками, кроме водящего, распределяются места. Игроки по очереди меняются местами, а водящий старает-

ся опередить кого-нибудь из игроков и занять чужое место. Оставшийся без места игрок становится водящим.

Дети во дворе игру придумали. Называется Самоизоляция. Делятся на команды, рисуют квадраты. Каждый квадрат — самоизоляция. В одном квадрате не более трех человек. Еще одна команда — полиция. Цель — добежать от одной самоизоляции в другую и не пойматься полицией. Если в самоизоляции больше трёх человек, штрафуют. Считалкой выбирают лишнего и сажают на лавочку. Видимо, это карантин у них. И еще человек может спастись, крикнув при перебежке: «конституция». Когда видят, что швах и поймают. Если успел, то полиция не трогает. Залип, смотрел минут 40. Самое классное, когда один фантазёр пришел в игру и заорал: «Я заражённый!» И начал носиться за полицией. Внёс сумятицу в игру (пост на Facebook*, 01.07.2020).

Если в предыдущих примерах в роли демонического преследователя выступает коронавирус, то здесь «злодеем» оказывается полиция⁹. Такое же распределение ролей мы встречаем в 11 единицах базы, в некоторых из них реализован сюжет I–1в («догонялки»).

Дети за окном играют «в коронавирус». Самый ходовой сценарий у них — одни бегут без маски, а другие их ловят и штрафуют (пост ВКонтакте, 10.05.2020).

Интересно, что в финале игры «в самоизоляцию» правила внезапно меняются: происходит вторжение «зараженного», сюжет игры из I–3е превращается в I–1в. Это говорит о том, что игроки воспринимают коронавирус как более сильного, чем полиция, агента. Он оказывается и более могущественным, чем врач.

Дети вместо салок играют в коронавирус. Присутствуют: собственно пациенты-коронавирус-врач и девочка, громким голосом объявляющая: «5/3/7 м. дистанции!» Это, видимо, здравоохранение, определяющее, на каком расстоянии передается зараза. И она запрещает лечить больше двух раз) (пост в Twitter, 02.08.2020).

В моей коллекции есть игры без «панического» и «злодейского» содержания. В них изображается быт на карантине: работа «на удаленке», соблюдение правил личной гигиены, лечение и т.п.

Мальчики, как всегда, стайкой бегали друг за другом с пистолетами. Но сегодня я услышала не стандартное: «Стоя! Стреляю!», я услышала: «Стойте, вам нужно померять температуру». Они мерили температуру пистолетами... (пост ВКонтакте, 19.09.2020).

Дочь подруги (скоро 5) играет в «я работаю на удаленке». (...) ...ставит мольберт, прикрепляет листок, ставит ноутбук и начинает вести занятие, мол, там у нее ученики. Объясняет, как рисовать, если кто в комнату заглядывает, она говорит: «Работаю на удаленке. Закройте дверь, ведите себя там тихо» (личное сообщение, 15.11.2020).

Однако такие примеры составляют меньшинство¹⁰. Чем это можно объяснить? Большинство «добрых» игр из моей базы не имели формализованных правил. В них играли дома, а не на детской площадке, они не предполагали активного движения и, самое главное, коллективного участия. В таких условиях традиционные сюжеты мало пригодны для разыгрывания. Кроме того, фантазийные игры представляют собой продукты индивидуального, а не коллективного творчества, поэтому в них личный взгляд игрока на сложившуюся ситуацию превалирует над общественным. Создатель такой игры может быть настроен менее пессимистично, чем окружающие: так, в 13 из 24 фантазийных игр, изображающих борьбу с коронавирусом, побеждает человек. Кроме того, участники групповых игр действуют по общим правилам, и это снимает с каждого из них ответственность за выбор «стороны зла». Именно поэтому, на мой взгляд, в коллективных играх с формализованными правилами чаще побеждает коронавирус (в 64 случаях из 75), и дети охотнее играют роль «злодея» (в 66 из 70 случаев), в то время как в фантазийных играх ребенок чаще представляет себя на «стороне добра» (в 16 случаях из 26) и приобретает контроль над ситуацией, выполняя роль «благодетеля».

Рассказала студентка. Весной она наблюдала, как играют два брата (около 5 и 8 лет) — дети соседей по деревне. Семья выехала на самоизоляцию из Москвы в Можайский район. Инициатор — старший. Он изображал ученого, который пытается изобрести вирус, который бы «выбил» коронавирус. Младший пытался его уговорить создать волшебное животное какое-нибудь, типа единорога, а старший злился и говорил, что единорогов не бывает, и что не время заниматься всякими несуществующими животными, и что он не понимает, что это наука, а наука должна изобрести вирус против коронавируса (личное сообщение, 19.10.2020).

[Мальчик] ...борется с Коронавирусом (как со злодеем), у него меч картонный и все такое, попутно рассказывает всякие истории о своих похождениях, что будет, когда победит его (друг придет из Москвы), ещё предостерегает ходить за угол, где идёт дорожка, в ту сторону, где забрали из одного дома в больницу с ним («ты туда не ходи, там живёт коронавирус») (личное сообщение, 24.05.2020).

Как мы видим, игры «в коронавирус» позволили детям выразить эмоции, связанные с распространением вируса и локдауном, — как личные, так и общие. Эмоции были преобразованы в действия, помогающие вернуть символическую власть над жизненными обстоятельствами. В фантазийных играх, отражающих личное отношение к ситуации, игроки старались занять сторону добрых и ответственных и агентов. Если же дети использовали традиционные игровые сюжеты, они достигали ощущения контроля над ситуацией, присоединяясь к могущественной, но «злой» стороне. Групповые игры на традиционные сюжеты больше соответствуют коллективным представлениям — значит, в первое полугодие пандемии отношение российского общества к угрозе было пессимистическим и в нем преобладало недоверие к власти и медицине, что также показывают и исследования «фейклора» — слухов, конспирологических теорий и псевдомедицинских советов в Интернете [см.: 2; 4].

Примечания

¹ Например, у грызунов: в ходе лабораторного исследования крыс удалось обучить игре в «прятки». Интересно, что по мере освоения навыка животным даже не требовалось вознаграждение — игра им нравилась [13].

² База данных была собрана с помощью системы мониторинга и анализа СМИ и соцсетей «Медиалогия», дата запроса — 1.12.2020; 56 текстов были опубликованы в Facebook* (принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией на территории РФ); 47 — во ВКонтакте; 15 — в Twitter; 14 — в Instagram* (принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией на территории РФ). Здесь и далее запрещенные в России организации и лица, внесенные в реестр иноагентов, обозначаются звездочкой (*).

³ См. сюжетную классификацию игр с формализованными правилами в: 5. С. 93–122.

⁴ «Все дети разделялись на две партии. В одну отбирались более рослые и здоровые с палками и палками — это «черная сотня». В другую более мелкие и слабосильные, без всякого вооружения; иногда здесь встречались и девочки. Эту партию звали «бунтовщики», «студенты и курсистки» и пр. Затем обе партии расходились по обе стороны церкви и шли одна навстречу другой. «Черная сотня» шла с пением «Боже, царя храни!» или «Спаси, Господи, люди твоя»... «Бунтовщики» пели: «Вставай, подымайся, рабочий народ!»... и пр. Обе партии сталкивались, и начиналась свалка. В конце концов «черная сотня» брала верх, «бунтовщики» разбежались.

Тогда выскакивала партия «казаков» и хлестала убежавших; часть «бунтовщиков» захватывалась в плен и отводилась в кутузку. Так забавляются дети в Петербурге» [3].

⁵ В 2021 г. в Испании в ходе эксперимента дети, не знакомые с сюжетом старинной европейской игры «прикованный медведь» (напоминающей русскую игру «ветчина» (тип I–3: *борьба за собственность*)), легко угадывали его суть, наблюдая за действием [10]. При этом дети адаптировали игровой сюжет под современные реалии, давая ролям имена персонажей массовой культуры. Согласно выводу авторов исследования, смысл игрового сюжета понятен детям без объяснений, поскольку для его дешифровки достаточно, чтобы ребенок социализировался в определенной культуре. В «пандемийных» играх та же мыслительная операция была проделана в обратном направлении.

⁶ Согласно массовым представлениям, английская игра *Ring around Rosie* отсылает к эпидемии чумы [8].

⁷ «В двух шагах от поперечных границ площадки проводятся линии, за которыми расположены деревни. Пространство между деревнями изображает поле, посередине которого стоит школа. Один из ребят выбирается врачом, который приехал в деревенскую школу, чтобы привить оспу всем ребятам в обеих деревнях. Все ребята собрались в одной из деревень у околицы и смотрят в поле. Врач, стоя посреди, лицом к ребятам, зовет их: «Ребята, оспу прививать». Ребята дружно отвечают: «Не хотим» и мчатся в другую деревню через все поле. Врачу приходится насильно прививать им оспу, а потому он их догоняет и салит. Осаленный, т.е. с привитой оспой, делается помощником врача и встает позади него. Доктор, обернувшись к ребятам, снова зовет их на прививку. Помощник, раскрыв руки, мешает пробегать ребятам поле, а доктор их салит. Осаленные берутся за руки с помощником, образуя цепь, которая стоит как раз посреди поля, лицом как раз к той деревне, в которой в данный момент собрались ребята. (...) Игра кончается, когда в обеих деревнях не останется ни одного с непривитой оспой» [6. С. 22–23].

⁸ Тип I–3 (*борьба за собственность*).

⁹ Это показывает недоверие общества к власти, характерное для первого года пандемии [подробнее об этом см.: 2]. Похожая картина наблюдалась на детских площадках в Великобритании. Обозреватель новостного интернет-ресурса *Mirror* с ужасом описывал игру в «нарушение прав человека», в ходе которой один из детей выбирался на роль «зараженного» и отправлялся в «изоляция» до конца обеденного перерыва [11].

¹⁰ Впрочем, их доля в моей коллекции может не отражать их реальное

количество. Дело может быть и в том, что «мирные» игры привлекали меньше внимания.

Литература

1. Алексеевич С. А. Чернобыльская молитва. Хроника будущего «WebKniga», 1997.
2. Архипова А. С., Радченко Д. А., Козлова И. В., Пейгин Б. С., Гаврилова М. В., Петров Н. В. Пути российской инфодемии: от WhatsApp до Следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6. С. 231–265. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778>.
3. В-в Н. Игры детей на острове Сахалин и в С.-Петербурге // Живая старина. 1906. Вып. 1. Отд. 5. С. 13.
4. Гаврилова М. В. Водка, сода и чеснок: народные лекарства от страха // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 224–260.
5. Гаврилова М. В. Поэтика традиционных восточнославянских игр. М., 2018.
6. Игры школьников в деревне: Пособие для руководителей групп. М., 1927.
7. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). М., 1895.
8. Eberle S. COVID Tag and Other Games: Children Defy Disaster with Play // Kidspirit. 28.07.2020. URL: https://www.kidspiritonline.com/magazine/fun-and-creativity/covid-tag-and-other-games-children-defy-disaster-with-play/?fbclid=IwAR061uQcOu_zXQlcm-k5559CUM4ZWdFZuSc4ZxBbkAez8aU-3qLjixIqgSs.
9. Fagen R. Animal play behavior. New York, 1981.
10. García-Monge A., Rodríguez-Navarro H., Bore-García D. New Images for Old Symbols: Meanings That Children Give to a Traditional Game // Front. Psychol. 2021. Vol. 12. 11 May. DOI:10.3389/fpsyg.2021.676590.
11. Jolly B. Warnings as 'coronavirus game' sweeps UK playgrounds seeing children 'banish friends' // Mirror. 02 Mar 2020. URL: https://docs.google.com/document/d/1XRSSspwsmqAx2ZXLfmKuN_YDGeiD1fz/edit.
12. Piaget J. Play, dreams and imitation in childhood. New York, 1951.
13. Reinhold A. S. et al. Behavioral and neural correlates of hide-and-seek in rats // Science. 2019. Т. 365. № 6458. P. 1180–1183.
14. Sutton-Smith B. The Ambiguity of Play. Cambridge (Massachusetts); L. (England), 2001.

Статья поступила в редакцию 7 ноября 2025 г.

Анна Феликсовна Литвина,

кандидат филологических наук,

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Москва)

Федор Борисович Успенский,

чл.-кор. РАН,

Институт русского языка имени В. В. Виноградова (Москва)

КОНИ И ЛЮДИ В ЗАВЕЩАНИИ КНЯЗЯ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО (заметки на полях)

Аннотация. В статье рассматриваются наиболее яркие стороны завещания знаменитого полководца Дмитрия Михайловича Пожарского. Авторы обращают внимание на два христианских имени князя и на необычную судьбу его второй жены, княгини Феодоры Андреевны. Одной из центральных тем статьи является загадка, связанная с лошадами, принадлежавшими князю Пожарскому. В работе также обсуждается особый язык завещаний второй половины XVI — середины XVII столетия и нетривиальное использование терминологии родства в эту эпоху.

Ключевые слова: историческая ономастика, светская христианская двуименность, Московская Русь первой половины XVII в., князья Пожарские и Голицыны, гипонимы

Завещания (духовные грамоты или духовные) второй половины XVI — первой половины XVII столетия — это кладёз неожиданных сюжетов из самых разных областей. Данный тип документа, как никакой другой деловой текст, оказывается весьма чувствителен к грядущим и происходящим переменам — и в области словесности, и в сфере еще более широкой, в представлениях человека о себе и о мире. Подобная чувствительность отнюдь не случайна: самый жанр духовной грамоты таков, что завещатель предстает здесь в двух ипостасях — раба Божьего и рачительного хозяйствующего субъекта, так что временами — и интересующий нас период именно таков! — на пересечении двух этих ипостасей создается пространство для эготекста, или, говоря попросту, возможность оценить свой земной жизненный путь, а заодно поговорить о нем, о собственных симпатиях и антипатиях, персональных воспоминаниях и опасениях. Свежее и индивидуальное заключается здесь в рамки традиционных формул, подстраивает их под себя, но и само под них неизбежно подстраивается.

Духовная знаменитого полководца Дмитрия Михайловича Пожарского довольно поздний, но при этом весьма выразительный образчик документа такого сорта. Написана она не ранее 1641 г., вероятно, совсем незадолго до кончины князя; умер же он 20 апреля 1642 г. В свое время документ обнаружил в недрах Российского государственного архива древних актов А. В. Антонов, а опубликовал Ю. М. Эскин [7], снабдив обширным комментарием, где отметил множество его замечательных особенностей. Однако со времен этой публикации

минуло уже четверть века, так что у нас, естественным образом, появилась возможность взглянуть на некоторые из высказанных тогда соображений под другим углом, некоторые дополнить, а в иных случаях рассмотреть что-то новое, присущее именно завещаниям этого переходного времени.

ЛЮДИ И ИМЕНА

С первых строк бросается в глаза, что у князя Пожарского было два христианских имени — он был не только Дмитрием, но и Космой, что, строго говоря, легко можно было бы установить и без завещания. Оба эти мирских имени довольно широко представлены во вкладных книгах, там же присутствует дата рождения князя, совпадающая с его именинами, кои приходится на 1 ноября, на память врачей безмездников свв. Космы и Дамиана:

Того же дни <1 ноября> кормити по боярине по Козме, прозвище князь Дмитрии Михайловиче Пожарском, на тот день рождение его, колачи, рыба, квас сычен [8. С. 21].

Иными словами, нарекли Дмитрия / Косму самым что ни на есть традиционным для допетровской Руси образом: крестильное имя дали в честь одного из святых, чья память празднуется прямо в день его появления на свет, а второе — публичное, под которым ему предстояло существовать и в бытовом обиходе, и в официально-публичной среде, — отыскивали в календарных окрестностях этой даты. Память св. Димитрия Солунского, одного из самых популярных на Руси святых, отмечается 26 октября — по нему-то князь Пожарский и получил свое второе именование¹.

В нашей духовной эта картина двуименности представлена особенно эффектно, она открывает текст и сразу же задает его пресловутую двуприродность. Перед нами, с одной стороны, человек прославленный и небедный, муж, брат и отец, боярин Дмитрий Михайлович Пожарский, а с другой — смиренный христианин, готовый предстать перед Судией, раб Божий Косма.

Во имя Отца и Сына и Свя[та]го Духа. С еяз, раб Божий многогрешный боярин князь Козма [проз] вище князь Дмитрей Михайлович Пожарской, пишу [си]ю духовную своим целым умом и разумом, кому мне что дати и на ком мне что взяти [7. С. 150]².

Весьма характерно, что княжеский титул в этой начальной части нарочито употребляется дважды: он присовокупляется к публичному именованию («прозвищу») *Дмитрий*, что вполне ожидаемо, но повторяется еще раз и при имени крестильном (*Косма*). Сама по себе это очень выразительная черта русской антропонимической практики: человек в своей церковной жизни в миру остается *князем*, и даже если ему случится принять монашеский постриг, упоминание княжеского достоинства, как правило, никуда не девается, не говоря о том, что оно остается и в посмертном поминовении, задаваемом синодиками. Можно сказать, что наш завещатель в своей духовной стремится оговорить наперед, как его следует поминать после кончины — в ту пору, когда у него уже не будет возможности проследить за правильностью своего именованья.

Израдное же количество антропонимических недоразумений, накопившихся в историографии, обусловлены двумя очевидными обстоятельствами: во-первых, забвением того факта, что у многих людей в миру в ту пору бывало по два христианских имени, а во-вторых, совпадением крестильного имени князя с единственным именем его соратника — Кузьмы Минина.

Очевидным образом такое совпадение не могло не породить целого ряда утверждений, часть из которых попросту ошибочны, а некоторые — совершенно здравы и логичны, но все равно, по-видимому, неверны. Едва ли не самое характерное из них (и, к сожалению, отнюдь не исчезнувшее ни из научной, ни из научно-популярной литературы даже после публикаций Ю. М. Эскина, где светская двуименность князя определена совершенно правильно) заключается в том, что Пожарский принял схиму с именем *Косма* в память о своем соратнике [см., например: 3. С. 38, примеч. 20; 5. С. 69; 10. С. 233]. Между тем схимы князь не

принимал вовсе — ни в течение жизни, ни на смертном одре, да и память соратников подобным образом почитать в ту эпоху было не принято. Монашеские имена для мужчин обыкновенно подбирались по созвучию с крестильными [см. подробнее: 11], так что, решишь Дмитрий / Косма постричься, он сделался бы *Кононом*, *Кондратием* или, скажем, *Константином*, а если бы его крестили *Дмитрием* — *Дионисием*, *Дометием* или *Давыдом*, но, повторимся, ничего подобного попросту не имело места.

Вообще говоря, незапланированное совпадение имен в русском средневековом обиходе играет, как ни странно, гораздо меньшую роль, чем хотелось бы антропологу: случаи, когда люди объединяются или бросаются помогать друг другу лишь на том основании, что они тезки, весьма редки. В свое время высказывалось предположение, что в XVI–XVII вв. выгодно было отмечать именины в один день с правящим государем или наследником престола, однако и по сию пору оно остается достаточно умозрительным: имеющиеся в нашем распоряжении сведения о церемониале празднования царских именин и сопутствующих им визитах и пожалованиях покамест не позволяют говорить о какой-либо выделенности государевых тезок. Символика тезоименитства, культ личных патрональных святых продолжают быть делом внутрисемейным — с их помощью прочерчивались линии преемственности между вновь появляющимися и умершими членами одного рода. Так, имена *Дмитрий*, *Федор*, *Иван* и *Михаил* воспроизводятся у Пожарских из поколения в поколение: сына нашего Пожарского, князя Федора Дмитриевича, со всей очевидностью, нарекли в честь прадеда, Федора Ивановича, да и *Дмитрий Михайлович* в этом роду был не один. Повтор имен порой мог свидетельствовать и о единстве одновременно живущих родственников, но никак не об их общности с кем-то, для семьи чуждым.

Двусторонняя икона с изображением Димитрия Солунского на одной стороне и св. Космы на другой, принадлежавшая князю Пожарскому, вопреки расхожему мнению к Кузьме Минину тоже отношения не имеет, что совершенно справедливо было отмечено Ю. М. Эскиным [7. С. 144]. Зато замысел ее являет собой весьма выразительную приметку эпохи: на рубеже XVI–XVII вв. знать начинает открыто и последовательно подражать прежним двуименным государям и все чаще стремится продемонстрировать внимание к обоим соименным святым одновременно. В самом деле, наречение ребенка двумя христианскими именами позволяло ему обрести сразу

двух небесных покровителей, но долгое время фигура одного из них — тезки по имени публичному — оставалась как бы в тени того, в чье имя человек был крещен. На день памяти святого по крестильному имени устраивались поминальные и задравные службы и корма в монастырях, к этому дню приурочивались именные торжества, к нему же порой подгадывались разнообразные важные события в жизни конкретного лица, появление именно этого небесного тезки можно ожидать на иконе, заказанной обладателем двух христианских имен. В XVI в. ситуация начинает меняться в правящем доме — Василий / Гавриил III и его окружение тщательно поддерживают равенство в почитании Василия Парийского и архангела Гавриила, так что отдаленным потомкам нелегко бывает разобраться, в честь кого, собственно, из этих святых великий князь был крещен. К концу же столетия принцип равного почитания двух своих небесных тезок был подхвачен людьми наиболее могущественными и богатыми. Так, недруг и соперник Пожарского, князь Борис / Емельян Лыков, давал по себе задравные и поминальные корма и на память свв. Бориса и Глеба, и на день св. Емелиана Доростольского, который празднуется 18 июля³. Немудрено, что и наш князь Дмитрий / Косма в свое время пожелал приобщиться к такой практике и заказал икону с двумя своими небесными соименниками.

МАНИФЕСТАЦИЯ ПРИЯЗНИ К РОДСТВЕННИКАМ И СВОЙСТВЕННИКАМ

Очень выразительна система эпитетов, которыми Пожарский наделяет в завещании своих женщин-родственниц — «бедная», «горькая» и т.п. Все это имеет непосредственное отношение к языку завещаний как таковому, к их формульной и не вполне формульной образности и метафорике. Особенно интересными нам представляются здесь два явления: метафорическое употребление терминов родства и использование специальных устойчивых слов для изъяснения родственной симпатии.

Под экспрессивной метафорикой родства мы подразумеваем участвовавшие в эту эпоху случаи такого типа, когда князь Федор Иванович Хворостинин († 1608), к примеру, называет в завещании вдову своего старшего брата *невесткой*, кем она, собственно, ему и приходится, *сестрой*, что совершенно понятно с точки зрения общепринятого обычая и церковно-канонических представлений о свойстве, и, наконец, *матерью*, что отражает, разумеется, не фактическое положение дел, но некоторую дань сложившимся между ними индивидуальным семейным отношениям [см.: 6. С. 573].

Еще выразительнее, пожалуй, пример из завещания княгини Марии Ивановны Татевой (в монастыре — *Марфы*), написанного в 1595/96 г. К единственной своей дочери Анне княгиня обращается так:

А приказываю душу свою грешную свету своему государю Данилу Андреевичу да свету своему государыне матери и сестре, дочери своей княгини Анны Федоровне.

И еще отдельно говорит следующее:

Да покажи, государыня, милость, княгиня Анна Федоровна, — не я з тебя родила, ты меня родила... [1. С. 236. № 239].

Столь смелое словоупотребление даже побудило одного из исследователей суздальского Покровского монастыря, где обреталась Мария Татева (а потом и ее дочь), написать, что эти формулировки прямо свидетельствуют о психической болезни княгини, и выстроить целый сюжет о том, кто и как за ней там присматривал [см.: 4. С. 23, примеч. 96]. В таком случае, однако, следовало бы заодно признать безумным и князя Федора Хворостинина, да и целый ряд других авторов завещаний, называвших своих близких не в соответствии с буквальным значением терминов родства. Перед нами не что иное, как характерная особенность особой языковой и риторической стихии, которая прорывается в завещания этой эпохи. Она отразится и в частных письмах, в дальнейшем же законсервируется в фольклоре, прежде всего во всяких пословичных и прочих однофразовых речениях, вроде «мать без дочери — сирота».

По-своему замечательна и проявляющаяся в духовной грамоте Пожарского многофункциональность слова «государь». Сейчас с каждым годом прибывает число научной литературы, так или иначе связанной с его исторической семантикой, и на подобном фоне небезынтересно отметить, что, помимо всего прочего, в завещаниях интересующего нас периода это почти термин, обозначающий душеприказчика, того человека из родни, друзей или официальных лиц, кого завещатель видит в числе непосредственных исполнителей своей последней воли. Потому-то князь Пожарский в своей грамоте упоминает трех церковных иерархов, но только псковского архиепископа Левкия именует *государем*. Соответствующим образом он называет и прочих душеприказчиков — своих духовников, Симеона и Михаила, и боярина Ф. И. Шереметева.

Несколько иначе устроен трогательный эпитет «свет»: он, как и слово

«государь», присутствует и в частной переписке той эпохи, и в некоторых документах. Не неся на себе никакой официальной функции, «свет» служит для того, чтобы выделить в завещании каких-то особенно любимых родственников. У такого выделения может не быть никакой практической цели — так именуют и живых, и умерших, тех, кому уже невозможно ни завещать, ни поручить что бы то ни было. Князь Пожарский употребляет его по отношению к покойному сыну:

А тело мое мерзкое положить у Всемилостиваго Спаса в Суздале, в головах у света моего у князя Федора Дмитриевича [7. С. 152].

Формула «свет мой» продолжает жить в качестве обращения в фольклорных текстах, а вот из эпистолярного жанра постепенно вытесняется.

«ГОРЬКАЯ» И «НЕСЧАСТНАЯ» СУПРУГА ПОЖАРСКОГО

В завещании князя так или иначе упоминаются две жены Дмитрия Михайловича. Одна из них, Прасковья Варфоломеевна, скончалась еще в 1635 г. — ее заботливо сберегаемое движимое имущество должно после смерти отца перейти младшему сыну князя, Ивану. Другой же, княгине Феодоре, суждено было надолго пережить своего мужа. Ее участь, а вернее, та своеобразная типология женской судьбы, которая проглядывает за историей этой женщины, до обидного мало привлекавшей внимание исследователей, представляет немалый интерес. Она была второй женой князя и, став мачехой его детям, никаких новых наследников ему не родила, но не в этом довольно заурядном обстоятельстве кроется загадка, связанная со второй княгиней Пожарской.

Наша Феодора была дочерью Андрея Ивановича Скурихи, одного из князей Голицыных, чей жизненный путь представляется весьма нетривиальным даже на фоне той тревожной переменчивости, которая характерна для этого времени в целом. Князь Андрей был живейшим участником местных споров, но побеждал на этом поприще, кажется, реже, чем терпел поражение. В 1602 г., проиграв своему давнему сопернику, князю Т. Р. Трубецкому, он внезапно, «дивного притчею» (как выразился один из летописцев), постригся в монахи с именем *Дионисий*, оставив в миру жену и четверых детей, в числе которых была и Феодора. Поступок этот был совершенно экстраординарным, тем более что всем его отпрыскам в ту пору было далеко до совершеннолетия и жена прожила в миру еще долгие годы.

Сделавшись иноком, Андрей (Дионисий) Скуриха не был полностью

устранен из политической жизни, а вот в делах своего семейства, насколько мы можем судить по сохранившимся документам, большого участия не принимал. Зато именно благодаря ему и одному из его сыновей, Андрею / Алексею, род Голицыных не прервался и благополучно перешагнул в Новое время. Ни у родного брата Андрея Скурихи, ни у одного из его кузенов, куда более успешных, чем он сам, наследников мужского пола не было, и если бы не внуки Скурихи, семью ждала бы та же участь, что и множество знатных семейств, прекративших свое существование к середине XVII в.

На этом фоне тем более удивительны судьбы трех княжон Голицыных — нашей Феодоры Андреевны, ее родной сестры Ирины и, в еще большей степени, их сестры двоюродной, Евфросинии Ивановны. В самом деле, существует стереотипное представление, согласно которому в допетровской Руси у знатной девицы есть две дороги: в монастырь или замуж. В действительности же в начале XVII столетия мы видим целые соцветия судеб, этот стереотип опровергающих. Евфросиния Ивановна, единственная дочь своих родителей, прожила всю жизнь в девичестве, в монастырь не постригалась вовсе, после смерти родителей свободно распоряжалась неким родовым имуществом, давая богатые вклады по отцу и ссуживая ближайшей родне крупные суммы под заклад, пока не скончалась княжной в 1617 г.

Наша Феодора и ее родная сестра Ирина родились никак не позже 1603 г., когда их отец столь внезапно принял монашеский постриг. Между тем еще в 1635 г. обе они остаются девицами, получают наследство после родителей и одного из братьев, и лишь позже одна из них становится инокиней московского Вознесенского монастыря с именем *Александра*, а другая выходит замуж за овдовевшего князя Дмитрия / Косму Пожарского, который, по всей видимости, был старше ее покойного отца.

Иными словами, перед нами предстают образы трех «эмансипированных» княжон, всю молодость достаточно самостоятельно распоряжавшихся собственной судьбой и долгие годы не искавших ни брачного венца, ни монашеского покрывала. Насколько подобного рода типаж был нов для Руси? Сложился ли он лишь в эпоху Смуты или задолго до нее? Все эти вопросы еще ждут своего исследователя. Что же касается нашей Феодоры, то ей довелось пережить не только мужа, но и старшего пасынка, она будет опекать его дочь, которой приходилась, если так можно выразиться, бабкой-мачехой. Тесное взаимодействие неродных по крови бабушек и внуков — также

один из характерных сюжетов этой эпохи, когда отношения свойства между женщинами зачастую служили серьезным подспорьем в изменчивых политических обстоятельствах. С пасынками отношения Феодоры складывались хуже, многочисленные призывы к родственной любви, представленные в завещании Пожарского, отклика у его наследников, по-видимому, не нашли, и лишь смерть одного из них, Петра Дмитриевича, положила конец имущественному спору с мачехой. Не стало княгини Феодоры в 1651 г., а до тех пор она, как и полагается знатной вдове, усердно заботилась о поминании своего супруга, не забывая, впрочем, и о вкладах по самой себе.

Возвращаясь же к завещанию ее мужа, трудно не обратить внимание на две существеннейшие статьи расхода и дохода, о которых говорит князь. Он владел, а вернее, распоряжался множеством кабаков, которые тщательно распределял между своими наследниками, и такого рода указания сами по себе дают нам весьма интересный материал как в сфере экономической, так и в области культурной истории того времени. В самом деле, кабацкая торговля была делом государственным, так что князь и его наследники могли на тех или иных основаниях располагать доходами от них, но не были их владельцами в полном смысле слова. Однако, сколь бы ни был любопытен факт потомственного обладания такими правами, нас более занимает напрямую изложенное в духовной отношение князя к происхождению этих денег. Исследователи уже обращали внимание, что он не просто запрещал использовать их в качестве вклада на помин собственной души, но и специально отмечал, что даже долги, сделанные для этих благочестивых целей, нельзя возвращать из кабацких средств.

Между тем необходимость в займах для монастырских пожертвований была весьма насущной — Пожарский сообщает, что наличных денег у него попросту нет:

А животов моих, oprично лошадей да судов серебряных, денег лежащих нет ничего... [7. С. 152].

Не исключено, что подобной ситуационной дырой в бюджете Пожарский был обязан той страсти, которая вообще была распространена на Руси среди людей знатных, но у Дмитрия Михайловича достигала особенных размеров. Князь был «лошадником», и перечни многочисленных коней, раздаваемых наследникам, занимают в его завещании немалое место. Лошадей он обозначает по мастям, статьям и функциям, но при этом не называет их по именам. Так, жене до-

стаются «четыре санника гнедых, на чем ей ездить, да ей же восемь лошадей людских выбрать из всех новочистов да восемь кошевых мерин», а, скажем, младшему сыну Ивану «аргамак, что купил з государевой конюшни, да аргамак карей домашней, да конь солов, да мерин вороной, да иноходец бур домашней, да иноходец чюбар нагайской. Да кобылицы пурецкие, и лучинские, и медведевские, опрично тех, что отказаны в Спаской монастырь, всем пополам. А служивые лошади и молодые жеребята и новочиные все им же разделить пополам».

С конской кличкой мы сталкиваемся лишь в одном случае — в перечне лошадей, отдаваемых старшему сыну, Петру Дмитриевичу. Завещатель пишет здесь следующее:

Да князь Петра ж благословляю кубок большой, да братина большая чеканная, да стопа большая, да стопа серебряная ж меньшая, да стопа золоченая меньшая, да <...> золото по белой земле круги, да шуба нарядная камчатая червчатая на лисьих черевах. Да благословляю вотчины в Суздальском уезде селом с кабаком и с тамгою и с перевозом и с мельницею, что ему дано в вотчину из моего ж поместья, да и моя вотчина, что ис тех же Мытцких деревень взято ему. А что осталось в поместье завотчиною, и то ему ж, а князь Ивану о том не бити челом. Да ему ж в Нижегородском уезде у Балахны селцо Кубенцово с кабаком, и с тамгою, и с ухватом да на Балахне варница соленая быстрая. Да лошадей: аргамак гнел, жеребец гнел немецкой, да конь чюбар, да жеребец гнел Сопегин сын, да иноходец серый [7. С. 151].

Ю. М. Эскин комментирует эту необычную ономастическую ситуацию следующим образом: «можно предположить, что этот конь был подарен князю Казимиру Сапегой, сыном гетмана Яна Сапег, приехавшим с посольством в 1635 г.» [7. С. 145], и строит далее некое рассуждение об обмене посольскими дарами. Во-первых, в таком построении есть прямая ошибка, в более поздней работе замеченная и исправленная самим Ю. М. Эскиным [13. С. 236]: Леон Казимир Сапега, приехавший в Москву в 1635 г., не был сыном Яна Сапег, да и о его общении с князем Пожарским решительно ничего не известно, так что эффектность подобного объяснения сразу же заметно понижается. Что еще более существенно, при таком прочтении — «подарок сына некоего Сапег» — конструкция оказывается весьма странной синтаксически. Ведь когда нужно объяснить, что тот или иной конь был подарен или куплен у того или иного лица, наш завзятый лошадак, князь Пожарский, именно так и говорит: «жеребец гнел, что куплен у Матвея Сверчкова, да конь

рыж белгородской, да иноходец бур, что куплен в Переславле» [7. С. 152]. Перед нами, со всей очевидностью, имя собственное, кличка коня, который по каким-то причинам зовется *Сапегин сын*.

В относительно молодые годы князь Пожарский, как известно, много взаимодействовал с польским военачальником Яном Сапегой, тем самым, который был своеобразным олицетворением появления поляков на Руси в Смутное время. В памяти участников событий, а в определенной мере и всех их современников и ближайших потомков, его образ как нельзя лучше укладывается в стереотип «давний сильный враг» — чужой, но весьма хитрый, мощный и всем известный. *Сапега* же — имя нехристианское, так что никаких ограничений назвать так лошадь не существовало, а был, наоборот, прямой резон в таком качестве этот антропоним и использовать.

По сходным (хотя и не вполне тождественным) мотивам котов в конце 70-х гг. XX в. в СССР могли называть *Киссинджерами*, а в России 90-х рыжие собаки и кошки (особенно уличные) нередко становились *Чубайсами*. Аналогия с Киссинджером здесь может быть довольно близкой, потому что *Киссинджер* — это еще и звукоподражательное имя, оно попросту включает в себя тот звуковой комплекс, с помощью которого кота подзывают. *Сапега* (*Сопега*) же, помимо всего прочего, считывается как характеристика определенного коня, коль скоро он, к примеру, сопит больше прочих. Собственно, происхождение от глагола «сопеть, громко фыркать» — это одна из возможных этимологий самой фамилии *Сапега*, и в перспективе нашего сюжета даже не столь важно, истинная она или ложная с научной точки зрения, — существенно, скорее, что она прозрачная и напрашивающаяся, а потому легко становится народной.

С другой стороны, интересен и конкретный механизм имянаречения жеребца. Здесь возможны, по-видимому, два сценария. Во-первых, не исключено, что в коллекции Пожарского когда-то был конь, которого поименовали *Сапегой* «в честь» польского военачальника и по его жеребятным индивидуальным особенностям, а потом уж полученного от него жеребенка назовут *Сапегин сын* — со временем князь завещает его собственному сыну.

Или же с самого начала у коня была целостная кличка *Сапегин сын*, обладающая бранно-шутливыми ассоциациями (ср. *сукин сын*) и по отношению к Яну Петру Сапеге, и к коню, и к его личным особенностям? В контексте такой культурно-языковой игры с именами и свойствами трудно не вспомнить советскую загадку-анекдот: «Как зовут собаку Рейгана?»

Чтобы разобраться в мере предпочтительности одного из сценариев, хорошо бы переключиться, конечно, с исследований в сфере генеалогии людей на средневековые родословные коней и имянаречение домашних животных, однако здесь сохранившихся данных, к несчастью, куда меньше. Кое-что в нашем распоряжении все-таки есть: К. С. Худину и А. А. Богомазовой удалось по избранным источникам собрать предварительную (пока еще неопубликованную) базу данных лошадиных имен XVI–XVII вв., да и у авторов этих строк накопилась слегка дополняющая ее микроколлекция [ср. также: 2]. Из совокупности этих свидетельств выясняется, например, что бывает конь по имени *Хлюпа* (что в известном смысле составляет параллель к нашему *Сапеге*) и конь по имени *Родитель*, что тоже небезынтересно для сюжета с прозванием лошади Пожарского. Лошадям, как и людям, охотно дают птичьи имена (*Журавель* и *Орел*) и, что менее тривиально, в качестве конских кличек фигурируют названия насекомых — *Комар*, *Строка* и, возможно, *Коромысло*. Христианскими именами коней, вполне ожидаемо, практически не нарекают, но в качестве точечного исключения можно встретить кличку *Фролка*, что, вероятно, связано с восприятием свв. Флора и Лавра как покровителей лошадей.

Не менее любопытно, что в XVI–XVII вв. модели наречения охотничьих собак и ловчих птиц в большей степени схожи, тогда как «лошадиные» модели стоят особняком, но здесь предстоит еще немалая собирательская и интерпретационная работа.

Примечания

¹ Подробнее о традиции светской христианской двуименности и базовых параметрах ее бытования см., например, в: 12 (с указанием литературы).

² Здесь и далее выделение разрядкой в цитатах принадлежит авторам этой статьи.

³ Ср. показания Кормовой книги московского Новоспасского монастыря: «Тогож числа <18 июля> на память святого великомученика Емелиана иже во Амастриде. Корм задравный на именины боярина князя Бориса Михайловича Лыкова <...> Июля 24 дня память по князе Борисе Михайловиче. Тезоименитство его» [9. С. 24, 27].

Литература

1. Акты Покровского суздальского девичьего монастыря XVI — начала XVII века / сост. А. В. Антонов, А. В. Маштафаров. М., 2019. (Акты Российского государства. Т. III).

2. Богомазова А. А., Худин К. С. «Мерин бур, зовью Хлюпа»: лошадиные клички в документах монастырей Русского Севера // Лошади в мировой истории и культуре: тез. докл. и сообще-

ний Всерос. науч. конф. с междунар. участием / сост. А. И. Раздорский. СПб., 2024. С. 57–59.

3. Гуляницкий Н. Ф. Освободительные идеи Руси в образах памятников архитектуры XVI — первой половины XVII в. // Архитектурное наследство. Вып. XXXII: Композиционные приемы и традиции / под ред. О. Х. Халпахчыана. М., 1984. С. 32–46.

4. Давыдов М. И. Новые данные о сельничих суздальского Покровского девичьего монастыря в период Смутного времени // Вестник церковной истории. 2024. Т. 3/4 (75/76). С. 5–53.

5. Дадыкин А. В., Ерофеева В. И. Книги кириллической печати XVI–XVII веков в Научной библиотеке Московского университета: каталог. М., 2021.

6. Духовное завещание князя Ф. И. Хворостинина (1603) / публ. С. Д. Шереметева // Русский архив. 1896. Вып. 4. С. 571–575.

7. Завещание князя Дмитрия Пожарского / публ. подгот. Ю. М. Эскиным // Отечественная история. 2000. № 1. С. 143–157.

8. Исторические акты Ярославского Спасского монастыря / изд. И. А. Вахрамеевым. Т. 3: Выписи из писцовых и переписных книг. Дополнение: Книга Кормовая. М., 1896.

9. Кормовая книга Московского ставропигиального Новоспасского монастыря. М., 1903.

10. Лебединский И. Село Пурех, с его приходскими деревнями, балахнинск. уезда // Нижегородский сборник, издаваемый губернским статистическим комитетом /

под ред. А. С. Гациского. Т. II. Нижний Новгород, 1869. С. 217–258.

11. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Монашеское имя и феномен светской христианской двуименности в допетровской Руси // Средневековая Русь. Вып. 13 / отв. ред. А. А. Горский. М., 2018. С. 241–280.

12. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. «Се яз раб Божий...»: Многоименность как фактор и факт древнерусской культуры. СПб., 2020.

13. Эскин Ю. [М.] Опыт жизнеописания боярина князя Козьмы-Дмитрия Михайловича Пожарского // День народного единства. Биография праздника / авт.-сост. И. Л. Андреев, В. Н. Козляков, В. А. Токарев, Ю. М. Эскин. М., 2009. С. 119–280.

Статья поступила в редакцию 4 марта 2026 г.

Мария Владимировна Дегтеренко,

аспирантка, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ИМЯ МАТРЁНА В АРХАНГЕЛЬСКИХ ГОВОРАХ

Аннотация. Статья посвящена функционированию имени Матрёна в архангельских говорах. Личное имя Матрёна имеет довольно большое количество гипокористических вариантов, используется как матроним («отчество» по матери), в качестве кличек домашних животных, легко становится апеллятивом, обозначая женщину (девушку, девочку) вообще, распространяется на растения, предметы, используется в междометиях. Исследование основано на материалах Архангельского областного словаря и его богатейшей картотеки.

Ключевые слова: антропонимика, русский именослов, коннотативная лексика, архангельские говоры, русская диалектология

ИЗ ИСТОРИИ ИМЕНИ МАТРЁНА

Имя *Матрёна* представляет собой народную форму церковного крестильного имени *Матрона*, которое восходит к латинскому слову *mātrōna* — почтенная замужняя женщина [см.: 9. С. 154]. Русскоговорящими людьми это имя традиционно воспринимается как «просто-народное», преимущественно характерное для небогатых слоев населения, в дореволюционной России — для крестьянского сословия. Подтверждение этому можно найти в художественной литературе, например: «Звали ее Матреной-с. А девка она была простая, то есть, вы понимаете, крепостная, просто холопка-с» [11. С. 161]. А. С. Пушкин в поэме «Полтава» наделяет героиню именем Мария взамен реального имени Матрёна, поскольку с конца XVIII в. имя Матрёна перестало быть дворянским, а во времена Пушкина было уже исключительно крестьянским. В. Г. Короленко писал об этом так: «Героиню звали не Марией, как у Пушкина, а более вульгарным именем Матрены» [6. С. 52].

Имя Матрёна было довольно распространённым с XVIII в. [8. С. 86] вплоть до 30-х гг. XX в. В настоящее время оно ушло из активного употребления.

ИМЯ МАТРЁНА И ЕГО ГИПОКОРИСТИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ

Все приводимые записи сделаны в Архангельской области во время экспедиций по сбору материалов для Архангельского областного словаря [1]. Приводятся районы записи, а населённые пункты и имена информантов опущены. Примеры даются в орфографии с сохранением некоторых ярких особенностей речи носителей.

В архангельских говорах имя Матрёна сейчас воспринимается как старинное: *Матрёна* — старинно, давношню имё (Леш); *Всё эки имена-ти, старопрежны. Дарья, да Окулины, да Матрёшки* (Пин); *Матрёшка-от* — *ранешны-то имена* (Онеж).

Имя Матрёна часто фиксируется в архангельских говорах в полной форме: *Матрёна крестова мне бует, и по отцю крестова* (Прим); *Вот к Матрёны приезжали с мужем на саях* (Нянд). Имя сопровождается отчеством: *Матрёна-то Фёдоровна на работы жилки не сорвала* (Карг). Или прозвищем: *Матрёна там Береговая идёт* (Прим). Прозвище мотивировано местом проживания: *Матрёна Земцовска на Зуеве живёт* (Пин). Здесь прозвище дано по названию населё-

ного пункта — деревни Земцово того же района. В северных говорах достаточно частотным является «отчество» по матери (матроним) [3. С. 55–57], есть такие «отчества», по сути — прозвищные фамилии, и от имени Матрёна: *Матрёнин, Матрёнкин, Матрёнчи: Лида Матрёнина, Лида Симкина, Вера Полькина — по матерям. А Матрёнкин, дак мать звали Матрёнка. Мишка Матрёнкин — мать Матрёна. Вышла за Саньку Матрёнкина — по матери, Матрёнка была* (Усть); *Матрёнчи — это, знаешь, была у них бабушка Матрёна. Вот по Матрёне-то ево и звали, и вышло, что Матрёнчи* (Шенк).

Вариант *Матрона* (*Матронушка*) встретился только в упоминании популярной святой, блаженной слепой Матроны, и иконы с ее изображением: *Пётр да Хавронья вышита, Матрона* (Усть); *Матронушка — она помогает всем, Николай Чудотворец исцеляет лошадей, Пантелеймоний исцеляет от наркомании, пьяниц* (Леш).

Наиболее частотный вариант среди гипокористических (уменьшительных) вариантов имени — *Мотя*: *Дядя Проня, тётя Мотя* (Леш); *Мне соседы тут всё говорили — Мотя, поди ты в город в няньки* (Прим). Всего встретилось девять уменьшительных вариантов имени: *Мотя, Мотька, Мотря, Матрёнка, Матрёнушка, Матрёха, Матрёша, Матрёшка, Матрёшечка*.

Производное от *Моти* — *Мотька*: *Мотька у нас тут была старушка, помогала* (Шенк); *Маленько-то имя — Мотька* (Пин). Рядом с *Мотей* зафиксирована *Мотря* (Прим). Другие варианты: *Матрёха* — *она вредна была, эта Матрёна-то* (Пин); *Тётка-то Матрёнка умеет вязать всяки узоры* (Пин); *Мы с Матрёшей как-то розговаривали* (Онеж); *Вот Матрёша тожю сказыват* (Леш); *Матрёшечка, она старше у нас, и сестры-то старше* (Нянд); *И жена-то у него тожю умерла, Матрёнушка, дак она-то безвредна была* (Красн).

КОННОТАЦИИ, СВЯЗАННЫЕ С ИМЕНЕМ МАТРЁНА И ЕГО ВАРИАНТАМИ

Коннотации — регулярные дополнительные смыслы, которые присущи некоторым группам слов (названиям частей тела, терминам родства, названиям животных, личным именам и др.). На основе коннотаций могут развиваться новые значения. Имя Матрёна и его гипокористические варианты могут восприниматься не только как устаревшие, но и как смешные, нелепые: *Раньше Проха, Матрёха, Настаха, Параха — всё смешные имена были* (В-Т); *Ну, одичели ведь теперь называть-то Матрёхами-да! Как будто имён не было, Матрёхой!* (Вил).

Матрёна — деревенская баба. Такое негативное отношение к имени в современной деревне, возможно, связано именно с его коннотациями. Имя собственное Матрёна превратилось в нарицательное; *матрёной, матрёхой* можно назвать любую женщину, девушку, девочку: *Идут, являются матрёхи!* (Мез). В Словаре коннотативных собственных имен Е. С. Отин отмечал, что это имя способно передавать пренебрежительное отношение, чаще всего так называют 1) неаккуратную или неряшливо одетую женщину; иногда так насмешливо говорят о женщине или девушке в платке, завязанном под подбородком; 2) глупую, рассеянную женщину; 3) девушку, женщину вообще [7. С. 231]. В архангельских говорах возникает похожая картина: *Кто цео неладно сдѣлает, хоть и я, матрёхой называют. А это цево она не поставила, матрёха-то, кастрюлю-ту?* (Вил); *Что ты, матрёна, некрасиво ходишь?! Нашли глупых матрёх!* (Пин). Однако *матрёхой* оказывается и бойкая женщина: *Шустра, как матрёха, и духом не падают* (Вил).

Матрёшка. Особо следует сказать о варианте имени — о *матрёшке*. Появившаяся в конце XIX в. деревянная куклолка получила название от распространенного простонародного женского имени. Традиционная роспись *матрёшки* — это женщина (девушка, девочка) в сарафане и платке, а сама кукла-укладка стала одним из основных символов русского народного стиля. В Большом толковом словаре русского языка *матрёшке* как имени нарицательному дается следующее толкование: «Деревянная расписная кукла грушевидной формы, состоящая обычно из нескольких полых вложенных друг в друга кукол меньшего размера (как предмет народного промысла)» [2. С. 525].

Если в городской культуре слово *матрёшка* перестало ассоциироваться с именем *Матрёна*, то в деревенской культуре эта связь прослеживается. Именно поэтому, вероятно, *матрёхой* называют женщину в платке или сарафане, в яркой одежде или девочку с

косами — в городской культуре женские стрижки появились на несколько поколений раньше: *С девочками познакомились быстро, все такие матрёшки с косичками* (Вел). О городской девочке, повязавшей платок под подбородком, то есть «по-деревенски»: *Ой, матрёшка, лён колотить!* (Вил).

Еще одна коннотация связана с множественностью: из одной *матрёшки* можно достать от двух-трех до семи-восьми кукол меньшего размера. Поэтому *матрёшками* часто называют нескольких девочек (женщин): *Ещё несу альбом своих матрёшек. Ишь, каки сыбят матрёшки!* (Пин); *Ну как две матрёшки срядились сёдне* (Вел). О фотографии с доярками в платках: *Вот четыре нас матрёхи работало, да хорошо работали!* (Мез). Бригадир обращается к девушкам-работницам: «Эй, *матрёшки!*» — *дак матрёшки бегом!* (В-Т).

То есть чаще всего *матрёшки* — это нарядные, ярко одетые женщины / девушки / девочки: *Вот тоже матрёшечка сидит, Наташа-то, больше на бабушку находит* (В-Т); *А-а, матрёшка маленька идет!* (Пин).

Но встретились и иные, отрицательные коннотации: *Куда тут, я такая матрёшка да! А я глаз пришибурила да такой матрёшкой сдѣлалась, что и на целовека не похожа* (Пин).

Матрёна в малых фольклорных жанрах. Имя Матрёна встречается в фольклорных текстах. В частушках: *Всѣ ходил да уговаривал Матрёну у стены, до того доуговаривал, что съехали штаны* (Пин). В той же деревне встретился вариант частушки: «Меня милый уговаривал у каменной стены...» Имя Матрёна зафиксировано в нескольких эротических загадках с «невинными» отгадками, где оно обозначает разные предметы, которые за счет использования имени собственного приобретают антропоморфные черты. [Помело в печи:] *Сую-посую матрёну косую, вытащу, помочу и снова закачу. Помелом-то в русской-то печке уголь-то по уголкам [разметаю]* (Холм). [Жернова:] *Серый кот матрёну трѣт, матрёна хохочет, ишио пуице хочет* (Мез). Сравним вариант загадки, где отгадка — мытье сковороды: *Чѣрный кот бабуку трѣт, бабка хохочет, пуице хочет* (Вин). [Сало на сковороде:] *Я тебе загадку загану: цѣрный кот матрёну трѣт, у матрёны ишиэрбит, локоче, пуишо хоче, а отгадка: сковородку крылышком мажешь, салом* (Пин). [Бочка:] *Толста матрёна с семью поясами* (Мез).

ИМЯ МАТРЁНА В ТОПОНИМИКЕ

В наших материалах встретилось *Матрёнино болото*: *А тут рядом — Матрёнино болото* (Холм). Мотивация может быть различной. Либо рассказывают, что на этом болоте любила бывать

некая Матрёна, либо что Матрёна там заблудилась и умерла. Похожая мотивация возникает в другом месте с другим топонимическим названием: *Матрёшкин (Матрёхин) камень: Может, Матрёшка кака тут умерла, заблудилась. Тут у нас Матрёшкин камень в лесу, мы всё ходим. Соберѣмся, до Матрёшкиного камня дойдѣм по Хальевской дороге. Раньше поля были у Матрёшкиного камня. Матрёшкин камень — большой-большой валун. Раньше звали Матрёхин камень, большущий такой, потом чистили, он далеко уѣхан* (Пин).

ИМЯ МАТРЁНА В КЛИЧКАХ ЖИВОТНЫХ

Личные имена постоянно используются как клички животных [10. С. 178]. Имя Матрёна и его варианты встретились в архангельских говорах как клички лошади, коровы, козы, собаки, кошки. О кличке лошади: *Жеребѣнок был Оська, а кобыла была Матрёна, имена были надаваны* (Кон). Коровы: *Шут-ты, беда, а наша — Матрёна* (Пин); *На скотнем дворе у каждой коровы кличка была: Бурѣнка, Матрёна* (В-Т). Козы: *Хорошая коза была Мотья* (Холм); *У нас Мотья и траву не жѣвает* (Кон). Собаки: *А Матрёха где? Матрёна боле нажилась на улице, сейчас запустим. Что, Матрёнушка, исти хочешь? Мотья есть захотела. А что, Мотря, тяжело? Уйди, Мотя! Матрёша!* (Пин).

Как имя Матрёна, став нарицательным, может обозначать любую женщину, так оно может указывать и на любую самку животного. И здесь появляются отрицательные коннотации. О кошке: *Та матрёха-то лежит, опеть не слазит* (Вил); *Цепнула? Вот матрёха-то!* (Онеж). О курице: *Эй, матрёшка! Ой, с вами сколько делов, ой, будут реветь* (Шенк).

ИМЯ МАТРЁНА В БОТАНИКЕ

В наших материалах встретился фитоним *Матрёнин корень* (корешок): *Она всё калгановый корень ходила предлагала, а мы всё Матрёнин корешок, а не знали, что зверобой-то. Калганов корень она носила, ак мы всё: Матрёнин корень, Матрёнин корень — Матрёна носила* (Плес). Фитоним якобы мотивирован именем женщины, которая предлагала это растение другим жителям деревни. Информант говорит, что *матрёнин корень* — это зверобой, но в то же время называет это растение и калгановым корнем. Калганом в России в разное время называли различные растения, относящиеся к семейству имбирных, в том числе лапчатку [5. С. 132]. Можно предположить, что произошла контаминация, и приведенные выше контексты с фитонимом *матрёнин корень* (корешок) могут относиться и к лапчатке, и к зверобою, поскольку они

имеют внешнее сходство: мелкие узкие листья, желтые цветки.

Матрёшки, матрёхи — название кучно растущих съедобных трубчатых грибов, вероятно, козляков (моховиков? маслят?): *Светка всё маринует, всё иванчики, матрёхи* (Вил); *На Волге матрёшки есть* (Холм). Матрёшками могут называть и молодые подосиновики. Иванчиками будут и конкретные грибы, и любые съедобные летние грибы, появившиеся накануне или после Иванова дня (7 июля).

ПРЕДМЕТНЫЙ КОД. МАТРЁНА КАК ПАЛКА У ДВЕРЕЙ

Матрёшкой (*матрёхой*) будет не только кукла. Матрёна — палка, приставленная к входной двери. В архангельских деревнях до настоящего времени не закрывают двери на замки, а ставят палку (метлу, лопату) как указание на отсутствие хозяев дома. Заходить в дом «под палку» категорически запрещено, это серьезное нарушение этикета. Такая палка имеет множество названий: *батог, бадожок, жердь, жердина, пристав, приставка, сторож, сторожок, запор, знамя, примета* и др. Встретились и антропонимы: *демидка, матрёна: Матрёну не поставили к дверям, а без приставы нельзя. Матрёна у ворот, матрёна — дак сторож* (Леш).

ИМЯ МАТРЁНА В МЕЖДОМЕТИЯХ

Антропоним *матрёна* встретился в экспрессивных междометиях, которые можно рассматривать как эвфемистическую замену обценных выражений. *На часы смотришь — у-у, ёшки-матрёшки, опять мама ругаться будет* (Лен). Фразеологизм *до едрёной матрёны* означает 'много': *До едрёной матрёны этих экстрасенсов* (В-Т). Эти двучленные рифмованные конструкции-глоссолалии являются эвфемизмами с узнаваемыми фонетическими маркерами (начальными звуками [j] и [м]) [4. С. 162–163].

Таким образом, в архангельских говорах личное имя Матрёна имеет довольно большое количество дериватов, используется как матроним, в качестве кличек домашних животных, легко становится апеллативом, обозначая любое существо женского пола, предмет, фитоним, используется в междометиях.

Литература

1. Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецовой (вып. 1–16); под науч. ред. Е. А. Нефедовой (вып. 17–26). М., 1980–. Вып. 1–.
2. Большой толковый словарь русского языка / ред. С. А. Кузнецов. СПб., 2000.
3. Качинская И. Б. Модели отчества в севернорусских говорах // Вопросы ономастики. 2011. № 2 (11). С. 51–60.
4. Качинская И. Б. Про все матушки, или варианты и маркеры обценного трехчлена

(по материалам архангельских говоров) // Palaeoslavica: International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2022. Т. 30. № 1–2. С. 156–176.

5. Колосова В. Б., Беличенко О. С. Культурная история растений: как калган *'Aplinia spp.'* стал калганом *'Potentilla erecta L. Raeusch.'* // Антропологический форум. 2022. № 53. С. 131–153.
6. Короленко В. Г. Полтавские празднества // Наше наследие. 1988. № 3. С. 52.
7. Отин Е. С. Словарь коннотативных собственных имен. Донецк, 2004.
8. Парфенова Н. Н., Савиных В. В. Из истории русских женских имен // Вестник Омского университета. 2013. № 1. С. 85–88.
9. Петровский Н. А. Словарь русских личных имен. М., 1966.
10. Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. М., 1973.
11. Тургенев И. С. Записки охотника. М., 1984.

Сокращения названий районов Архангельской области

Вил — Вилегодский, Вин — Виноградовский, В-Т — Верхнетоемский, Карг — Каргопольский, Кон — Коношский, Красн — Красноборский, Лен — Ленский, Леш — Лешуконский, Мез — Мезенский, Нянд — Няндомский, Онеж — Онежский, Пин — Пинежский, Плес — Плесецкий, Прим — Приморский, Усть — Устьянский, Холм — Холмогорский, Шенк — Шенкурский.

Статья поступила в редакцию
19 января 2026 г.

Ксения Анатольевна Климова,

кандидат филологических наук,
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова;
Институт славяноведения РАН (Москва)

«Я Ж-ТО НЕ ГЕННАДИЙ, Я ГРИГОРИЙ!»: особенности имянаречения у греков России

Аннотация. Статья посвящена анализу антропонимических практик понтийских греков России, рассмотренных в контексте этнической идентичности и культурной адаптации. Материалом исследования послужили данные, собранные в ходе этнолингвистических экспедиций 2022–2025 гг. в регионах компактного проживания греков (Северный Кавказ, Краснодарский край, а также места их исторического расселения в Закавказье и Центральной Азии). В фокусе внимания находятся такие феномены, как традиционные правила имянаречения, влияние советской и российской административных систем на антропонимикон, возникновение «двойных имен», а также стратегии выбора между этнически маркированными и русифицированными антропонимами. На конкретных примерах показано, как выбор имени отражает, с одной стороны, стремление понтийских греков к интеграции в русскоязычное общество, а с другой — желание сохранить уникальную культурную идентичность.

Ключевые слова: имянаречение, двойное имя, понтийские греки, греки России, Кавказ, этническая идентичность, культурная адаптация

Антропонимическая система каждой этнической группы представляет собой сложный культурный код, в котором переплетаются традиционные верования, социальные нормы, историческая память и реакции на внешние вызовы. Для понтийских греков, проживающих на территории России, имя становится од-

ним из ключевых маркеров этнической самоидентификации и одновременно инструментом адаптации в иноязычном окружении.

Статья основана на материалах экспедиций, состоявшихся в период с 2022 по 2025 г. в регионы компактного проживания греков на территории России: в район г. Сочи, в Кавказские Минеральные

Воды (Ессентуки, Минеральные Воды, Пятигорск, окрестные станицы и села), Анапу, Новороссийск, Геленджик, Крымский район Краснодарского края и греческие села Карачаево-Черкесии, Северной Осетии, Адыгеи, Кабардино-Балкарии, а также Казахстана, Грузии и Армении. Первоначальной целью исследования был сбор информации о языках и традиционной культуре понтийских греков, в особенности о похоронно-поминальной обрядности, однако в беседах с информантами речь неизбежно заходила об их личных и семейных именах и фамилиях, о трансформациях, которые они претерпевали в процессе сложных исторических перипетий с XIX по XXI в. Эти традиции и связанные с ними инновации были уже описаны нами в отдельной работе [1], однако в ходе дальнейших полевых изысканий был собран репрезентативный материал, требующий отдельного анализа, который и будет представлен в этой статье.

Личные имена в греческой среде на территории России зачастую становятся ярким маркером этнической идентичности. В антропонимическом лексиконе греков присутствуют имена типа *Одиссей, Афина, Деспина, Нико(с), Ставро(с), Христо(с)* и др., которые наравне с фамилиями, заканчивающимися на *-ади(с), -иди(с)* или *-пуло(с)*¹

(Антониади, Димитриади, Саввиди, Попандоупо, Ксандоупо и пр.), прямо указывают на греческое происхождение их носителей. Тем не менее среди российских греков, в семьях которых оба рода (и отца, и матери) имеют греческое происхождение, встречается немало носителей на первый взгляд русских имен типа *Иван, Владимир, Елена, Мария* и фамилий *Васильев, Петров, Кузнецов* и т.п. Это противоречие может стать отправной точкой для анализа динамических процессов в греческой антропонимике.

Для понтийской ономастической традиции характерны также особые имена с патриотическими коннотациями, не встречающиеся в современной Греции. Так, большую популярность получает женское имя *Эллада*, образованное от самоназвания страны Греции (греч. *Ελλάδα*).

Элладу у нас очень много. Когда детей называли именем Эллада в греческой семье, это означало, что они, греки, хотят помнить Грецию. Так как все прекрасно знали, с греческого на русский Эллада — это Греция. Вот у нас Элладу так назвал дедушка, потому что она была первой внучкой, а так как дедушка наш всегда мечтал о Греции, потому что у него, то бишь, папа, прадед наш, они оттуда из Греции бежали, когда было турецкое нашествие. (...) Наш дедушка всегда понимал, что мы когда-нибудь вернёмся в Грецию [ААП].

Одна из наших информанток, Эллада, с гордостью рассказала о происхождении своего имени:

Советские греки давали детям имена, связанные с Грецией, в память о своей Родине — древней Элладе. Я всегда гордилась своим именем. И ещё маленькой девочкой понимала свою принадлежность к нации. Читала книги о мифах древней Эллады и о героях древней Эллады. В нашей семье есть Афина, Ариадна, Константин, Илья, Спартак. Только мама называла меня Ладой, Ладушкой. Эля или Элла — так пытались окружающие, но я не хотела этих имён. Я чётко и ясно сразу говорила нет! Меня зовут Эллада и объясняла происхождение имени. (...) Покрестили меня в Москве в русском храме. При крещении дали имя Сусанна. В семье меня называют Элладой. (...) При первом моём приезде в Грецию я проходила паспортный контроль. И на таможне очень были удивлены моим именем. «Как, вас зовут Эллада? Такого не может быть!» Когда я всё объяснила, все весело и радостно улыбались. В конце концов таможенник сказал «Ελα Ελλάδα στην Ελλάδα!» [ЭАП].

Подобное имя, связанное с названием страны, фиксируется также у греков-киприотов: так, нынешнего посла Кипра в Российской Федерации зовут *Кипр* (*Κύπρος*) Йоргалис. Сейчас даже в официальных документах пишут именно *Кипр*, хотя исторически и формально

(например, при крещении) это имя является уменьшительным вариантом от полного имени *Киприан* (*Κυπριανός*).

Как правило, в современных греческих семьях выбор имени ребенка осуществляется по определенному шаблону, то есть новорожденному дается имя старших родственников в определенной последовательности: первого мальчика в семье называют в честь дедушки по отцовской линии, второго — в честь дедушки по материнской линии; первую девочку — в честь бабушки по отцовской линии, вторую — в честь бабушки по материнской линии. В некоторых случаях девочкам дают женские версии мужских имен, то есть внучку называют *Николеттой* в честь дедушки *Николая*, *Александрой* — в честь *Александра* или *Стеллой* — в честь *Стелиоса* (уменьшительный вариант от полного мужского имени *Стилианос*).

[В честь кого вас называли?] Меня называли в честь папиного отца. Стелиос он был, да, потому что у меня папа Яннис Стилианович, ну вот как бы, поэтому называли, да, в честь отца. У нас вообще так принято, называть в честь родителей, да [СИК].

В одном интервью нам рассказали о случае, где знание о четком следовании традиции выбора имени в греческих семьях позволило восстановить забытое первое имя предка наших информантов.

В общем, я смотрела на ветку [семейного древа] моего мужа (...), и я понимаю, что я смотрю на какое-то несоответствие, мне прямо царапает глаз. Какое несоответствие? Как известно, было принято, что если, например, дедушка Георгий — внук, старший внук, мальчик, будет Георгий. Дедушка Илья — старший внук по мужской линии будет Илья. Если он, например, рано умер, то будет ещё один Илья у кого-то ещё. И я понимаю, что у меня свёкор Георгий, и его папа тоже Георгий. (...) И звоню своей свекрови выяснить вообще, почему вот так. Я ей задаю вопрос, говорю: «Вот почему, — говорю, — папа Георгий и дед тоже Георгий?» И она мне тут выдает, что оказывается, папа у нас был до 16... А, собственно, да, до этого, как бы уточняю, дед, а его дедушка, то есть, получается, моего мужа прадед, он был Анастас. И я понимаю, я говорю своей свекрови, подожди, он же должен быть, мой свёкор, твой муж, соответственно, должен быть Анастасом. Почему он Георгий? И она мне говорит: «Так он и был Анастас». Тут мы все просто, все мы с мужем выпадаем в осадок. Мы вообще просто про это не знали, первый раз слышим! Я говорю: «Как это?» Она говорит: «А вот так!» (...) До 16 лет он был Анастас. И когда он пошёл получать свой паспорт, а как известно, тогда, в советские времена, паспорта в 16 лет получали, а так как они жили в городе, он очень мальчишески стеснялся своего имени, оно ему казалось архаичным, старомодным. И он пошёл и взял себе модное имя Георгий. И Жора

себя называл. Вот такая вот история. И имя Анастас, соответственно, пропало. По нашей ветке, короче, оно немножко потерялось. Хотя должно было быть. И, получается, моего деверя, то есть, соответственно, старший сын, они его назвали Георгием, то есть по дедушке. А он должен был быть, получается, Анастасом [БЕВ].

Вторым по частотности мотивом является имянаречение в честь значимого человека: друга, подруги, сослуживца, знаменитости. Так, одного из наших информантов 1985 года рождения назвали *Демисом* в честь певца греческого происхождения Демиса Руссоса, а другой греческий мальчик, родившийся в 1961 г., получил имя *Юрий* в честь полетевшего в тот год в космос Юрия Гагарина.

[А вот у вас брат, как говорите, родной тоже, да, его как называли?] Он Юрий, да, потому что он в 61-м году родился, и тогда все были. (...) Просто обычно первого ребёнка сына называют в честь дедушки. Ну, а там Юрий Гагарин победил [СИК].

Имена известных греческих героев также становились источником для вдохновения, обычно это были герои античной истории или мифологии: *Одиссей, Ахиллес, Дионис, Афродита, Афина, Платон, Перикл, Спартак, Леонид* (в честь спартанского царя Леонида) и др. В качестве примера здесь стоит упомянуть *Одиссея Ахиллесовича* Димитриади (1908–2005), известного советского дирижера, композитора и педагога понтийского происхождения. Встречаются и случаи обращения к современной греческой истории. Так, один из жителей с. Ягдан Лорийской области Армении в 1961 г. назвал своего сына *Глезосом* в честь известного героя греческого сопротивления М. Глезоса (1922–2020), который вместе с М. Сандасом 30 мая 1941 г. сорвал нацистский флаг с Акрополя в оккупированных Афинах (память о чем жива и в современной Греции [3. С. 126]), при этом в качестве имени для ребенка выступило не личное имя *Манолис*, кстати, весьма распространенное



Могила Саримахмудова Глезоса Сергеевича (с. Ягдан, Армения). 2024 г. Фото К. А. Климовой

и в среде понтийских греков, а фамилия греческого героя — *Глезос*, которая была тогда у всех на слуху.

Значимым фактором, влияющим на антропонимикон понтийских греков, является взаимодействие с государственными административными системами. В результате неправильной интерпретации понтийского имени в иноязычной среде возникают причудливые варианты. Так, имя *Космос* появляется в российских документах как результат некорректной транслитерации греческого имени *Космас* (*Κοσμάς*), соответствующего русскому *Кузьма*. Аналогичным образом женское имя *Эморфили* (*Εμορφίλη* от греч. *εὐμορφή* 'красивая, прекрасная'), характерное для понтийских греков, но малоизвестное в современной Греции, при оформлении паспорта было ошибочно записано греческими чиновниками как *Эрмофили* (*Ερμοφίλη* от греч. *Ερμής* — Гермес и *φίλη* 'любящая, подруга', то есть 'любящая Гермеса'), поскольку этот вариант оказался более привычным для сотрудников, оформлявших документ.

С бюрократическими сложностями сталкиваются не только понтийские, но и другие греки, проживающие в России. Наш информант, переехавший несколько десятилетий назад из Греции в Россию грек по имени *Димитриос* (1960 г.р.), рассказал, как из-за возникшего с работниками ЗАГСа недопонимания его старшая дочь осталась без отчества.

В 1999 году родилась моя старшая дочь Александра. Когда мы поехали в ЗАГС, чтобы сделать ей документы, нам сказали: «Отчество?», и мы сказали: «Дмитриевна». Они посмотрели на мой документ и сказали: «Нет». Здесь написано «Димитриос», а не «Дмитрий». И нам предложили написать ее «Димитриосовна». Мы сказали, что это невозможно, нужно написать «Дмитриевна». А нам сказали, что здесь написано «Димитриос», мы должны написать ее «Димитриосовна». Никакого решения не было, и нам пришлось вставить прочерк на месте отчества. И так ее зовут Александра-Эрмизия Ялама, без отчества [ДАЯ].

Дочь жившего в СССР с 1956 по 1975 г. греческого писателя *Мицоса* Александропулоса (1924–2008), Ольга Александропулу, родилась в Москве в 1959 г. и получила официальное отчество *Мицовна*, в то время как имя ее отца *Мицос* является уменьшительным вариантом от полного имени *Димитриос* (возможными вариантами ее отчества могли бы стать *Дмитриевна*, *Димитриосовна* или *Мицосовна*).

В то же время наблюдается и обратный процесс адаптации, когда греческое имя приспосабливается к нормам русского языка. Так, наша информантка 1972 года рождения из г. Нальчика рассказала, что от имени ее отца *Яннис* было образовано отчество *Ивановна*.

У меня отца звали Яннис, а когда, значит, они пошли меня оформлять, они сказали, ну, здесь ЗАГС, у нас такого имени нет. Он говорит, ну, Иван по-русски. Они мне написали «Ивановна». То есть я даже не Стелла Яновна, а Стелла Ивановна, короче [СИК].

В советское время, по рассказам многих наших информантов, наблюдалась тенденция к отказу от традиционных греческих имен, особенно тех, которые в русскоязычной среде представлялись труднопроизносимыми (*Фемистоклис*) или неблагозвучными (*Анемподист*). Наряду с греческими именами начинают активно использоваться их русские аналоги (*Янис* — *Иван*, *Никос* — *Николай* и пр.). Одновременно возникают двойные варианты имени, в которых полное, «подлинное» имя было греческим, а его сокращенный русский вариант подбирался таким образом, чтобы иметь фонетическое сходство с первоначальным греческим именем (*Олимпиада* — *Оля*, *Пантелей* или *Парфена* — *Паша*, *Кирыя* — *Кирыша*, *Фемистокл* — *Феликс* или *Федя*), о чем мы писали ранее [1. С. 94]. Популярная в России греческая певица Ариадна Прокопиду также имеет два имени (*Ариадна* — *Арина*), которые используются в разных обстоятельствах.

Имя Ариадна мне мама дала. <...> И вот не знаю почему, бабушка хотела мне другое имя дать, Анна. <...> А мама моя сказала, нет, я её назову Ариадна. <...> Но вообще-то я всегда думала, что я Арина. В паспорте я Ариадна, в свидетельстве о рождении Ариадна. А с детства меня все звали, с детского сада, это я точно помню, Арина. И вот всегда, когда я с кем-то играла: «Арина, Арина, Арина!», везде на выступлениях — Ариадна, когда я, допустим, пела, да, ещё в Баку. <...> Оказывается, Ариадна можно окрестить девочку с мирским именем Арина, так как Арины в святцах нет. Вот это имя Ариадна, оно празднует по нашему греческому календарю 18 сентября. Я праздную день своего имени <...> У нас ещё как-то мама любила греческие мифы, нить Ариадны... Вот она всегда читала греческие мифы, вот, и есть такой, миф Ариадны, где Минотавр... И мне всегда, когда я уже выросла, мне всегда говорит, Ариадна, ты ведь как путеводитель, говорит, нить нам даёшь и вот ведёшь нас, ну, не знаю, как-то так, всегда удачу приносишь и всё там подобное [ААП].

Феномен «двойных имен» в греческой культуре имеет глубокие исторические корни. В. И. Колесов подробно описывает традиции двойного стандарта в именназвании у проживающих в Адыгее греков и армян, по которому человек имел бытовое адыгское имя и официальное христианское, и приводит соответствующие примеры: Мерем-Марья-Наго Демтирова, Хурай-Кузьма, Шумаф-Симеон, Пшимаф-Христофор,

Бхыбз-Мария и Казбеч-Василий Девтеровы и пр. [2. С. 177–179]. Однако такая двойная система, по мнению В. И. Колесова, сохранилась только до конца XIX в. [2. С. 180]. В ходе этнолингвистической экспедиции 2025 г. к грекам Адыгеи таких двойных вариантов имен у горских, или черкесских, греков нами зафиксировано не было. Однако при знакомстве с нами информанты, происходившие из понтийских сел Грузии, сами часто представляются именами, известными широкому кругу знакомых и коллег, и только в самом конце, когда мы просим их представиться официальным образом, чтобы записать так называемый паспорт информанта с указанием фамилии, имени и отчества, года и места рождения, «дядя Ваня» неожиданно оказывается Лазарем, «дядя Костя» — Исааком, а «тетя Клара» — Аграфеной. Традиции использования «двойного имени», выполняющего защитную функцию [ср. славянские традиции: 4. С. 411; 5. С. 120], характерны преимущественно для тюркоязычных греков-урумов. В этом случае имя, данное ребенку при крещении, практически не использовалось в повседневной жизни. В пос. Сенной Краснодарского края в июле 2023 г. нами был записан нарратив, ярко иллюстрирующий эту практику.

Я ж-то не Геннадий. Я Григорий по-церковному. [По-церковному Григорий, а в паспорте Геннадий?] Нет, в паспорте тоже Григорий. [А Геннадий почему?] Народное — Геннадий. <...> Вот меня Геннадий называли... Не то у моей матери, не то у отца, двоюродный брат был Геннадий. Он физически развитый парень был вообще. Всех побеждал. Пацан был шустрый. И вот в честь него меня называли Геннадий. А в этом [в паспорте] у меня... Григорий. День был святого Григория, называли Григорий [СГФ].

Второе имя могло заимствоваться из соседних этнических традиций, чаще всего грузинской (*Тамара*, *Манана*, *Нодари* и пр.), а также армянской.

Я всё время знала, у меня у папы есть двоюродный брат Ервант. <...> И в данном случае Ервант — это армянское имя. Для наших, для нашей этнической группы, называть детей армянскими именами — это как бы не принято было. То есть в 60-е годы прошлого века была волна мода на грузинские имена. У нас после этого очень много пошло там Нодари, Зураби, Ревазы, Реваз, Мираби и так далее. Иже с ними Валико, Эмзари и так далее. А вот, да, ну и да, и же с ними там, короче, по всему этому. А вот с армянскими именами как бы нет. И я как бы с вопросом. Папе говорю: «Пап, почему он Ервант?» <...> И папа мне тут отвечает: «А он, — говорит, — и не Ервант. По паспорту он Леонтий». Я говорю: «Пап, а почему, — говорю, — тогда он Ервант?» — «А вот когда

он родился, его папа, папу звали Миша, да, дядя Миша. Им строил дом рабочий Ервант. И он очень хорошо работал, ему очень нравилось, как он работал. И он решил назвать своего сына, нового, родившегося, его именем. И со словами, чтобы ты тоже был вот такой хороший мастер, как и он. Вот и всё!» И по паспорту, короче, по документам они его записали в свидетельстве о рождении Леонтием. А в миру его всегда называли Ервантом [БЕВ].

Варианты второго имени, под которым человек будет известен широкому кругу знакомых, могли выбираться на семейном совете из самых разнообразных вариантов, в том числе под влиянием внешних культурных импульсов, например, нашему информанту, носящему официальное имя *Юрий*, второе имя — *Алвис* — придумал дядя.

Я служил в армии в Латвии танкистом. (...) В день его рождения я присягу принимал там. Ну, короче, он уже родился, сестра написала: «Напиши несколько имен»... Там, латыши, литовцы, эстонцы. (...) И самое распространенное у литовцев — *Алвис*. Как у нас Иван в России, так у них *Алвис*. Я написал имен пятнадцать. А потом уже сообщили, что называли его *Алвисом* [ЛАШ].

Истории появления второго имени у ребенка могли носить даже комический характер.

Когда золовка родилась, в то время то ли в кинотеатрах, то ли по телевизору шёл очень популярный в то время фильм, название я не знаю, не выяснила, в котором была главная героиня Элица. И у нас вот как раз так была такая традиция: сериал или фильм, популярное имя — и называли детей. У нас, кстати, по индийскому фильму Зита и Гита тоже есть, чтобы ты понимала. И потом вот эти сериалы... бразильские и мексиканские сериалы, все имена главных героинь, они тоже все есть. (...) И моя свекровь захотела свою дочку назвать именем главной героини вот этого фильма — Элица. Но по традиции, так как никто не торопился получать свидетельство о рождении, все бурно очень отмечали, несколько дней отмечали, и отправили получать свидетельство о рождении в паспортный стол дядю, двоюродного, по-моему, дядю, которому сказали, что вот ребёнка надо записать этим именем. Он пока шёл... Ну, последствия отмечания дали о себе знать. И по дороге он забыл то, что ему сказали. И когда он дошёл до паспортного стола, когда у него спросили, ну что, собственно, писать, кто родился, он сказал, что он забыл. И стоял, смутившись, не знал ничего, что сказать, и решил пойти, как говорится, коротким и понятным путём. Спросил у паспортистки: «А вот тебя как зовут?» Она сказала: «А меня зовут Этери». — «Ну, значит, вот пиши и Этери». И, короче, записали её в свидетельство о рождении Этери... Ну, короче, когда он

вернулся с документом, там свекровь была в шоке. Как бы заявлено было несколько другое имя, но уже ничего не стали менять, и осталось по документам Этери, а в миру её называли Элица [БЕВ].

Наш собеседник Лазарь Александрович, которого родственники и друзья называли «дядя Ваня», мотивировал наличие у себя второго имени так:

Меня зовут Лазарь Александрович. (...) Подпольное имя — Ваня. Это как у Ленина, Сталина, Япончика... [ЛАШ].

У понтийских греков большой популярностью пользуются ветхозаветные имена: Моисей, Авраам, Исаак, Сара и т.п. И если в регионах компактного проживания эти имена привычны и не вызывают никакой реакции со стороны третьих лиц, то при переселении в другие города некоторые наши информанты начинали испытывать сложности с восприятием окружающими их этнической и религиозной идентичности. Так, Исаак при переезде в Краснодарский край из родного греческого села, находящегося в Грузии, берет «второе» имя Константин (образованное от его собственного отчества — Константинович), поскольку его первое личное имя вызывало у окружающих определенные ассоциации с еврейским ономастиком.

А потом спрашивают, как меня зовут, я говорю Исаак, а они так переспрашивают: «Исаак?» Мол, всё понятно, всё понятно... (...) И я думаю — всё, стал говорить, Константин. Теперь «дядя Костя»... [ИКЛ].

Непосредственно магическая, обережная функция двойного имени четко артикулируется самими носителями культуры. На расспросы собирателей о том, зачем давали два имени, информанты отвечали, что это делалось для защиты от глаза и нечистых сил.

Имена давали, двойные имена давали. При рождении, допустим, присваивали одно имя, а дома говорили совсем другое имя. [Зачем?] Чтобы не сглазили. И так и появились двойные имена — дома одно, а в документах совсем другое, в свидетельстве о рождении [ПФЕ].

Итак, в современной антропимической практике понтийских греков сосуществуют две разнонаправленные тенденции. С одной стороны, отмечается стремление к ономастической гомогенности, мимикрии, слиянию с общероссийским ономастическим ландшафтом. Эта стратегия реализуется через использование русифицированных вариантов имен собственных: *Иван* вместо *Ян(н)ис*, *Николай* вместо *Никос* и т.п., адаптацию отчеств и фа-

милий к русским моделям, а в советский период — через отказ от «сложных» этнических имен в пользу общераспространенных. С другой стороны, существует устойчивая тенденция к использованию индивидуализирующих, этнически маркированных антропонимов. Эти говорящие греческие имена, отсылающие к античным героям (*Дионис*, *Афина*, *Платон* и др.), новейшей истории (*Глезос*) или популярной культуре (*Демис*), выполняют функции демонстрации и укрепления этнической идентичности.

Особое место занимает феномен «двойного имени», который, судя по собранному данным, наиболее характерен для греков-урумов. Эта практика, с одной стороны, наследует архаическую магическую традицию защиты от глаза, а с другой — является гибким инструментом навигации между официальной (церковной, государственной, бюрократической) и бытовой (семейной) сферами жизни. Антропонимия понтийских греков представляет собой динамичную систему, находящуюся в постоянном диалоге с иноязычным миром, меняющуюся в соответствии с внешними обстоятельствами. Выбор имени как при самом имянаречении, так и в процессе повседневной коммуникации (какое из двух имен предпочесть в каждой конкретной ситуации) оказывается обусловлен такими факторами, как социальный престиж, сила ассимиляционных процессов в каждом конкретном регионе, интенция к сохранению уникальной культурной или семейной памяти и, что немаловажно для понтийской традиционной культуры, соображениями ритуально-магического порядка.

Примечания

¹ Для греческих имен и фамилий в русскоязычной среде характерна утрата конечного согласного [с] в словах мужского рода в именительном падеже, что обусловлено особенностями понтийского диалекта.

² «Проходи, Эллада, в Элладу!» (перевод с греч. автора статьи).

Литература

1. Климova К. А., Никитина И. О. Традиции и трансформации в греческой антропимии (по данным полевых исследований греков России 2022–2023 гг.) // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 2. С. 90–109. URL: https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2024.21.2.018.
2. Колесов В. И. «...Иванис, он же Чанклыш...»: Традиция сосуществования двух имен у адыгоязычных христиан Кубани в XIX веке // Традиции и обычаи народов России. Вторая Рос. конф. с междунар. участием (16–18 мая 2000 г., Санкт-Петербург): Тез. докл. и сообщений: в 2 т. Т. 1/ науч. ред. и сост. Н. А. Лобанов. СПб., 2000. С. 176–180.

3. Петрунина О. Е. Вторая мировая война в греческих школьных учебниках // Вестник Московского университета. Сер. 21. Управление (государство и общество). 2022. № 1. С. 117–136.

4. Толстая С. М. Имя // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 408–413.

5. Толстая С. М. Ономастическая магия в славянской народной традиции // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Ч. 2. М., 2001. С. 120–122.

6. Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте славянской культуры // Проблемы славянского языкознания: Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998. С. 88–125.

Список информантов

ААП — ж., 1972 г.р., род. в г. Баку; зап. в г. Москве. Интервью записано на русском и греческом языках в 2025 г.

БЕВ — ж., 1976 г.р., род. в с. Цинцаро (Грузия); зап. в г. Москве. Интервью записано на русском языке в 2025 г.

ДАЯ — м., 1960 г.р., род. в г. Афины; зап. в г. Москве. Интервью записано на греческом языке в 2025 г.

ИКЛ — м., 1958 г.р., род. в д. Ирага (Грузия); зап. в г. Усть-Лабинске. Интервью записано на русском и греческом языках в 2025 г.

ЛАШ — м., 1949 г.р., род. в с. Каракот (Грузия); зап. в г. Усть-Лабинске. Интервью записано на русском языке в 2025 г.

ПФЕ — м., 1962 г.р., род. в с. Цинцаро (Грузия). Интервью записано на русском языке в 2025 г.

СГФ — м., 1947 г.р., род. в с. Бешташени (Грузия); зап. в пос. Сенном. Интервью записано на русском языке в 2023 г.

СИК — ж., 1972 г.р., г. Нальчик. Интервью записано на русском языке в 2025 г.

ЭАП — ж., 1970 г.р., род. в г. Баку; зап. в г. Москве. Интервью записано на русском и греческом языках в 2025 г.

Работа выполнена за счет гранта РНФ № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Статья поступила в редакцию 17 ноября 2025 г.

Григорий Алексеевич Маркадеев,

аспирант, Институт славяноведения Российской академии наук (Москва)

ПЕРСОНАЖИ ЧЕШСКИХ ЗАГОВОРОВ И ИХ ИМЕНА

Аннотация. В статье представлена попытка осветить некоторые аспекты употребления имен персонажей чешских заговоров на основании корпуса текстов, собранного Е. В. Вельмезовой. Эти имена рассматриваются через призму их магической функции.

Ключевые слова: чешские заговоры, магические формулы, функции персонажей, имя

На сегодняшний день единственное достаточно полное собрание чешских заговоров опубликовано в книге Е. В. Вельмезовой «Чешские заговоры. Исследования и тексты». Материалы для этой работы кропотливо собирались из множества разрозненных чешских источников XIX–XX вв., география которых, за редким исключением, покрывает практически все пространство современной Чешской Республики. Вся подборка разделена на семь функционально-тематических групп: 1) любовные заговоры; 2) лечебные заговоры; 3) частный быт; 4) промыслы и занятия; 5) общественные отношения; 6) отношения к природе; 7) отношения к сверхъестественным существам. Общий объем свода составляет 371 заговорный текст, каждый из которых сопровождается переводом на русский язык, что делает их доступными широкому читателю, не владеющему чешским языком. В тексте статьи переводы цитат приводятся в соответствии с тем, как это сделано у Е. В. Вельмезовой. Наши комментарии в тексте перевода заключены в круглые скобки и выделены курсивом.

Собрание текстов в книге Вельмезовой предваряется авторскими исследованиями, посвященными некоторым аспектам чешской заговорной традиции. Для нас в этой части книги важен раздел, в котором дается краткая характеристика персонажей с точки зрения наличия или отсутствия у них имени. Так, автор выделяются персонажи, наделенные собственными именами, и персонажи,

не имеющие имен. К наделенным именами прежде всего относятся субъекты (лица, произносящие заговор) и объекты¹ (те, кого заговаривают). Для обозначения этих персонажей чаще всего используется литера N. либо N.N.

Já N. N. (zažehnaváč) zažehnávám N. N. (ušknutého) ušknuti žaby... (Я, N. (имярек (заговаривающий)) заговариваю M. (имярек (укушенного)) от укуса жабы...) [1. № 165].

На данном примере хорошо видно, что помимо приведенного в скобках пояснения знаком субъекта часто является личное местоимение (которое в чешском языке опускается в функции субъекта при личных формах глагола). В качестве имярека могут выступать реальные имена, например, *Adam*, *Jakub* и др.

Já Adam vítám tě, měsíci, až budeš mít tři rohy, aby mne Adama moje zuby nebolely (Я, Адам, приветствую тебя, месяц, пока у тебя не будет трех рогов, чтобы у меня, Адама, мои зубы не болели) [1. № 49].

Já (Jakub) tyto kulky liji ve jméno Boha Otce + Boha Syna + Boha Duchy svatého + (Я (имярек (Якуб)) эти пули отливаю во имя Бога Отца (перекреститься), Бога Сына (перекреститься), Бога Духа святого (перекреститься)) [1. № 318].

Нет уверенности в том, относятся ли в заговоре от зоба имена *Anka* и *Vašek* к объектам заговора или же они являются условными именами.

Rameno k ramenu, vole do krku, klín do pupku, ať se to stane, Anka za muže Vaška dostane (Плечо к плечу, зоб на шею, клин в пупок, пусть так будет, Анка за Вашека замуж выйдет) [1. № 44].

Возможно, объектом заговора является только Анка, упоминание же свадьбы с условным Вашеком должно способствовать исцелению от зоба. Не исключено, что на определенном этапе бытования этого заговора имена двух реальных объектов закрепились в тексте и стали условными именами. Вместе с тем следующая за заговором от зоба присушка могла утратить свою самостоятельность, превратившись в целетельную формулу. Подобный случай закрепления имени объекта в магической формуле мог произойти в следующем заговоре (чтобы вышло солнце).

Šel Janeček na kopeček, / hnál před sebou pět oveček / a šestýho berana / se zlatýma rohami (Шел Янечек на холмик, / гнал перед собой пять овец / и шестого — барана / с золотыми рогами) [1. № 337].

В данном случае закреплению магии могла способствовать звукопись (*Janeček*, *kopeček*, *oveček*). Впрочем, здесь также может иметься в виду Иоанн Креститель, назвавшийся в Библии Иисуса Христа Агнцем Божиим (Ин 1:29).

Помимо субъектов и объектов заговора к наделенным именами относятся персонажи, к которым заговаривающий обращается за помощью. Большую их часть составляют лица Нового и Ветхого Завета: Иисус Христос, Дева Мария, Иосиф, Иоанн Креститель, апостолы, первые патриархи², Давид, Соломон и др.; затем идут святые, чья жизнь выпала на период после смерти Христа — 14 святых помощников (состав которых, вероятно, имеет свою локальную специфику): святые Конрад, Лаврентий, Николай, Рох и др. К ним близки добрые духи и квазисвятые: *dobrý duch Emanuel*, *sv. Gorun*, *sv. Anbet*, *sv. Geber* и др., появляющиеся в заго-

ворах, связанных с быстрым и легким обогащением (поиск кладов, выигрыш в лотерею).

Согласно классификации А. В. Юдина [2. С. 21–22], персонажей данной группы по функциональному признаку можно условно разделить на универсальных, помощников и защитников (целителей). К **универсальным** прежде всего относятся наиболее часто встречающиеся, такие как Иисус Христос и Дева Мария, которые могут появляться практически в любом типе заговоров и, по-видимому, не ограничены ни контекстуально, ни функционально. Класс **помощников** по существу неоднороден и, возможно, требует дополнительного разделения. Так, одни помогают напрямую исполнить желание.

Já nehodný a hříšný poroučím tobě, ty dobrý Duchu Emanuely, abys ty přišel a ve snu ty zdané Numera, které při tomto příštím tahu ven vyjiti mají, mě hned napřed poznamenal (Я, негодный и грешный, приказываю тебе, ты, добрый Дух Эмануэлы, чтобы ты пришел и во сне эти данные Номера, которые в ближайший розыгрыш должны выйти (*выпасть*), мне быстро наперед записал) [1. № 252].

Другие являются так называемыми закрепителями и могут распространять свое действие на целый заговор (чаще в составе концовки или молитвенного завершения).

...K tomu mi dopomáhejte čtrnáct pomocníků, sv. Kateřina, sv. Starosta, sv. panna Barbora, všichni svatí a svěťice boží, sv. nerozdílná Trojice (...помогайте мне в этом, четырнадцать помощников, св. Катержина, св. Староста, св. дева Барбора, все святые божьи, святая нераздельная Троица) [1. № 163].

В ряде случаев их действие распространяется на часть заговора, которая может быть его ядром и содержать в себе основную интенцию заговора.

...Ta pšenice aby byla tak jasná a šťastná, skrze Svatého Marka, skrze Svatého Jana Evangelisty, skrze Svatého Lukáše, skrze Svatého Matouše Evangelisty (...чтобы эта пшеница была такой ясной и счастливой, (с помощью) Святого Марка, (с помощью) Святого Иоанна Евангелиста, (с помощью) Святого Луки, (с помощью) Святого Матфея Евангелиста) [1. № 259].

Иногда они могут решать побочные задачи, например задабривание Бога перед обращением к духам за помощью в поисках клада.

Chválím a dobrořečím a vyzývám tebe jakožto Pána a velikého Boha a Stvořitele všech věcí, jak bylo a toto všechno jest, a tys Bože Adonaj Retregrimoton z něžeho stvořil, a pravý Bůh jsi. Taky sv. Petru se všema knížatama moc dals (Хвалю и восхваляю,

и зываю к тебе как к Господу и великому Богу и Творцу всего сущего, как было и есть все, а ты, Боже, Адонаи Ретрегримотон из ничего сотворил, ты истинный Бог. И святому Петру со всеми книгами (*князьями*?) ты силу дал) [1. № 250].

Частным случаем закрепления слухат ситуации, когда одни персонажи мобилизуют силы других, как в предыдущем и следующем примерах.

Pomniž na nás a na zaslíbení, milý Pane, jakož jsi přísahal Otcům našim Abrahámovi, Isákoví, Jakubovi, a Noe, po potopě světa, na korábu zachovaném, že je chceš milostivě ochraňovati, ode všeho zlého (Помни о нас и об обещании, милый Господи, когда ты пообещал Отцам нашим Аврааму, Исааку, Иакову и Ною, после всемирного потопа в ковчеге спасенном, что хочешь их милостиво охранять от всего злого) [1. № 356].

Важно, что персонажи в заговоре могут выступать не сами по себе, а через связанные с ними предметы (например, части тела, одежду), явление или другого персонажа, хоть бы и безымянного.

Pán Ježíš šel prostředkem a prošel. Hlava Kristova, jazyk Šalomouna, žena Jakubova, obyčej a pokoj Ducha svatého³ (Иисус шел посредине и прошел. Голова Христова, язык Соломона, жена Иакова, нрав и спокойствие Духа святого) [1. № 320].

...Já N. vyháním tento Boží dobytek (...Já N. выгоняю этот Божий скот (... под Панны Marie sv. plášť, pod Pána Krista obranu, pod roucho sv. Blažeje (...я, Н. (имярек) выгоняю этот Божий скот (...) под Девы Марии св. плащ, под Господа Христа защиту, под одеяние св. Блажея) [1. № 267].

Функцию **защитника (целителя)**, равно как и помощника в некоем предприятии, легко определить, когда к персонажу обращена прямая просьба со стороны заговаривающего.

Pane Bože všemohoucí, já pro tvé božské milosti žehnám bělmo na oku, prosím sv. panny Barbory, sv. Veroniky, Otce, prosím sv. Trojice, aby mně byla dnes nápomocnice, aby z toho oka bělmo zašlo a tak jak slunce jasné bylo (Господи Боже всемогущий, заговариваю твоей божьей милостью бельмо на глазу, прошу святую деву Барбару, святую Веронику, Бога Отца, прошу святую Троицу, чтобы помогала мне сегодня, чтобы с глаза бельмо сошло, и он как солнце ясный был) [1. № 12].

Также может употребляться иная форма побуждения.

Uřkla-li tě panna, pomáhej tě svátá Anna; uřknul-li tě mládenec, pomáhej tě svatý Vavřinec (Сглазил ли тебя девица, помогай тебе, святая Анна; сглазил ли тебя юноша, помогай тебе, святой Вавржинец) [1. № 150].

Побуждение может исходить не от произносящего заговор, а быть вложено в уста другого персонажа в составе повествовательной части.

Řekla panna Maria: «Poroučím se sv. Pavlovi» a k tomuto pravila: «Sv. Pavle, já chci ty zloděje svázati železnými provazy a vazbou železnou pána Ježíše Krista a vazbou sv. Petra» (Сказала дева Мария: «Вверяю себя святому Павлу», а потом сказала: «Святой Павел, я хочу этих воров связать железными веревками и железными цепями господина Иисуса Христа, и цепями святого Петра») [1. № 333].

В повествовательной части может заключаться сюжет, связанный с решением проблемы.

Svatý Job měl devět nátek, od devíti osm, od osmi sedm, od sedmi šest, od šesti pět, od pěti čtyři, od čtyř tři, od tří dvě, od dvou jednu (У святого Иова было девять натеков⁴, от девяти восемь, от восьми семь, от семи шесть, от шести пять, от пяти четыре, от четырех три, от трех две, от двух одна) [1. № 108].

Задача определения функции персонажа осложняется в тех случаях, когда в нарративной части представлен сюжет без побуждения или метафорического решения проблемы. Приведем целиком текст заговора.

Ve jméno sv. Ducha, jel pán Ježíš na osličku, sv. Petr na koníčku, Petře, pospěš, pane, nemohu, zlámal mi kůň nohu: nu, sejděžse kosti ke kosti, kloub k kloubu, srst k srsti, ať jest zase tato bolest celá jako kámen, dejž to Duch sv. Amen (Во имя Духа святого, ехал господь Иисус на ослике, святой Петр на коньке. Петр, поспеши, господи, не могу, сломал мне конь ногу: ну, сойдишь, кость к кости, сустав к суставу, шерсть к шерсти, пусть снова станет эта боль целой, как камень, дай то, Дух святой. Аминь) [1. № 116].

Бесспорно, упоминание св. Петра работает в данном контексте на мобилизацию заговорных сил, однако функция излечения здесь как будто бы смещена не то в сторону Иисуса, не то в сторону Святого Духа. В другом заговоре, где представлен тот же сюжет, функция излечения гораздо более явно может быть отнесена на счет святых Климь и Микулы, фигурирующих в закреплении.

Sejdi se ta kost s kostí jako kámen, dejž to svatý Klima a Mikula. Amen (Сойдишь, кость с костью, как камень, дай то, святой Клима и Микула. Аминь) [1. № 89].

Что касается имен, выступающих в сравнительно-сопоставительных формулах, не всегда ясно, используются ли они просто для усиления заговорной силы (силы другого персонажа) или для непосредственного исполнения воли заговаривающего.

Довольно часто в конструкциях подобного типа во второй части фигурирует мотив крещения Иисуса Христа в реке Иордан. Так, в заговоре, направленном на тушение пожара, огонь противопоставляется воде Иордана (и, следовательно, побеждается ею), а антропоморфные персонажи «заряжают» ее магической силой.

Vyjdi milý hosti, co jsi zastihl, měj na tom dosti, tak tebe zaklínám ve jménu + Otce + Syna + Ducha Svatého, tak mi stůj na místě jako voda v Jordáně stála, když jest svatý Jan Pána Krista křtil (Выйди, милый гость, пусть тебе будет достаточно того, что ты получил, так я тебя заклинаю во имя (перекреститься) Отца (перекреститься), Сына (перекреститься), Духа Святого, так у меня стой на месте, как стояла вода в Иордане, когда святой Иоанн Господа Христа крестил) [1. № 247].

Останавливающая сила, таким образом, приписывается иорданской воде и используется в заговорах против чохотки (№ 178, 183), змей (№ 221–223), пожара (№ 246–248), непогоды (№ 355).

Наконец, в результате эллипсиса магические формулы могут быть сокращены до простого перечисления имен (устного или письменного), как, например, в следующем заговоре от лихорадки.

Выпроси у торговца три миндаля, на каждом сделай крестик и напиши имя одного из трех святых королей: *Kašpar Melichar Baltazar*. Потом иди в костел, трижды помолись «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся», и каждый раз глотай по миндалю. В конце прочти молитву «Верую», иди в поле и бегай по межам, пока не вспотеешь [1. № 76].

Такие перечисления могут равняться всей вербальной составляющей заговора или быть лишь ее частью, например в функции зааминивания.

Maso k masu, / kost k kosti, / krev k krvi, / voda k vodě. / Svatý, svatý, svatý / Jachym, Josef, Anna! (Мясо к мясу, / кость к кости, / кровь к крови, / вода к воде. / Святой, святой, святой / Иоаким, Иосиф, Анна!) [1. № 114].

Пользователь заговора при этом может не осознавать, что в череде магических слов присутствует имя: «Бабка «Лемонка» заговаривала укусы бешеных собак словами: Sator, arepo, tenet, opera, rotas» [1. № 167]. Более того, будучи зашифрованными, имена до некоторой поры могут оставаться неясными и исследователю. Так, при заговаривании моровой язвы необходимо «написать над дверьми дома: + Z. + D. I. A. + B. I. Z. / + S. A. B. 5 + Z. H. / G. F. + B. F. R. S.» [1. № 90]. Подобные неясные места могут скрывать рудименты

древних магических формул, восходящих к средневековой письменной традиции. Они представлены в корпусе в ощутимом количестве и заслуживают отдельного исследования.

Описанным выше целителям и защитникам противопоставлены **противники**, или вредители, в подавляющем своем большинстве безымянные. Е. В. Вельмезова отмечает, что «едва ли не единственным исключением из данной закономерности, обнаруженной нами для чешской заговорной традиции, является имя отрицательного по определению персонажа *Jidáš — Иуда*». Однако, как кажется, есть возможность расширить список исключений. Так, *Herodes — Ирод*, возникающий в тексте заговора, направленного на защиту от стрел и оружия, в связи с упоминанием сюжета об избииении младенцев в магическом мире олицетворяет ту самую угрозу, исходящую от заговариваемых стрелы, меча и пули.

...Střelo, meči, kolko zaklínám vás skrze svatou čistotu Marie Panny, aby se nic zlého nestalo skrze pomoc <...> a spravedlníkův, zaklínám vás skrze neviňátka, které dal Herodes zamordovati (...Стрела, меч, пика, заклинаю вас святой чистотой Девы Марии, чтобы никакое зло не случилось (со мной) с помощью <...> и праведников, заклинаю вас младенцами, которых Ирод приказал убить) [1. № 317].

Воин Лонгин (чеш. *Longin*), пронзивший копьем бок Иисусу Христу, отнесен Вельмезовой к персонажам, произнесение имени которых способствует исцелению [1. С. 72]. Автор также пишет, что имя *svatý Longin* изначально безымянному персонажу было присвоено в апокрифической литературе, и, по-видимому, экстраполирует коннотацию святости на заговоры. Однако ни в одном из текстов, представленных в корпусе, эпитет *святий* в отношении к Лонгину не применяется. Более того, как и в случае с Иродом, сюжет с Лонгином, пронзающим тело Христа, соотносится с реальной ситуацией нанесения раны или открытия кровотечения, тогда как разрешению ситуации соответствует чудесное исцеление Христа, см. заговор от ран:

Ta rána buďto sečená neb klaná neb zastřelená neb kterakkoli vražená. Tak se jí staň, jako se stalo té ráně, jižto Longin našemu Pánu Jezu Kristu pravý bok proklál, aby též ta rána nebolela, ani se zhoršila, ani potila, ani zjitřila, ani se které nečistoty k tomu přivrhlo. Tak se staň té ráně (Эта рана, резаная или проколота, или застреленная, или вонзенная. Пусть будет с ней то же, что стало с той раной, которой Лонгин нашему Господу Иисусу Христу правый бок пронзил, чтобы эта рана тоже не болела и не ухудшалась, и не потела, и не растревалась, и не при-

липала к ней нечистоты. Так будь с этой раной) [1. № 134].

Наконец, неоднозначен по своей природе волк *Шимка-Климка* (или *Шимек-Клиmek?*⁶). Он встречается в тексте заговора от вшей и блох.

Když sem šel přes to Komárovo Potočí, byli tam tři škaredí vlci. Jednomu říkali Šimku Klimku. A co ty, Šimku Klimku, tu děláš, že ty našeho — nenecháš? Sududubí, sududubí, sududubí, ať našeho — vši ani blechy nehubí! (Когда я шел через тот Комаровый Поток, были там три отвратительных волка. Одного звали Шимка-Климка. А что ты, Шимка-Климка, тут делаешь, что ты нашего не оставляешь? Субидуби, субидуби, субидуби (судудуби, судудуби, судудуби) пусть наше-го — ни вши, ни блохи не губят!) [1. № 240].

С одной стороны, Шимка-Климка, по-видимому, сам является жертвой напасти, с которой борется заговор, с другой — он не вызывает сочувствия, наоборот, эпитет *škaredý* 'отвратительный' и просьба «оставить нашего [в покое]» позволяет сделать вывод, что данный персонаж воспринимается как переносчик заразы, то есть та самая угроза.

Этим тема персонажей чешских заговоров и их имен не ограничивается, и многие ее аспекты заслуживают дальнейшего изучения.

Примечания

¹ В нашем случае в круг объектов не включаются неживые предметы.

² В одном ряду с которыми также встречается Ной (заговоры № 352, 356).

³ Ср. там же: *Kristus prošel skrze své nepřátely, hlava Kristova, Šalomounova, krev Ábelova, láska Abrahamova, orlice a pokoj Ducha* (Христос прошел через своих врагов, голова Христова, Соломонова, кровь Авелева, любовь Авраамова, орел и покой Духа святого). Если допустить, что по аналогии имена библейских патриархов упоминаются в связи с любовью и семейным счастьем, логично предположить, что под безымянной женой Иакова имеется в виду вторая и более любимая Рахиль.

⁴ Слово *nátka* близко по значению к русскому *простуда* и может означать 'герпес' (простуда на губах).

⁵ Например, S.A.B. может означать Sabaoth, то есть Саваоф.

⁶ Распространенная чешская фамилия *Šimek* — уменьшительная форма от имени *Šimon* (то есть Симон), а *Klímek* — от *Klement*.

Литература

1. Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

2. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Статья поступила в редакцию 17 июня 2025 г.

Владимир Анатольевич Коршунков,
кандидат исторических наук, Вятский государственный университет (Киров)

ЛЕД И ПЛАМЕНЬ: ТЕМПЕРАТУРНЫЙ РЕЖИМ АДА

Аннотация. В статье анализируются температурные характеристики ада в христианской традиции (преимущественно славянской и русской старообрядческой). В эсхатологических книжных и фольклорных текстах выявляется мотив наказания грешников сильным холодом. Показано, как библейские мотивы преобразовались в соответствии с климатическими реалиями жизни северных народов, формируя представления о рае как о приятном тепле, а об аде — как о мерзлых пространствах наподобие тундры.

Ключевые слова: библейская символика, рай и ад, христианская эсхатология, апокрифы, народное православие, русское старообрядчество, духовные стихи

ХОЛОД, КОТОРЫЙ НЕ НАШ

Примерно в 2020 г. православному священнику довелось среди зимы проводить богослужение в храме поселка городского типа Мурыгино Юрьянского района Кировской области. Отопительные котлы грели еле-еле, температура в алтаре была немногим выше нуля. Позже, припоминая тот случай, священник в беседе с коллегой высказался так: «Теперь я знаю, что ад — не огонь, а холод!»¹ Этот индивидуальный опыт получает неожиданные параллели в традиционных верованиях.

В 1997 г. исследователи беседовали с пожилой старообрядкой Федоровной из местности на границе Удмуртии и Прикамья. Повествовала она о рае и аде. Представления Федоровны об ином мире во многом сформированы книжной и фольклорной традициями: она пересказывала Григорьево видение из «Жития Василия Нового», упоминала некие лицевые (иллюстрированные) книги и «Апокалипсис» Иоанна Богослова. На вопрос «А младенцы, умершие некрещеными, в раю?» она ответила: «В темном месте: не в огне, не в муке, не в раю. Оне только в темном месте». Уточняя, где именно расположено это место, она добавила: «Не в раю. У Господа Бога много мест. Никакой свет не идет, они не нагрелись ещю, вся вина на родителей» [14. С. 74–75]. Е. Б. Смилянская, опубликовавшая разговоры с Федоровной, отметила, что выражение «темное место» взято из духовного стиха [14. С. 74. Примеч. 61]. Обратим внимание на другое: Федоровна твердила, что младенцы — не в раю, однако притом и не в огне или муке. При таком противопоставлении огонь и мучения — это и есть ад.

В другой раз Федоровну спросили: «А в аду что?» — и она растолковала: «А муки, так какая молоденькая будешь ревить в огне! У-уй, не приведи Бог! Окаянные так терзают-то человека! Ведут колдунов в огонь-то, многих наберут. Никакой конец не будет их мучениям». Значит, грешникам (и кон-

кретно колдунам) в аду предназначен огонь, в котором они будут мучиться. Поведав об огне, она добавила: «Ешшо на холод ставят, а холод-то [адский], не наш! Я в книге маленькая видела» [14. С. 75]. Огонь — такое понятно. Но какой же холод в раскаленном аду?..

ТЕПЛАЯ ПРОХЛАДА

В представлениях многих, в том числе славянских, народов ад чаще всего ассоциировался с пламенем и жаром. Однако среди обширных адских областей, пышущих нестерпимым зноем, есть и те, где царит ледяной холод. А вот рай — место солнечное, светлое. Солнце там сияет всегда, причем не печет, а приятно пригревает, и там тепло [3. С. 398; 5. С. 72–73].

Древнегреческий глагол ἀναψύχειν означал «освежать», поскольку лексика, образованная от корня ψυχ-, изначально относилась к описанию холода. У глагола появились вторичные значения, например «отдыхать», которое особенно часто стало встречаться в раннехристианской литературе. Латыни калькировала этот греческий термин, и получилось *refrigerare*, при однокоренных существительных *refrigeratio* и *refrigerium*. Последнее из них, понимавшееся как «покой вечной жизни», приобрело в латинском языке более широкое распространение, чем в греческом. В старославянском языке тоже появились соответствующие кальки: «прохладити», «прохлаждение», «прохлада» и т.п. В средневековых славянских текстах отмечается весь набор смыслов: и исходное «освежаться», и «ободрять, укреплять», и «отдыхать». Эти слова с такими их значениями продолжают звучать на православной церковной службе [23. Р. 279–281]. А когда церковнославянизм «прохлада» проник в русский разговорный язык, им начали называть приятное тепло, счастливое времяпровождение, отдохновение, безделье и т.п. Такая «прохлада», вопреки своей этимологии, стала обозначать не столько холод, сколько умеренное, приятное тепло [15; 23].

Итак, некоторые слова, изначально соотносившиеся с холодом, в христианских странах стали использоваться для характеристики пребывания праведных душ в раю. К примеру, старославянское выражение «на мѣстѣ прохладѣнѣи» — калька с греческого, оно означает «место блаженства избранных», то есть рай [23. Р. 280]. Рай прохладен — значит, он умеренно теплый, светлый, солнечный, созданный для жизни вечной и постоянного блаженства.

Образ райской прохлады стал частью представлений о рае в Западной Европе. Историк Ф. Арьес заметил, что при переводе богослужебных текстов с латыни на французский этот образ исчез. По его суждению, вероятно, «свежесть прохлады не вызывала у жителей более северных стран таких приятных ассоциаций, как у южан Средиземноморья!» [1. С. 56].

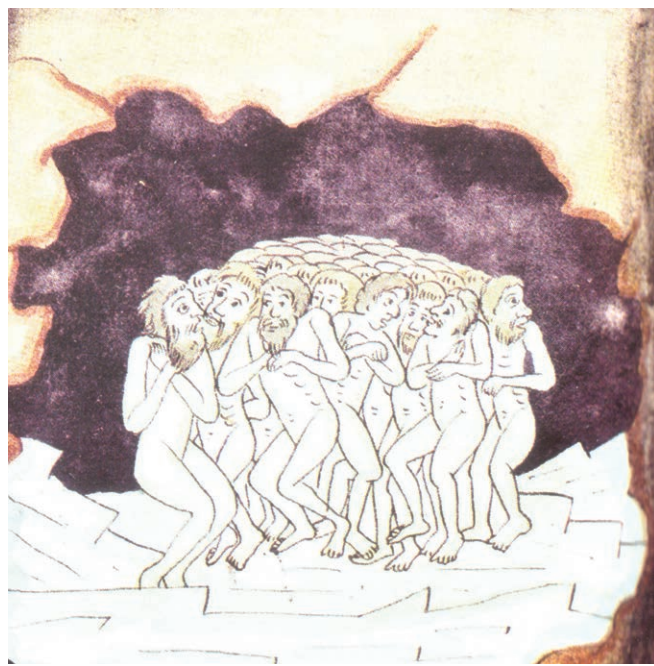
В самом деле, в странах с более холодным климатом подобная образность воспринималась иначе, чем на юге. В России, как и в средневековой Франции, «свежесть прохлады» не могла служить устойчивой метафорой счастливого бытия. Характерна красочная речь русских людей в былые времена. В воспоминаниях профессора И. М. Снегирева (1793–1868) рассказывалось, как в XVIII в. пожилая женщина, оплакивая умершего супруга, причитала: «Отец ты мой, я с тобою пожила, точно у печки погрелась» [16. С. 153]. Для наших предков погреться в теплой избе возле печи или попариться в баньке — доступное каждому блаженство, временный рай на земле.

ДЬЯВОЛЬСКИЙ ОГОНЬ

Если ад противоположен раю, то догадка о благостном райском тепле закреплялась контрастом с образом испепеляющего адского огня. Действительно, согласно новозаветным представлениям и верованиям народов средневековой Европы, жгучий огонь был главной особенностью ада [9. С. 33–34, 39–40; 20. Sp. 1187]. Основное свойство, которым характеризовался ад в старославянских текстах, — это огонь [6. С. 239; 10]. Судя по лексике и фразеологии русского языка, особенно по диалектным данным, «признак горения (и соответственно огня, жара) — доминантный в представлениях об аде» [5. С. 50]. Очистительный огонь важен для апокалиптической традиции христианства [21. Р. 3119]. Соответственно и в символическом Страшном суде, воспринятой славянскими народами, средство наказания — пламя [2. С. 178–181; 4. С. 513–514].



Грешники в адском пламени. Фрагмент миниатюры из Цветника первой половины XVIII в. (БАН 32.3.15. Л. 348). Из кн.: Антонов Д., Майзульс М. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013. С. 127. № 2



«Немилосердии и немилостивии отидут в мраз студень лёд много зело». Миниатюра из старообрядческого Цветника начала XX в. (БАН 1.1.40. Л. 47). Из кн.: Антонов Д., Майзульс М. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013. С. 184. № 35

Для народной традиции славян характерно двойственное отношение к огню: вроде бы он и Божий, и притом опасный, грозный, карающий. Было убеждение, что огонь выдуман-таки дьяволом; что он первоначально находился в распоряжении чертей или свергнутых с неба ангелов; что его возжигает дьявол своим копытом либо ведьма ногтем [4. С. 513–514]. Согласно поверьям разных народов, именно дьявол и его сподручные устраивают опустошительные пожары в поселениях [24. Sp. 1074–1076].

«МРАЗ ЗЕЛО ЛЮТ»

Образ морозного ада запомнился Федоровне из Верхокамья по какой-то чтимой староверами книге. Но он известен не одним лишь старообрядцам. Он вообще не только русский и даже не только славянский. Например, в изображении такого знатока средневекового иного мира, каким был Данте, лютая стужа характерна для девятого круга ада, где мучаются предатели. Замороженные области христианского ада, очевидно, мыслились с оглядкой на иудейскую традицию, которой тоже была присуща идея посмертного наказания неправедных холодом. В многочисленных западноевропейских описаниях ада упоминаются страдания грешников при низких температурах [22. Р. 177–178, 223, 225, 247, 249–250, 260, 278, 281 etc.].

Среди русских старообрядцев пользовалось большой популярностью византийское по происхождению эсхатологическое сочинение «Слово

Палладия Мниха о втором пришествии Христове, и о Страшном суде, и о будущей муке, и о умилении души». В этом тексте рассказывалось, как во время Страшного суда на востоке обнаружится рай, а на западе — ад. В том аду грешникам предуготовлены различные виды мучений, среди которых не только смола горящая, червь ядовитый, тьма крошечная, но также «студень и мраз трясущийся и лед лют». Все это повторялось в русских духовных стихах [12. С. 155]. Там пелось: «Иным будет грешником зима зла-студеная»; «Которым грешным / Морозы все глущие»; «Мразы им будут лютые»; «Морозы им лютые / Места все студенья»; «Зла зима стюденая / Сы морозами с лютыми»; «А мраз zelo лют будет немилостивым»; «Душегубы и разбойники / Изыдут во мразы во лютые» [7. № 494, 495, 497, 499, 500, 503, 504]. В начале XX в. священник А. Н. Соболев утверждал, что упоминаемые в духовных стихах «морозы лютые» привнесены туда народной фантазией [17. С. 187]. Однако, как теперь ясно, холод издавна стал традиционной частью описания преисподней. Просто на фоне впечатляющего адского зарева такое не слишком бросается в глаза. Следовательно, мороз в аду — это не случайная череда отдельных упоминаний, а выражение сущностной, давней религиозной традиции, свойственной христианству. Зима представлялась метафорой смерти, в том числе в славянских поверьях [13. С. 140; 18. С. 64]. Поскольку на том свете холодно, умерших предков нуж-

но было время от времени обогревать. У славян существовал специальный семейный обряд, обычно называемый «греть покойников»: для мертвых разводили костры, сжигали солому или мусор. Этот обряд мог справляться зимой и весной, а мог быть элементом погребального комплекса.

АДСКИ ЖАРКО ИЛИ АДСКИ ХОЛОДНО?

В Национальном корпусе русского языка, где собраны литературные (и частично журналистские) тексты за три последних века, количество данных по двум словосочетаниям: «адская жара» и «адский холод» — не настолько велико, чтобы делать значимые сопоставления. Однако даже если использовать только Основной корпус, тенденция очевидна: 42 цитаты с первым и только 26 со вторым [НКРЯ]. «Адская жара» заметно преобладает.

С помощью сервисов Google Trends и Яндекс Wordstat тоже можно сопоставить примерное количество упоминаний и относительную частотность этих двух словосочетаний, причем уже в наши дни (учитывая, что иногда, гораздо реже, встречаются иные сочетания со словом «адский» применительно к крайним температурам, например, «адский зной» и «адский мороз»). Веб-поиск проводился по всему миру (но запрошены и сведения только по России), за период одного целого года, лишь на русском языке. Для верификации данных были привлечены интернет-инструменты на основе трех различных систем искусственного интеллекта. Выяснилось,

что по состоянию на февраль 2026 г. выражение «адская жара» используется в 2–3 раза чаще, чем «адский холод» (и по всему русскоязычному миру, и особенно по России), а в сезонные пики — до 4 раз чаще.

Значит, и сейчас люди, говорящие и пишущие на русском языке, охотнее используют эпитет «адский» применительно к очень высокой, а не экстремально низкой температуре. Тем интереснее подметить образ холодного ада, встречающийся в русской традиции.

ТУНДРА КАК «СТУДЕНЕЦ ИСТЛЕНИЯ»

Живший на севере Европейской России, возле р. Печоры, старообрядческий книжник С. А. Носов (1902–1981), который постоянно записывал свои необычные религиозные видения, одно из них озаглавил так: «Суд и осуждение в студенец». Его видение, по классификации фольклористов, относится к жанру «обмираний»: душа человека во время сна или обморока временно попадает в иной мир, где ей показывают рай и ад, причем подробнее всего наказания грешников. Носову пригрезилось, что предстал он перед грозным Судьей, который вникал во все события его земной жизни. Наконец, Судья спросил: «Какое мучение по своим делам избираете возмездием?» Грешник стал умолять об избавлении от огня вечного. Тогда Судья провозгласил: «Низвести в студенец истления!» Носов записал: «Отъ сихъ словъ несказанно душа моя возрадовалась, что мое слово избавить меня от огня по милости Божией принято». Под ним расступилась земля, его помчало куда-то — мимо горящей бездны, где мучились человеческие души, мимо долины пепла. Вот он почуял «почву вечной мерзлоты» и «оказался какъ в раковине, сверху прижат осьмиконечнымъ крестомъ, где нельзя сделать никакого движения», а «холодъ прощупываетъ до костей». Только через два года он был освобожден. Приподнявшись, увидел: «местность — пустующая тундра, осень на исходе» [11. С. 78–83]. Следовательно, по ощущению старообрядца Носова, в преисподней есть не только вечный пламень, но и «студенец истления». Это выражение из псалма 54, где речь идет о том, как Бог покарал грешников: «Ты же, Боже, низведи их во студенец истления» (Пс 54:24). «Студенец» в церковнославянском — колодец, и эти слова можно буквально перевести как «колодец погибели», а в переносном смысле они обозначают неизбежность наказания грешника [8. С. 403]. Святые отцы стали так именовать ад. А с холодом «студенец

истления» соотнес уже сам Носов, и неслучайно: по Фасмеру, *студенец* ‘родник, колодец’ связан со *студа* ‘холод’, то есть это «студеный источник» [19. С. 786–787]. Примечательно, что для Носова мрачный, вымороженный ад оказался похожим на привычную для северян тундру.

Библейская лексика и символика, связанные с раем и адом, повлияла на языки и мировосприятие христианских народов, включая русских. Но и сами условия жизни людей, обитавших в более холодных краях, чем Святая Земля и Средиземноморье, сказались на их религиозных представлениях. Райские кущи, которые у древних ассоциировались с легкой прохладой, жителям Севера стали представляться местом, где тепло. Русским старообрядцам ад иной раз виделся не огненным пеклом, а студеной ледяной пустыней, вроде тундры.

Примечания

¹ Зап. 2 марта 2026 г. в г. Кирове (Вятке) от свщч. Николая В.

Литература

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
2. Белова О. В. Страшный суд // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 178–181.
3. Белова О. В., Толстая С. М. Рай // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 397–400.
4. Белова О. В., Узеньева Е. С. Огонь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 513–519.
5. Березович Е. Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014.
6. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.
7. Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова. [Вып. 5]. М., 1863.
8. Клименко Л. П. Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. Нижний Новгород, 2012.
9. Махов А. Е. Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии: опыт словаря. М., 2013.
10. Морозов И. А., Толстой Н. И. Ад // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого; отв. ред. С. М. Толстая. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. М., 2026. С. 108–110.
11. Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов: видения, письма, записки / подгот. текста, вступ. ст. и примеч. М. В. Мелихова. М., 2005.
12. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на духовные стихи. Тула, 1879.

13. Седякова О. А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

14. Смилянская Е. Б. «Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»: повествования о вере и спасении старообрядцев Верхотурья // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / под ред. Е. Б. Смилянской. М., 2012. С. 49–166.

15. Смирнова О. И. Об особенностях семантики слова *хлад* (к проблеме энантиосемии) // Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков / отв. ред. Ф. П. Филин. М., 1974. С. 184–193.

16. Снегирев И. М. Старина Русской земли: историко-археологические исследования, биографии, учено-литературная переписка, заметки и дневник воспоминаний. Т. 1. Книжка 1. СПб., 1871.

17. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям (литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). Сергиев Посад, 1913.

18. Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 58–71.

19. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 4-е изд. Т. 3. М., 2007.

20. Gröbel I., Moser D.-R. Hölle // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung / hrsg. von R. W. Brednich zusammen mit H. Bausinger [et al.]. Bd 6. Berlin; New York, 1990. Sp. 1178–1191.

21. Knipe D. M. Fire // Encyclopedia of Religion. 2nd ed. / ed. in chief L. Jones. Vol. 5. Detroit; New York; San Francisco, 2005. P. 3116–3121.

22. Mew J. Traditional Aspects of Hell (Ancient and Modern). London, 1903.

23. Unbegaun B.-O. Vulgarisation d'un terme liturgique: russe *Прохладяться* // Revue des études slaves. 1951. T. 27. P. 279–287.

24. Ward D. Feuer // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung / hrsg. von R. W. Brednich zusammen mit H. Bausinger [et al.]. Bd 4. Berlin; New York, 1984. Sp. 1066–1083.

Сокращения

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru/>.

Статья поступила в редакцию 17 марта 2026 г.

Юлия Михайловна Шеваренкова,

кандидат филологических наук,

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского

МАКАРЬЕВСКИЙ МОНАСТЫРЬ И ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЖЕЛТОВОДСКИЙ: В ПОИСКАХ ЛЕГЕНД

Аннотация. В статье предпринята попытка обобщить нарративы и топонимы, относящиеся к фольклорной истории нижегородского Макарьевского Желтоводского женского монастыря и его основателя — преподобного Макария: предания о бурлацком прошлом волжской территории, предания о колоколах и подземных ходах, легенды об исходе Макария с Волги на Унжу.

Ключевые слова: Макарий Желтоводский, монастырь, предания, легенды, топонимы

В недавних выпусках журнала «Живая старина» были опубликованы материалы коллег, собранные в Ивановской и Костромской областях и объединенные именем прп. Макария Желтоводского и Унженского [1; 3]. На Нижегородской земле имя святого связано со Свято-Троицким Макарьевским Желтоводским монастырем, в XVII–XIX вв. сыгравшим важную роль в политической и экономической жизни региона. Монастырь расположен в с. Макарьево Лысковского района на левом берегу Волги и является популярной у нижегородцев туристической локацией. Здесь регулярно останавливаются теплоходы, совершающие туристические круизы по Волге.

Фольклорные экспедиции Национального исследовательского Нижегородского государственного университета неоднократно работали на территории Лысковского района, однако никогда не ставили своей целью сбор преданий и легенд о монастыре и святом Макарии. Главной задачей экспедиции 2023 г. стала именно макарьевская тематика. Вокруг монастыря расположены всего пять населенных пунктов, отрезанных Волгой от основной части Лысковского района: именно эта территория и послужила зоной поиска околмонастырских преданий и легенд.

К ИСТОРИИ МОНАСТЫРЯ

История монастыря началась в первой половине XV в. и связана с деятельностью инок Макария, будущего преподобного Макария Желтоводского и Унженского (1349–1444). В 1434 г. на озере Жёлтом близ Волги он основал мужской монастырь, который в 1439 г. сжег татарский хан Улу-Мухаммед. Во время набега братия была убита, Макарий оказался в плену, но, согласно житию, был отпущен, после чего ушел на р. Унжу в костромские земли, где в этом же году основал пустынь, известную ныне как Макарьево-Унженский монастырь, а сам святой стал почитаться покровителем и защитником местного края.

Второе рождение монастырь и имя Макария пережили в начале XVII в.: преподобный считался покровителем нижегородского ополчения 1612 г. под предводительством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, а князь Пожарский почитал его личным небесным защитником [2. С. 229]. Особое отношение к святому имел царь Михаил Федорович Романов, способствовавший возрождению монастыря и даровавший ему право вести торги [2. С. 230–231]. Так при обители открылась знаменитая Макарьевская ярмарка, а святой Макарий обрел новую функцию — покровителя торговли. Благодаря удачному расположению монастырь стал волжским торговым центром, а Макарьев — городом. Ярмарка при монастыре работала до пожара 1816 г., после чего была переведена в Нижний Новгород. Утрата прибыли от торговли привела к уменьшению потока паломников и в результате к обеднению обители — в 1868 г. она упраздняется. В 1883 г. монастырь возрождается в третий раз, но уже как женский.

В советское время монастырь был ликвидирован, в 1958 г. Макарьев потерял статус города, став селом. Из-за повышения уровня воды в Чебоксарском водохранилище в 1981 г. макарьевская округа частично попала в зону затопления, что и вовсе привело к угасанию активной хозяйственной деятельности в заводской части Лысковского района.

Но в 1990-е гг. монастырь был восстановлен, в нем сохранены многие уникальные реликвии, в том числе часть мощей преподобного (его глава).

ТОРГОВАЯ СТОРОНА

Ярмарка несколько веков питала не только монастырь, но и местный люд, который сдавал жилье приезжим торговцам и кормил их на дому. Однако соседство с ярмаркой было осмыслено и в негативном ключе. В полевом дневнике участников экспедиции в Лысковский район 1977 г. есть такая запись:

В прошлом веке люди говорили, что скоро от монастыря ничего не останется. Совсем-совсем скоро его повергнет водная пучина. Народное предание говорит также, что такая участь постигнет его за то, что будто бы во время ярмарки в здании монастыря производился торг, были склады вина в его кладовых и дозволялось у самых святых ворот торговать басурманам [МНА].

Действительно, монастырские стены не раз страдали во время разлива Волги, но удивительным образом выстояли и во времена народных волнений, и под натиском стихии. Впрочем, торговое прошлое этих мест давало о себе знать и в советское время: 7 августа, в Макарьев день, в с. Макарьево проходила ежегодная сельскохозяйственная ярмарка, о чем до сих пор с ностальгией вспоминают местные жители, но и она в итоге была перенесена в г. Лысково. А вот жители соседнего Воскресенского района Нижегородской области вспоминают, что через лес на Макарьево, а из Макарьева через Волгу на Лысково пролегла своего рода местная «дорога жизни». В годы Великой Отечественной войны местные крестьяне ходили (зимой — на санях или пешими, летом переплывали Волгу на лодках) в Макарьев, а потом и в Горький продавать и обменивать на продукты ягоды, вещи и изделия кустарного производства.

Дорога была лесная. До Лыскова было 60 километров, если напрямую идти. (...) Ходили люди, наши матери, ой, чтобы нас прокормить [плачет]. Саночки ненужные из дома брали, чего-нибудь чего ненужное брали продать, чтобы, бывало, говорили, чтобы какие-нибудь ленточки тебе бы — косички заплести. Всё-всё везли, чтобы нас прокормить, а было трое. Уйдёт, бывало, мама (не только моя мама, и все другие, у всех были отцы-то ведь на войне), возьмут саночки, вот чаво наберут дома-то вот чаво продать. (...) Кринки повезут и всё чаво, чтобы картошки сколько-то выменять, чтобы нас прокормить. Говорили, что кто-то шли из Лыскова этой лесной дорогой и заблудились. Заблудились и вот слышали звон, колокольный звон, и на этот звон они, заблудившиеся, вышли [БЛН].

Клюкву мы брали, еще девчонкой была, лет 16–17, наверное. Мы ходили на болота за 25 километров. У нас тут мало было клюквы, и мы ходили клюкву брали и пешком, пешком до Макарья ходили! С клюквой уже в город Горький ездили. На своих плечах носили. Я всего хлебнула вот так! [ГНИ].

Дорога была на Лысково, на Макарьевскую ярмарку. Все торговать ходили. Потом здесь местное население занималось сбором ягод, клюквы. Вот здесь была дорога пешая: ходили в Макарьев, там торговали, обменивали там всё на продукты. Делали санки, делали кисточку, ткали рогожку из мочалы: драли липы кору, мочили её в озере и потом

вешали на такие палки. Оно просыхало и называлось лубки. От этих лубков отделялся слой, называлось мочало, из которых делали кисточки разные [МНВ].

[А до Макарьева отсюда не ходили?] Ходили, это точно. Потому что жили нищета-беднота, и мои родители ходили тоже. Ходили менялись на гору. Лыко меняли, допустим, на хлеб. Или на горох, на зерно, коров. Кто лапти менял, кто стекло, посуду. На стеклозаводах натырят и везли туда. Какие годы? Это до войны. Вот дядя Ваня Юдин, он в 16 лет остался один, родители погибли. Вот он один ходил. Он сам чуть не погиб раз. На санках возил, менял, чтоб прокормить ребятшек [БКК].

Масляков рассказывал. Делали набирки, насыпали зерно, ну как будто насыпали. Мы, говорит, делали потайки. Вот меняем набирку зерна там, например... И они насыпают потихонечку. Надо бы насыпать, он полный должен быть. Мы, говорит, поднимаем, а там потайка — зерно идё вниз. И пусть там три пригоршни, там больше зерна [БОЮ].

МАКАРИЙ УХОДИТ НА УНЖУ

Рассказов о прп. Макарии записано мало, они почти не дают вариантов, не являются житийными пересказами. Все они фиксируют ключевые эпизоды пребывания святого в этих местах — выбор места для монастыря, нападение татар и пленение, спасение и уход на Унжу.

Он просто был, я не знаю, он где родился, только искал уединения, где бы ему. Тут же леса были у нас непроходимые, здесь вот улица-то была, вот речка текла, здесь лес непроходимый был. <...> И вот он доехал до Макарьева, и как раз Волга-то поворачивает вот так вот и мысом, мысом как-то. Ему понравилось это место. Сюда куда ни взглянешь,

здесь вода, а сюда — лес сплошной, зелень, ему понравилось место. И вот он стал тут, остановился, сделал себе земляночку и жил в ней. А потом к нему стали присоединяться мужики, они, когда собралось их человек шесть ли, семь ли, и они решили: «А давайте сделаем здесь пристанище» — как монахам чтобы здесь, ну и давай строить [ВЗИ].

Когда эти, татары-ти пришли и ево эта, разорять, а у хана ж, у ково, я не знаю точно (мама чё-то говорила, но я не помню), <...> не то жена ослепла, не ослепла, а заболела, и этот Макарий вроде её вылечил, вылечил. И этот хан сказал, что: «Иди куда хочешь». Отпустил его, и он лесами там везде где-то шёл, не знаю где, и пришёл вот на Унжу, на реку и там тоже выстроил храм, а где вот храм там — не знаю [МТА].

Монастырь этот был деревянный. Когда потом сожгли его, начали каменный строить. Мы, говорит, тебя не казним, но если ты уйдёшь отсюда. И вот он впоследствии ушёл на Унжу. Там тоже он поставил вот этот вот второй Макарьевский монастырь [ХВИ].

В этих коротких историях — вся жизнь Макария на Нижегородской земле. С одной стороны, в них запечатлена историческая драма, с другой стороны, они как будто объясняют отсутствие рассказов о святом на исследуемой территории: здесь он пострадал за веру, его монастырь был сожжен, и он навсегда покинул эти места. Тема ухода Макария с Волги после набега татар — лейтмотив бесед с местными жителями. Ушел святой — ушла со временем и устная память о нем. Нарративов, где Макарий выступал бы в роли чудесного помощника, спасителя или целителя, не зафиксировано: интерес к его фигуре в современной локальной устной традиции отсутствует.

В беседах с информантами тема ухода Макария «на Унжу» нередко соединялась еще с одной — темой перекраивания природного и культурного ландшафта. «Ведь раньше здесь как таковой Волги реки не было, здесь было озеро Жёлтое, в честь чего называется Желтоводский» [ХВИ]. Действительно, в XV в. Макарий возвел монастырь не на Волге, а возле Жёлтого озера, однако со временем река поглотила его и вплотную подошла к монастырю. Таким образом, отсутствие легендарного материала о святом и основанной им обители заменяется рассуждениями местных жителей о первичной и вторичной дислокации монастыря.

ПРОШЛОЕ МОНАСТЫРСКОЙ ОКРУГИ В ТОПОНИМИКЕ

Макарьевская ярмарка, два века просуществовавшая у стен обители, монастырские сокровища¹, нападение на монастырь разинцев (в 1670 г. монастырь был разграблен войском М. Осипова, атамана Степана Разина), заколдованные клады, разбойничье прошлое волжской округи в современных преданиях почти не отражены, да и сюжетные рассказы встречаются редко.

А за монастырем стоит памятник погибшим. Так вот, раньше тюрьма здесь была. <...> И был там один по фамилии Кольцов, кажется. Ну, и начертил он на полу лодочку и сказал другим, тем, кто сидел с ним, значит: «Кто со мной хочет ехать?» Все отвернулись от него, а потом глядь — а того-то и нет — испарился. Никто его больше и не видел с той лодочкой [ФЮА].

«Помню, дед рассказывал, но забыла» — еще один доминирующий мотив разговоров с сельчанами. Тем не менее



Свято-Троицкий Макарьевский Желтоводский женский монастырь. Вид с парома через Волгу. 2023 г. Фото Ю. М. Шеваренковой

о былом наличии ныне утраченных пластов устной исторической прозы говорят редкие местные топонимы — Макарьевский бугор, Вата́га, Бечеві́к, Вшивая Горка (местное название ликвидированной в 1970-е гг. с. Красная Горка).

Через озеро был Макарьевский бугор, его так и звали — Макарьевский бугор. И там этот был — участок от Макарьева. Наше село не была ни барским, ни каким, государственно село была. И вот государь подарил этот бугор Макарьевскому монастырю, они же здесь держали скот, нада была сена. И никто не мел права там скосить одну травину ыли чево ли, всё — Макарев значит Макарев [МТА].

Несколько веков находясь в центре волжского торгового пути, г. Макарьев являлся пристанищем купцов, торгового люда и основной речной рабочей силы — бурлаков. Осколочную память о последних опять же сохранила местная топонимика.

В Макарьево была баня. Но волжским бурлакам не давали в ней мыться, так как они были вшивые. Бурлакам приходилось идти за 3–4 километра в другую баню, находившуюся на горке, которую и называли Вшивой [МТС].

Речь идет о бане в с. Красная Горка, которое в округе называли Вшивой Горкой. Возле села когда-то располагалась и стоянка — ночевка бурлаков. Место на берегу реки, где они раскладывали веревки (бечеву), которыми тянули баржи, получило название Бечеві́к. В советское время бурлацкий промысел изжил себя и в 1929 г. был отменен как малоэффективный, однако еще в начале XX в. по берегам Волги располагались бурлацкие ярмарки — сборные пункты, на которых местные крестьяне предлагали себя в качестве тяловых рабочих. Такие стоянки были в Лыскове и Макарьево, а одна из них находилась на берегу возле с. Великовское и, по местному названию бурлаков «ватажники», получила название Вата́га.

Ватажники у нас были! Это знаете кто? Там вот Ватага есть. Называется Ватага. Это когда начался речной путь, и тащили баржи, их вот называли ватажники. У нас их называли потому, что, когда они хотели устроиться на работу, они собирались на Ватагу, и там этот причаливал, и капитан мог выбирать, ну там руководитель: что вот мне нужны такие, такие. Ну, они же шли по берегу и тащили на канатах эти баржи. Кто-то отталкивал от берега, где-то их подкапывали, утаскивали куда-то, потому что не везде было одинаково глубоко [СЗЕ].

Да, вот Ватага-то она вот. Бурлаки. Волга, русло-то изменилось. Где вот сейчас озеро, раньше-то, видно, Волга была. Вот Ватага на краю Волги была, там сейчас затон. Вот эти бурлаки там отдыхали, на этой земле. А ведь баржи тащили на самом деле ватага, их

сколько было человек-то — ватагой. Вот так у нас прозвали это место Ватагой. Там массовые гуляния, день рождения справляют. Вот батюшка всегда там чистит берег, собирает людей [КВ].

В последние годы топоним Ватага заиграл новыми красками, поскольку дал название духовно-экологической акции «Зеленая Ватага» по очистке берега Волги от мусора. Ее проводит Макарьевское благочиние Лысковской епархии с целью воспитания в юном поколении экологической сознательности.

УДИВИТЕЛЬНЫЕ КОЛОКОЛА

Еще к живым темам местного исторического фольклора относятся предания о затонувших колоколах и подземных ходах — невидимом и таинственном мире.

Вон на том бугорке раньше, говорят, колокола лили. И были они особенные какие-то. Я вот с батей своим копал погреб там, и наткнулись на печь, да такая печь-то, что еле ломом раздолбили мы её! [ФЮА].

Истории о колоколах связываются с разными эпохами — царской и советской, но объединены мотивом сокрытия ценностей на дне реки.

Здесь был удивительной красоты звон колокольный, колокола редчайшие были, они такие были мощные, висели. И вот рассказывают: приехала царица, и они ей понравились. Погрузили эти колокола на суда и повезли. Да и затонули. Всё затонуло тут. Вот прям недалеко от берега, то есть где вот берег был, там всё и лежит [ГО].

Слышала я что-то такое, что, когда снимали колокола с монастыря (в советское время. — Ю. Ш.), их хотели, наверное, переплавить или ещё что-то, их повезли на большой лодке через Волгу. И откуда не возьмись, поднялся ветер, и лодка с ними затонула. Но говорят, что до сих пор их не нашли, эти колокола [МЛВ].

Интересное упоминание о макарьевских колоколах с отсылкой к рассказу «старого охотника» из с. Нестиар (сейчас оно относится к соседнему Воскресенскому району) находим в работе графа Н. С. Толстого: «Пред днем Светлого Христова Воскресения набожный народ деревни собирался на угоре, пред озером, вблизи часовни, и над светлыми его водами в благоговейных молитвах ожидал гула, доносившего, якобы, от Макарьевского благовеста к заутрени» [5. С. 149]. Автор объяснял такую слышимость (с. Нестиар отделяет от Макарьево полоса густого леса) волжскими «ветроломами» и сетовал, что «набожное поверье это теряется в молодом поколении» [5. С. 152]. Однако современные жители с. Нестиар Воскресенского района почти цитируют источник XIX в.

Раньше-то здесь была часовенка, а церковь-то поставили где-то в середине 19-го века... Говорит, перед Пасхой, накануне Пасхи, народ собирался возле и слушал. И якобы такая слышимость была, что слышали колокола, которые били в Желтоводском Макарьевском монастыре. Скорее всего это не легенда, а на самом деле [МВБ].

ПОДЗЕМНЫЕ ХОДЫ

К традиционным образам около-монастырских рассказов можно отнести подземные ходы, которые в народной традиции нередко насмешливо интерпретируются как коридор свиданий насельников мужского и женского монастырей².

А между, вот сейчас где монастырь Макарьевский, Волга течёт. А раньше она тёкла, де у нас Мёдолан — сюда ближе, еще четыре километра. Низина, болотина, протёк вон туда, в Волгу. Туды дальше называтся Потопай. По эту сторону была церковь. Вот пойдём мы все с мамой, она говорит: «Вот тут была церковь, берёза стоит». А вот тут, монастырь там был, церковь женская была. И вот, монастырь-то уж был, а там был мужской Макарий-то, и там был ход проделаный. И вот эти монашки перебёхали туда-сюда. Это как рассказывали, я не знаю, я не бегала [ААА].

Однако такая версия назначения ходов в местной традиции единична: она потеряла смысл за отсутствием в ближайшей округе мужского монастыря.

Фольклорный образ ходов и подземелий имеет вполне реальную основу, поскольку в Средневековье монастырские подземные туннели выполняли и роль погребов для хранения запасов, и функцию укрытия.

Ход был под Волгой, вот тогда от татар спасались. Я ещё знаю, что этот монастырь, значит, у него нет фундамента, он стоит на деревянных штучках, пропитанных смолой. То есть не на камнях он нигде, он на деревянных... Ну плот, может быть [ИЛ].

Когда я была маленькой девочкой, тут была подземная дорога. Эта дорога проделана из монастыря во время восстания крестьян. Когда восстание было подавлено, некоторые крестьяне бежали в монастырь. Монах Евфроний обратился к другим: «Братия, мы не должны их выдавать». И монахи прятали крестьян. Потом власти узнали об этом и 17 монахов сожгли. Они погибли за народ. Их положили в братскую могилу и посадили на этом месте липу и берёзу. Пройдёшь мимо той берёзы — поклонись [МТС].

К сожалению, сведений об этих деревьях, их мемориальном и, воз-

можно, некогда ритуальном назначении нам получить не удалось. Однако местных жителей волнует не только назначение ходов, но и загадка их расположения. Направление ходов указывают разное — под землей к соседним селам, под Волгу на другую сторону района.

Через все Валки до самого Макарьева в монастырь был подземный ход. Это надо ведь выстроить, ведь кирпича больно-то и не было, вот монастырь строился! <...> А раньше строили... как это... на яйцах мешали цемент, не на воде. Вот они как слитые, монастырь-то Макарьевский. Ведь какое половодье было, сколько воды, там затопляет, а ему ничего не было с того! Все говорят, что раньше делали раствор на яйцах на куриных [КНИ].

[Говорят, в монастыре подземный ход есть?] На Медолан ход. А татары здесь напали и вот этот монастырь разрушить хотели. Вообще, там народу много скопилось уже, и вот монахи-то все ушли подземным ходом на Медолан. [А Медолан это что?] Место так называется, Медолан. Это маленький пригорок на полпути к Чёрной Мазе. Вот они тогда спаслись, а самого-то Макария схватили, в плен забрали самого Макария. И вот шли-шли они, а люди уже истощали, они скрывались, голодные были [ВЗИ].

От Макарьевского монастыря до самого Лыскова через Волгу идут подземные ходы. Из храмов, там даже двери есть. У меня вот сын туда ходил. Я говорю, ну расскажи мне, что ты там видел. Я, говорит, мам, спустился, несколько там ступеней, мы шли-шли-шли, а дальше воды. То есть там залито. [А для чего эти ходы?] А татары же здесь были! Это для бегства, для укрытия. Представьте, какие коммуникации выстроены?! А здесь Волги не было, в этом месте, где она сейчас течёт, здесь воды не было — это уже новейшества. Было озеро, но вот именно здесь, вокруг монастыря, ярмарка стояла. [Прям где Волга?] Где Волга стояла ярмарка. И угроза! И никто бы не поставил так близко к воде. И вот эти ходы. [Их копал монастырь?] Конечно, это же был богатейший центр! <...> [А не говорили, что люди пошли и потерялись?] А куда там пойдёт, там везде вода — туда никуда не пойдёшь. А уже когда этой воды здесь не было, то уже тех людей, которые это застали, их уже нет [ГО].

А я другую историю слышала. От Лыскова до Волги ходил автобусик, 5 километров. И там где-то посередине стоит часовенка. И около этой часовенки (тоже слышала, когда девочкой была), слышала, что ходы выходят к этой часовенке. Эта часовенка, она живая, по-моему, до сих пор, только к ней сейчас не подойдёшь, она залилась уже (подтоплена. — Ю. Ш.) [РТН].

ПРИПЛЫВШАЯ ИКОНА НЕ ХОЧЕТ НАХОДИТЬСЯ В МОНАСТЫРЕ

Монастырские реликвии не стали объектами устной рефлексии, и потону лишь косвенное отношение к истории монастыря имеет легенда о чудесном обретении иконы Владимирской Божией Матери, которая в настоящее время находится в храме соседнего с Макарьевым с. Валки.

Бабушка моя, она мне рассказывала, что это... Это было в 1864 году, а она умерла в 47-м году. Мне было 13 лет. <...> Рыбаки у нас, тут Волга текла вот, где церковь стоит. Вы там были? Вот там протекала Волга, а рыбаки ловили рыбу. Ну вылезли — остановка тут, бугор такой. И смотрят — лежит на песке, на берегу икона Владимирской Божьей Матери. Ну, вот они взяли. Куда её девать? Ни церкви, ничё нету, домой нести — их много было, кому надо-то? Они понесли её в монастырь. Ну, несли, а дороги тогда, сейчас асфальт, а тогда не было: здесь глина была коловёрчена кругом, а там песок за этим, за белым-то бугром. Ни машин, ничего, тогда и не было их, машин-то. Они несли её на руках, ну и спотыкнулись и упали. И один из них сматерился. Ну встали, давай поднимать и не могут поднять! Все, сколько их было тут, не могли ничего поднять, с места её даже не могли стронуть! И вот они пошли опять в монастырь. Пришли. Какой-то там, да я чины-то их не знаю, пришёл, прочитал чего-то, поднял и подаёт: «Возьмите, понесите тогда». Унесли, оставили (в монастыре. — Ю. Ш.). Ну, на утро-то куда-то её ставить надо: да что это? Начали обсуждать в монастыре. Подошли, а её нету. А рыбаки опять. <...> Они пришли, пришли эти рыбаки подниматься домой, так сказать, от воды-то. Ну и она опять лежит тут, на этом же месте. А в монастыре там ждуть, то есть ищут её. Но они её взяли опять, понесли в монастырь. А этот опять вот монах, который читал, и говорит: «Вы её никуда не носите». А на этом месте возвышенность как раз. Вы, говорит, постройте церковь и это, говорит, икону возьмёте в церковь. Ну вот они развернулись, взяли и давай весь народ вот, что был у нас в Валках-то. Народу много в то время было! Ну, это, пришли, начали собирать деньги, ходить по населению и начали строить своими силами. Она деревянная, не то что кирпичная. <...> Она считается чудотворная икона, вот её не могли поднять [ВЗИ].

ИТОГИ

На территории Лысковского района, примыкающей к Макарьевскому монастырю, в настоящее время мы имеем уже осколочную фольклорную традицию. За последние десятилетия фиксируются лишь разрозненные предания и легенды о монастыре, которые не собираются в циклы и почти не имеют вариантов, а рассказы о самом

Макарии повторяют единственный сюжет его исхода из здешних мест на Унжу, где, наоборот, сложился богатый народный культ святого. И действующий монастырь, и Макарий Желтоводский, значимый святой русского Средневековья, в настоящее время и на данной территории уже не являются объектами фольклорной рефлексии. Причины этой ситуации, на наш взгляд, кроются не столько в общей тенденции угасания традиционных пластов исторической прозы, сколько в отсутствие в монастыре и в ближайшей сельской округе точек притяжения, способных формировать вокруг себя информационное движение и актуализировать многие фольклорные нарративы, как это случилось с актуальными почитаемыми природными объектами, связанными с именем Макария Желтоводского и Унженского на территории современных Костромской и Ивановской областей.

Примечания

¹ В. Н. Морохин опубликовал в литературной обработке два предания о попытке Степана Разина и местных разбойников ограбить монастырь [4. № 233, 296].

² По рассказам, на территории Нижегородской области такие ходы связывают женский Дивеевский монастырь и мужскую Саровскую пустынь, Белбашский женский и Высоковский мужской монастыри.

Литература

1. Вахрусовский Д. В. Почитание преподобного Макария Желтоводского и Унженского в селе Худынское Лухского района // ЖС. 2025. № 2. С. 25–27.
2. Кравец Е. В. Почитание преподобного Макария Унженского и Желтоводского как один из источников движения обновления в России в первой половине XVII века // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 9. Нижний Новгород, 2011. С. 227–237.
3. Кувшинская Ю. М., Харитонова В. М. Почитание источника «Двенадцать ключей» в Макарьевском районе Костромской области: обрядовая практика и сюжеты // ЖС. 2024. № 2. С. 34–38.
4. Легенды и предания Волги-реки: сб. / сост. В. Н. Морохин. Нижний Новгород, 1998.
5. Толстой Н. С. Заволжская часть Макарьевского уезда Нижегородской губернии. М., 1857.

Список информантов

ААА — Аминева Анна Андреевна, 1940 г.р., с. Чёрная Маза Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2023 г.

БКК — Бовырин Константин Константинович, 1968 г.р., д. Бовырино Воскресенского р-на. Зап. А. П. Крюкова, Е. Ф. Оруджева. 2024 г.

БЛН — Белянкова Лидия Николаевна, 1938 г.р., с. Нестяяр Воскресенского р-на. Зап. В. Р. Назаренко. 2024 г.

БОЮ — Бовырина Ольга Юрьевна, 1969 г.р., д. Бовырино Воскресенского р-на. Зап. А. П. Крюкова, Е. Ф. Оруджева. 2024 г.

ВЗИ — Веретёхина Зоя Ивановна, 1934 г.р., с. Валки Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2023 г.

ГНИ — Грознова Нина Ивановна, 1940 г.р., д. Заозерье Воскресенского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2024 г.

ГО — Гаранина Ольга, г.р. неизв., с. Валки Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2024 г.

ИЛ — Ирина Львовна, 1964 г.р., с. Сельская Маза Лысковского р-на. Зап. А. П. Крюкова, С. А. Тогушева. 2023 г.

КВ — Кашина Валентина, 1939 г.р., с. Великовское Лысковского р-на. Зап. Д. А. Ключина, О. Д. Кучепатова. 2023 г.

КНИ — Красильникова Нина Ивановна, 1943 г.р., с. Валки Лысковского р-на. Зап. А. А. Скубилина, Д. В. Хорошенкова. 2023 г.

МВБ — Миронов Василий Борисович, 1961 г.р., д. Егорово Воскресенского р-на. Зап. О. А. Солодова. 2024 г.

МЛВ — Майорова Любовь Васильевна, 1961 г.р., с. Макарьево Лысковского р-на. Зап. М. В. Дыдыкина, Д. С. Тарасова. 2023 г.

МНА — Максимова Нина Александровна, г.р. неизв., д. Валки Лысковского р-на. Зап. Н. Долинская. 2000 г.

МНВ — Медведева Надежда Викторовна, 1959 г.р., с. Нестиар Воскресенского р-на. Зап. В. Р. Назаренко. 2024 г.

МТА — Миронова Татьяна Александровна, 1938 г.р., с. Великовское Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2024 г.

МТС — Малеханова Тамара Сергеевна, 1917 г.р., д. Красные Яришки Лысковского р-на. Зап. Л. В. Ковтырева, Л. В. Рацибурская. 1977 г.

РТН — Романычева Татьяна Нестеровна, с. Валки Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2024 г.

СЗЕ — Семёнова Зинаида Евгеньевна, 1939 г.р., с. Великовское Лысковского р-на. Зап. Ю. М. Шеваренкова. 2024 г.

ФЮА — Филипов Юрий Александрович, 1933 г.р., с. Макарьево Лысковского р-на. Зап. С. Наместникова. 2009 г.

ХВИ — Халюков Владимир Иванович, 1961 г.р., с. Макарьево Лысковского р-на. Зап. М. В. Дыдыкина, Д. С. Тарасова. 2023 г.

Статья поступила в редакцию 16 ноября 2025 г.

Анастасия Витальевна Корявина,

студентка бакалавриата,

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(Москва)

РАССКАЗЫ О ЮРОДИВЫХ И БЕЗУМЦАХ В МАКАРЬЕВСКОМ И КАДЫЙСКОМ РАЙОНАХ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В данной статье на основе материалов экспедиций 2023–2025 гг. в Макарьевский и Кадынский районы Костромской области рассматриваются рассказы об «особых» людях, безумцах и юродивых. Предпринята попытка проследить, как различаются нарративы об этих персонажах, и выявить основные мотивы рассказов о них.

Ключевые слова: блаженные, юродивые, странники, «особые» люди, устные нарративы

Макарьевский и Кадынский районы Костромской области — места, отличающиеся высоким уровнем религиозности населения и широким распространением разных форм народного православия. Например, в советское время здесь повсеместно практиковались домашние молитвенные собрания, нередко возглавляемые харизматическими лидерами [5. С. 271–300]. Существовала и практика почитания старцев и старцев, проводивших время в молитвах и способных помочь обратившимся односельчанам советами. Таковыми, например, были Иосиф Панфилов и его сестры из Волошново [ЛЛИ]. Однако для этих двух районов характерны и сюжеты об особом роде «божьих людях»: юродивых, как их называли сами рассказчики, и безумцах.

Почитание юродивых имеет глубокие корни в русской православной традиции. Оно известно еще со времен Древней Руси, а его расцвет, как правило, связывают с XV–XVII вв. [3. С. 265–288; 8]. В трансформировавшемся виде почитание таких людей, называемых еще блаженными, сохранялось в деревенской среде и в XIX–XX вв. Под юродивым в православной традиции обычно понимается подвижник, выбравший мученический подвиг мнимо-

го безумия, предполагавший умаление своей гордости, принятие поношений от мира и обличение «мирской мудрости» [9].

В данной статье на основе материалов фольклорных экспедиций 2023–2025 гг. в Макарьевский и Кадынский районы Костромской области попробуем представить галерею деревенских чудаков и выявить основные мотивы рассказов о них. Проследим, какое понимание юродства характерно для традиций костромского Заволжья.

ВАСЬКА КУСТИК / ВАСЯ ХОЛОДНЕНСКИЙ

Наиболее часто упоминаемым юродивым стал Васька Кустик: о нем рассказывали информанты из сел Завражье и Чернышево, деревень Борисоглебское, Паньково, Хохленки и Сорочково Кадынского района и деревни Журавлёво Макарьевского района, давая схожие характеристики. В двух случаях встретилось имя Вася Холодненский, однако, судя по практически идентичному описанию, это все тот же персонаж [КЛК, КПО].

Васька Кустик отличался прежде всего необычным внешним видом. Так, он ходил летом в зимней одежде: теплом пальто и шапке. Несколько раз упоминалось, что на плечах Васька носил

длинное белое вафельное полотенце, завязанное на шею или используемое в качестве пояса. Описывая внешность блаженного, информанты отмечали, что Васька был высоким пожилым бородатым мужчиной с палкой, которой он при случае мог и ударить посмевшегося обидеть его человека.

Манера Васьки Кустика одеваться вполне соответствует традиции русского юродства. Так, А. М. Панченко, рассуждая о феноменологии юродства, специально отмечает, что одежда юродивого должна подчеркивать его особость, выделять из толпы. В житиях юродивых часто подчеркивается, что их одежда не соответствовала погоде: блаженные ходили нагими или почти нагими в зимнюю стужу. Это должно было не только вызывать поношение от мира, но и свидетельствовать о презрении к плоти [см.: 8. С. 91–94]. Возможно, в этом случае и теплую шубу с шапкой летом также можно интерпретировать как одну из форм аскезы. Интересно, что похожий костюм был и у другого юродивого советского периода, Василия Барина из Новгородской области, ходившего в шубе из кошачьих хвостов [6. С. 85]. Необычный внешний вид, как отмечает А. Б. Мороз, служил одним из основных критериев определения чудаков, выделял их из деревенского социума, подчеркивал чужеродность [7. С. 219–220].

Своего дома у Васьки не было, он ходил от деревни к деревне, от дома к дому, прося еды и ночлега. Нищенство, по замечанию А. Б. Мороза, было типичной для чудаков моделью поведения, этот статус маркировался как «свой чужой» [7. С. 211]. Суровый вид старика нередко внушал страх детям, более того, им могли сознательно пугать ребят. Это также подчеркивает, что необычный внешний вид, не вписывающийся в представления о нормальности, воспринимался в деревенском социуме как «страшный» [7. С. 220]. Есть два свидетельства, что Васька мог наниматься на временную работу: па-

сти коров, колоть дрова, чистить снег. Одна информантка даже сообщила, что Васька Кустик умер именно во время такой подработки, когда пас коров в лесу рядом с Хохлянками [МТН-1]. Имеется единичное упоминание о том, что он мог ходить со старьевщиками, собиравшими тряпье по деревням [КГВ]. Появлялся он не только в деревнях, но и в ближайшем городе — Юрьевце. По словам одной из собеседниц, он приходил в студенческую столовую, где его также угощали [МТН-2]. Интересно, что часть местных жителей отмечают, будто Ваську Кустика не пускали в сам дом, он ночевал у порога или на террасе.

Важным атрибутом Васьки Кустика была гармошка, которую он всюду носил с собой. Именно с ней в основном и было связано «антисоциальное» поведение Васьки: он постоянно играл на гармошке и пел зачастую не в самых подходящих обстоятельствах. В этих случаях гармошка служила инструментом прорицания. Согласно наблюдениям А. М. Панченко, игру на гармошке можно интерпретировать как жест, с помощью которого юродивый коммуницировал с миром: так как блаженные не изъяснялись прямо и ясно, им приходилось прибегать к афоризмам, глоссолалии и другим кодировкам речи [8. С. 81–109]. В одном из свидетельств, где гармошка не упоминается, рассказчица сообщает, что Васька пел неразборчиво, что также можно интерпретировать как глоссолалию [ДНН].

Информанты нередко наделяют Ваську Кустика даром предсказания, причем его пророчества часто оказывались довольно мрачными: блаженный предсказывал смерть или тяжелую болезнь. Всего нашими собеседниками было описано подробно четыре таких случая. Интересно, что при этом предсказания не имели универсального эсхатологического характера, как это нередко бывает в сюжетах о юродивых [4. С. 527], а всегда относились к судьбе отдельных людей. Важно отметить, что любое отклонение в привычном для крестьян поведении юродивого воспринималось как неслучайное, символическое, выделялось как знаковое. В двух случаях в предсказаниях была активно задействована та самая гармошка. Остановимся на сюжетах о предсказаниях подробнее.

Первый случай. Одна из местных жительниц рассказывала, как Васька Кустик зашел во время обеда к ее двоюродной сестре и брату. Васька погладил сестру по голове, что позднее было расшифровано как предсказание, что она никогда не выйдет замуж.

Они сидели за столом. Он пришёл, которому-то руку подал, а которому-то по голове погладил. Вот так вот по голове просто погладил. И вот я не знаю, к которому,

чего, точно этого уже не знаю, но вот они все говорили, вот та сестра у меня, замуж не вышла. Так и была, как сказать, это самое: такой семьи не удалось. Я вот говорю, так вот, Вася-то Кустик, чего-то её тут, это самое. Ну, он, может быть, видел, чего может, знал, я не знаю, вот [КНГ].

Подобная форма предсказания, без помощи книги или иных вспомогательных «инструментов», достаточно нестандартна [4. С. 282–283]. Похожий сюжет встречается в житии Михаила Клопского, новгородского святого, жившего в XVI в. [9]. Предсказывая смерть князю Дмитрию Шемяке, Михаил погладил его по голове. Вскоре князь действительно был отравлен.

Во втором случае Ваську пустила на обед мать информантки. Там его необычно громкая и непрерывная игра на гармошке была воспринята как предсказание беды, случившейся в этот день с сестрой рассказчицы, которая чуть не утонула, катаясь на санках.

И он всегда придёт, сядет на кухню. И мама что-то стала это примечать: «Один раз он так, говорит, передо мной, говорит, вот играет, играет. Говорю: «Вась, да что ж ты как разыгрался!» И у нас сестра чуть не утонула в этой санке зимой. Там были эти проруби делают, где бельё полощут. Видимо, на санках они решили перейти, и они туда санки-то провалились. И она карабкается, карабкается — и как-то вылезла. А тут уже подружка её побежала за мамой. Говорит: «Там Лида тонет!» (...) Мама говорит, как Вася начнёт играть на гармонии: как будто какую-то беду какую-то накликает [КЛК].

И наконец, самый интересный случай связан с предсказанием смерти женщины в Сорочкове. Здесь также в акте пророчества принимает участие гармошка, во время веселой игры на которой Васька заявляет, что женщина скоро умрет.

Бабушка, в общем, у нас соседка вот была Наумова. И она заболела. И он ходил, и вот это..., и к нам пришёл. Папу-то... он и папу-то знал, в самый первый раз пришёл он что-то к нам. (...) И вот пришёл. И маме говорит: «Я сейчас к Александре, сейчас приду». Она болеет, плохо ей. (...) Он идёт, значит, побыл у неё, у этой Наумовой, с дочерью её был тоже, рядом у нас. (...) Пришёл, походил, походил вот так, и пошёл, пошёл домой. Как вышел из избы... А гармонь, с гармонью походил. Ох, как запел! Громко, да вот так ходит! И идёт, идёт к нам. А он и говорит: «Ну, вот я её и... Царствие...» Как-то он, что умрёт-то [БГА].

Показательно, что, по словам информантки, Васька недолюбливал умершую за ее стремление нажить, «нахватать» как можно больше материальных благ.

При этом Кустик не «накликает» ей смерть, а лишь видит ее и предсказывает. По моему мнению, именно в этой истории наиболее ясно проявился один из главных мотивов юродства — обличение ложных мирских стремлений. Этот пример ярко демонстрирует, что наш мир является лишь временным пристанищем души, а потому погоня за лучшей жизнью здесь, а не на небесах — занятие бесполезное и даже вредное.

Однако Васька Кустик не всегда предсказывал трагические события. Так, сестре одной из информанток он предсказал скорую свадьбу.

Сестра у меня старшая, она в Юрьевце живёт. Ну, вот как-то тоже говорит: «Шли с девчонками или чего-то, или около церкви проходили, или так». Он говорит: «А, невеста идёт!» Она вообще даже о замужестве, ни о чём не думала. Потом замуж вышла [КНА].

Сложен вопрос о том, воспринималось ли безумие Васьки как мнимое, Христа ради, то есть как его сознательное решение, или скорее в нем видели действительно психически нездорового человека. В одном из рассказов информантов есть прямое свидетельство того, что Васька на самом деле был «умным», а дурачком лишь притворялся. Здесь, однако, информант объясняет этот выбор не как духовный подвиг Васьки, а как банальный способ выживания.

Он собирал это... нищий. Были родители-то раскулачены. А он вот ходил по деревням, собирал куски. (...) Ну, по-моему, он подделывался под юродивого. Он очень умный был. Ну да, подделывался, чтобы всё сходило к нему. Но он был, как говорится, не буйный, нормальный мужик. Тем более родители-то были у него тоже культурные люди [КПО].

В данном случае можно отметить такую деталь, как происхождение Васьки Кустика из зажиточной, «культурной» семьи. Описания юродивых как образованных и в прошлом богатых людей достаточно типичны для агиографической традиции [9]. Этот прием как бы «усиливает» подвиг юродства, ведь такому человеку гораздо тяжелее отречься от мира и «книжности», чем бедняку. Кроме того, акцент на происхождении из другой социальной группы характерен для рассказов о чудаках в целом, так как подчеркивает их чужеродность для деревенского социума [7.С. 217].

Остальные свидетельства лишь косвенно подтверждают, что безумие Васьки могло восприниматься как мнимое: по рассказам информантов, у него не было проблем с речью и, помимо неуместной игры на гармошке и прорицаний, Кустик не совершал необычных поступков. Кроме того, некоторые информанты отмечали религиозность

Васьки: он ходил в церковь, «ходил с молитвами», «молился постоянно, и в церкви, и везде». В Юрьевце он также часто останавливался именно около церкви.

Кроме того, в материалах экспедиции 2023 г. из с. Нежитино Макарьевского района есть единичное упоминание некоего Сёмы Кустика с отличающимся описанием. Согласно нему, Сёма ходил с мешком с пришитыми тряпочками и собирал милостыню. Если милостыню давали бумажными деньгами, он пришивал их к мешку. После его смерти обнаружилось, что не тратил Сёма и монеты — ими был полностью набит мешок для подаваний. Можно отметить, что в этом рассказе вновь обнаруживается мотив равнодушия юродивых к благам материального мира. Также имеется как минимум два свидетельства о том, что прозвище *Вася Кустик* могло использоваться как имя нарицательное для обозначения неопрятного человека или бездельника.

САНО УКОЛОВСКИЙ

Есть еще одно единичное упоминание о юродивом, близком по описанию к Ваське Кусту, о Сано Уколовском. По свидетельству информантки, он ходил по деревням, бывал в Нежитино и деревне Ефино. Причем относились к нему в разных местах по-разному: в Нежитино считали прозорливым, а в Ефино — дурачком. Той же информанткой были приведены два примера прозорливости Сана.

В одном случае он предсказал смерть девушки.

Вот девчонка у него что-то попросила, а он ей говорит: «Иди, иди, дикая, иди. Вот, заломай тебя, медведь». А девчонки-то ушли по малину, девчонку ту точно медведь заломал. И с тех пор стали его прозорливым считать [МЛА].

В другой раз Сано сказал, что между информанткой и ее мужем брак на самом деле не был заключен.

Вот спрашивает [Сано]: «Это у вас кто там?» Свёкры говорят: «Сноха». Опять пьёт, прихлёбывает чай, говорит: «Я вас спрашиваю, кто у вас там?» Дедка с бабкой вместе переглядываются. «...» «Я тебе, Сано, сказал, что сноха». Он поглядел, поглядел. А он сидит на стуле, а дверь-то прямо. Поглядел, заглянул туда и говорит: «Да никакая это не сноха, это у вас приживалка» [МЛА].

Оказалось, что, несмотря на состоявшуюся свадьбу, документы зарегистрировавшихся молодоженов действительно еще не были готовы¹. Однако эту историю можно интерпретировать и как свидетельство того, что Сано Уколовский отказывался

признавать гражданский брак, заключенный «советскими попами», как законный: информантка с мужем не были обвенчаны. В этом случае можно полагать, что Сано также воспринимался частью деревенского социума как набожный подвижник, мнимый безумец.

ЛЁША НЕМО

Еще один пример прозорливого юродивого — Лёша Немо, о котором упоминали в д. Паньково Кадыйского района. По свидетельствам информантов, неясно, имел ли он какие-либо умственные отклонения, однако Лёша явно считался особенным человеком из-за своей физической ущербности: он был глухонемым. Лёша Немо не был странником, он постоянно жил в Селищеве.

Есть одно свидетельство о его пророческом даре: он предсказал, что у его брата выбьет окна грозой.

Он чувствовал, то есть он мог предвидеть что-то, он был глухонемой. Вот пришёл к брату, выставил у него, допустим, рамы из окошка, ну, окошки выставил, убрал с сторону, тот на него наругался и опять вставил на место. Он пришёл, опять выставил, тот его, значит, побил, прогнал. А потом вот случилась или гроза, или чего, все перещёлкало, все окна у них [КНА].

В этом случае у Немо можно отметить такую характерную черту юродства, как иносказательный способ контакта с внешним миром. Его поведение не всегда верно интерпретировалось, что могло приводить к неприятным последствиям для самого блаженного.

САНЬКА УСКОВ

Совсем другой пример человека, не вписывающегося в рамки «нормальности», представляет собой Санька Усков, о котором упоминали информанты из деревень Сокорново и Соловатово Макарьевского района. В отличие от Васьки Кустика, он не считался прозорливым, его характеризовали скорее как местного дурачка. Санька Усков имел проблемы с речью; будучи взрослым, играл с детьми. Однако он был включен в сообщество, мог исполнять роль пастуха, вероятно, имел в деревне свой угол и не был вынужден странствовать и просить милостыню. По поводу отклонений в поведении Саньки Ускова один из информантов привел рациональное объяснение: он выпал из окна и тем самым «повредился».

На примере Саньки Ускова ярче всего виден контраст между различными восприятиями безумия. Если про Кустика можно предположить, что

он намеренно притворялся безумным Христа ради, или, по крайней мере, воспринимался деревенским сообществом как «мнимый безумец», и в рассказах о нем присутствует ряд христианских мотивов, то Санька Усков описывается только как человек с особенностями психического развития.

НАСТЯ МАРЬЮШИНА

В ту же категорию местных дурачков можно отнести, на мой взгляд, Настю Марьюшину, о которой упоминали в с. Чернышево и д. Паньково Кадыйского района. Согласно рассказам информантов, она жила в Никольском, но приходила в другие деревни кормиться. Ее угощали, а мать одной из наших собеседниц даже подарила Насте тапочки. По рассказам, Настя была пожилой женщиной, «тупенькой», которая нигде не работала, ходила босиком (даже когда у нее появилась обувь) и часто пела. Свидетельств об особой набожности или пророческом даре Насти не было найдено. Возможно, отказ от обуви можно интерпретировать как сознательную аскезу, но она не воспринималась таковой местными жителями, а сама Настя не наделялась особыми способностями или близостью к божественному.

САНО САМОЛЁТ

Интересно упоминание еще одного юродивого, Сано Самолёта, о котором рассказывали в д. Паньково и пос. Дубки Кадыйского района. Информанты указывали, что он жил то ли в Никольском, то ли в Панькове.

С одной стороны, внешним видом и поведением Сано очень напоминал Ваську Кустика: он тоже носил сапоги, пальто и шапку летом, пел и играл на гармошке. Однако Сано был значительно моложе: информантка указывала, что, по ее детским воспоминаниям, Васька Кустик был стариком, а Сано молодым человеком. Кроме того, Сано не наделяли пророческим даром или особой набожностью, а свою гармошку, в отличие от Васьки Кустика, он использовал, чтобы веселить народ на праздниках, а не предсказывать будущее. Сано Самолёта не обижали, но считали странноватым, с отклонениями, относились как к дурачку. Происхождение столь оригинального прозвища никто объяснить не смог.

В одном случае информант заявил, что Сано был сыном колдуна Гришки Солдатов. Так что возможна интерпретация безумия Сано как наказания за то, что его отец занимался магией, тем более что есть единичное упоминание о похожем случае, когда наведение порчи стало причиной болезни ребенка. Объяснение отсутствия ума у ребенка грехами его родителей в

целом характерно для народной славянской традиции [1. С. 229–230].

Таким образом, в Макарьевском и Кадыйских районах распространен ряд нарративов о местных юродивых и странных безумцах. К основным мотивам рассказов о них можно отнести предсказания юродивыми будущего, необычный внешний вид и поведение, проблемы с речью или немоту, странничество или нищенство, проявление равнодушия к благам материального мира. Эти маркеры безумцев Костромского Заволжья тесно перекликаются с характеристиками чудаков, выделенных А. Б. Морозом для Вельского и Каргопольского районов Архангельской области (необычное прозвище, манера одеваться, сумасшествие/юродство, нищенство/бродяжничество и др.) [7. С. 224–225].

Примечания

1 Свидетельство о браке им выдали только через три месяца после регистрации в ЗАГСе.

Литература

1. Агапкина Т. А., Белова О. В. Категории УМ и БЕЗУМИЕ в народной традиции славян // *Мудрость — праведность — святость в славянской и еврейской культурной традиции* / отв. ред. О. В. Белова. М., 2011. С. 225–236.
2. Дамаскин (Орловский), игумен. Во времена гонений юродивые стали миссионерами // *Правмир* [со ссылкой на: Нескучный сад. 25 июня 2010]. URL: <https://www.pravmir.ru/vo-vremena-gon-enij-yurodivye-stali-missionerami/>.
3. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.
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. Кувшинская Ю. М., Заикина А. А. Рукописная традиция и народная литургическая практика в Мантуровском районе Костромской области // *Народная религиозность в свете фольклора* / сост. и науч. ред. Л. В. Фадеева и Ю. М. Шеваренкова. М., 2023. С. 271–300.

6. Мельников И. «Старчики», «блаженные» и «юродливые» в пространстве современной сельской и городской культуры Новгородской области // *Деревенские святыни: сб. ст., интервью и документов* / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М., 2021. С. 77–88.

7. Мороз А. Б. Местные чудаки и оригиналы: типичное и/или уникальное // *Уникальное и типичное в славянском фольклоре: сб. науч. ст. по матер. конф.* / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, О. В. Белова. М., 2019. С. 205–229.

8. Панченко А. М. Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. С., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72–153.

9. Самойловский А. Л. Типологические черты образа юродивых в русской православной традиции (на примере московских святых) // *Наука. Общество. Оборона*. 2022. Т. 10. № 3(32). URL: <https://www.no-journal.ru/nauka-obsestvo-oborona/2022-3-32/article-0319/>.

10. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / сост., примеч., вступ. ст.: С. С. Бычков. Собр. соч.: в 12 т. Т. 8. М., 2006.

11. Юрков С. Е. Православное юродство как антиповедение // Юрков С. Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.). СПб., 2003. С. 52–69.

Список информантов

БГА — Белова Галина Александровна, 1937 г.р., Кадыйский р-н, д. Сорочково.

Зап. М. Савченко, А. Корявина, А. Кроякова. 2024 г.

ДНН — Добрякова Надежда Николаевна, 1960 г.р., Кадыйский р-н, д. Паньково. Зап. В. Скребец, М. Тихонова. 2025 г.

КГВ — Крючкова Галина Витальевна, 1958 г.р., Кадыйский р-н, д. Хохлянки. Зап. В. Скребец, М. Тихонова. 2025 г.

КЛК — Кляпнёва Людмила Константиновна, 1953 г.р., Кадыйский р-н, с. Завражье. Зап. У. Кунина, Н. Крижановская. 2024 г.

КНА — Кукушкина Наталья Аркадьевна, 1959 г.р., Кадыйский р-н, д. Паньково. Зап. М. Савченко, Д. Шарова, К. Лукашук. 2025 г.

КНГ — Кондратьева Надежда Геннадьевна, 1957 г.р., Кадыйский р-н, с. Завражье. Зап. Д. Панёва, А. Широкова. 2024 г.

КПО — Командиров Павел Осипович, 1942 г.р., Макарьевский р-н, д. Журавлёво. Зап. А. Абузярова, А. Галкина, В. Харитоновна. 2023 г.

ЛЛИ — Левичева Лидия Ивановна, 1933 г.р., Макарьевский р-н, д. Соловатово. Зап. А. Астахова, Н. Крижановская, А. Корявина. 2024 г.

МЛА — Молева Людмила Александровна, 1940-е г.р., Макарьевский р-н, п. Горчуха. Зап. Ю. Кувшинская. 2024 г.

МТН-1 — Милкина Татьяна Николаевна, 1971 г.р., Кадыйский р-н, с. Чернышево. Зап. У. Лавор, М. Казакова, М. Савченко. 2025 г.

МТН-2 — Молькова Татьяна Николаевна, 1955 г.р., Кадыйский р-н, с. Чернышево. Зап. У. Лавор, С. Нувахова. 2025 г.

Статья поступила в редакцию 16 июня 2025 г.

Наталья Владиславовна Крижановская,
магистрантка, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

ОТ АФОНА ДО КОСТРОМЫ: СЮЖЕТ ОБ ОЖИВЛЕНИИ ЛОШАДЕЙ СЯТИТЕЛЕМ СПИРИДОНОМ ТРИМИФУНТСКИМ

Аннотация. В статье анализируется необычный духовный стих о святителе Спиридоне Тримифунтском, обнаруженный в рукописной тетради из Кадыйского района Костромской области. Текст стиха, ранее не встречавшийся в региональных коллекциях, повествует о чуде оживления коней. Проведена атрибуция текста, рассматриваются иконографические и апокрифические источники сюжета, его параллели в греческой и восточнославянской традициях, а также связь с фольклорными мотивами.

Ключевые слова: духовный стих, апокриф, святитель Спиридон Тримифунтский, пестрый, Костромская область

С 2022 г. фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ по программе «Открываем Россию Заново» обследует Макарьевский и Кадыйский

районы Костромской области¹. До сих пор здесь бытует богатая и разнообразная рукописная традиция: это религиозные рукописные сборники,

включающие в себя духовные стихи, тексты церковных молитвословий, панихиды, заговоры, религиозную прозу. В 2024 г. в д. Завражье Кадыйского района участники экспедиции получили рукописную тетрадь, где был обнаружен духовный стих с необычным сюжетом, которому и посвящена настоящая статья².

Этот стих до сих пор не встречался в других рукописных коллекциях региона. Сюжет таков: святитель Спиридон Тримифунтский едет на Никейский собор с Кипра со своим слугой, «в сукхопут» — верхом на лошадах. Еретики ариане решают задержать святителя и отрезают лошадям головы. Слуга сообщает об этом святителю, в ответ тот просит приложить головы лошадей обратно к телам и начинает молиться об их оживлении. Слуга выполняет указания, и головы прирастают обратно. Однако в темноте слуга путает их

масти: конь с белым телом вследствие чуда приобретает черную голову, а вороной конь — белую. Молва о происшедшем распространилась, и святитель стал славен новыми чудесами.

Тетрадь со стихом хранилась у А. Д. Векшиной; владелицей тетради изначально была ее свекровь, женщина очень религиозная, участвовавшая в народных молитвенных собраниях; сама же А. Д. Векшина неверующая. Скорее всего, этот стих бытовал в Кадыйском районе Костромской области. Практика после народного богослужения читать духовную литературу и петь подобные стихи была распространена в этой местности, на что указывают сведения о народных молитвенных собраниях: «По свидетельству жителей этих деревень, после закрытия церкви в 1940 г., а также закрытия других окрестных храмов и Макарьевского монастыря местные жители по праздникам и воскресеньям стали самостоятельно собираться на молитву. (...) Молитвенным собранием руководили старшие женщины, «старухи», по словам наших информантов. (...) Основной источник, позволяющий судить о составе народных богослужений, — это рукописные тетради, которыми пользовались на молитвенных собраниях» [3. С. 6]. После народного богослужения могли петься «всякие интересные стихи» [БЕН].

Имеются и сведения о том, что такие собрания с последующим чтением стихов проходят и до сих пор: «Когда придется где-то посидеть, то я от этот стих носила... А прочитать не прочитаю, у меня слезы из глаз... Прочитает другая, Галина. Я принесу... На праздник Николин день. Собрались и посидели» [КАГ]. Стоит отметить, что приведенный выше рассказ записан в д. Борисоглебское и речь идет о другом стихе. Однако он представляет собой свидетельство о том, как исполнялись духовные стихи. Что касается стиха о святителе Спиридоне, у нас нет сведений о его бытовании, тем не менее сам факт включения его в тетрадь находится в контексте общей традиции чтения духовных стихов в праздник, за столом или дома, в повседневной практике.

Текст стиха³

Великий святитель Христов, Спиридон на притиву безбожного Ария. Вот Святитель

сбирается в дальний поход из Кипра к Никее притом в сухопут, верхом на коне со слугою идут. Дни быстро за днями своей чередой

И странствует скромно наш старец святой
Но как чудотворец
Дорогой от всех, был славим
И полные сладких утех
Беседы его православным текли
И люди наслушаться их немогли

Меж тем Арияне от
Зависти злой страдали
За тем — что наш старец святой догмат
их безбожный, как паль развевал
И тяжкой анафеме их предавал...

И чтож окаянные чудят они? Вот быстро
за днями уканули дни:

И раз на закате из бравши начлег. Святитель в гостиннице общей прилег

А служка убравши дорожных коней храпел безпроду на койке своей...

Тогда арее, в глухую полночь, у коней их головы отняли прочь (а надо сказать что один вороной был конь, а под старцем белый другой)

Лиш только зарею восток занялся светитель с начлега в свой путь поднялся и будит он служку эй, чадо вставай

Поди лошадей осмотри и седлай — и служка в просонках вбегает во хлев

Что-ж? Горе и трепет,

Досада и гнев, его охватили

Вот торопно он вбегает к святителю...
Что? Спиридон его спросил ты уж верно готов? — ...

Напротив ведь кони то там без голов!...

При вести той охнул святитель

Потом он служке сказал

Так. С веселым лицом

Чтож это за горе

Ты друг не тужи!

Ступай ты им головы

Вновь приложи, как были и прежде. Уж верно все то спрочазили нам Арияне; нешто. Тут служка ответил владыке. И вот он сумерках утра в конюшню идет

Взял головы, коням своим приложил, и Бог их воздвигнул и как раз оживил...

И рад был и весел тот служка... В отъезд он их оседлавши привел на подъезд

Но верно, бедняжка проглазил в потьмах и как-то смешался он в них головах — и конь вороной с белой стал головой, а белый конь стал с головой вороной... Тут диву дивились все о чуде таком. И даже среди арианства потом

Молва молва пронеслася

О чуде голов

И сам улыбнулся святитель Христов, Садись на коня и вот добрым путем он скоро
В никею приехал потом

И был на соборе святой Спиридон, где вновь чудесами

Прославился он.

Конец

АТРИБУЦИЯ И ТЕКСТОЛОГИЯ СТИХА

Текст стиха из рукописного сборника полностью совпадает с авторским стихотворением, написанным в середине XIX в. православным священником Семеном Авдиевичем Весниным (в монашестве Серафимом, впоследствии иеросхимонахом Сергием, известным также под литературным псевдонимом Святогорец). Этот стих есть в отдельной авторской книге, выдержавшей семь переизданий в период с 1861 по 1903 г., что говорит об относительно широком рас-

пространении его сочинений и их популярности среди читающей «душеполезную» литературу публики. Обнаружение данного стиха в рукописной тетради, составленной в середине — конце XX в., свидетельствует о его бытовании в этом регионе: вероятно, его скопировали из упомянутой ранее книги, старого церковного журнала или рукописной тетради.

Изменению подверглась орфография: слова в рукописном варианте переданы в новой орфографии, после реформы 1917–1918 гг., когда изменили правила написания окончаний *-аго*, *-ья* и др. [6. С. 8–9]. То есть стих был переписан людьми, научившимися письму уже после 1918 г. Авторский синтаксис и пунктуация оказались редуцированы: не везде стоят завершающие знаки препинания, восклицательные знаки, возникают непредусмотренные запяты.

Стих из тетради А. Д. Векшиной свидетельствует о неосмысленном копировании письменного текста, видимо, непонятного или неразборчивого для переписчика: в целом оставляя текст без изменений, переписчик опустил «бу» в наречии «без-пробуду», из-за чего возникает глоссолалическое сочетание, при котором не считается смысл слова: «храпел безпроду». Глоссолалия, как правило, служит маркером сакрального статуса текста: здесь обнаруживается полная десемантизация (или заушь), при которой непонятные церковнославянские передаются бессмысленными звуко сочетаниями [5. С. 161–162].

Дублирование и пропуск слов тоже может говорить о письменном бытовании. В рукописном тексте в строке «А надо сказать что один вороной / Был конь, а под старцем был белый другой» [12. С. 179] опускается второй глагол «был» (в записи А. В. Векшиной: «а надо сказать что один вороной был конь, а под старцем белый другой»); в другой строке, напротив, добавлено дополнительное существительное «молва» (кн.: «Молва пронеслася о чуде таком» [12. С. 180]; рук.: «Молва молва пронеслася»). После завершающей строки стиха в рукописной редакции добавлено существительное «Конец».

Хотя в тексте встречаются ошибки в написании, отражающие произносительную норму («начлег»), некоторые слова, не входящие в узус деревенского человека («догмат», «анафема»), переданы без ошибок. Таким образом, можно предположить, что стих был списан с письменного источника (рукописной тетради, журнала или книги): в тексте одновременно встречаются признаки и письменного («заумные» слова, передающие глоссолалию, дублирование слов), и устного (отражение в словах произносительной нормы) бытования.

Во многих местах оформление стиха тяготеет к прозаическому. Возможно, в источнике, откуда был переписан ду-

ховный стих, он действительно написан «в строку». Однако владелица тетради в ряде мест старалась восстановить графическое расположение строк, опираясь на ритмический рисунок стиха (трехстопный амфибрахий со смежными мужскими рифмами).

ИСТОКИ СЮЖЕТА

Поскольку текст стиха из тетради А. Д. Векшиной полностью совпадает с опубликованным стихотворением иеросхимонаха Сергия (Святогорца), его первоисточником является именно это издание. Вместе с тем неясно, что послужило для самого автора источником образа пестрых коней. Иеросхимонах Сергий (Святогорец) много путешествовал по святым местам, а затем был насельником русского Свято-Пантелеимоновского монастыря на Афоне; помимо собственных литературных трудов, он переводил с греческого статьи о чудесах и замечательных событиях на Афоне. Отсюда появляется ряд предположений: иеросхимонах Сергий мог написать стихотворение о чуде святителя Спиридона на основе иконографического изображения чуда о пестрых лошадях либо апокрифического сюжета, распространенного в Греции.

Так, известна икона кисти кипрского иконописца Теодора Пулакиса, посвященная свт. Спиридону Тримифунтскому, в одном из клейм которой изображены всадники верхом на конях: рыжей масти с белой головой и белой масти с рыжей головой⁴. Такое же клеймо можно увидеть и на более ранней иконе византийской традиции, созданной Эммануилом Тзанфурнарисом в 1595 г.⁵ Обе иконы могли быть известны как в Венеции, где работали художники, так и на островной части Греции. Но ни один из всадников не схож с тем, каким обычно предстает свт. Спиридон на иконах; его Пулакис изображал в белой тунике с розовой накидкой и в пастушьей шапке. Всадники же облачены в коричневые туники, красные накидки и черные головные уборы в виде капюшона. При этом над одним из всадников есть нимб, что говорит о том, что это свт. Спиридон, возможно, в дорожной одежде. На следующем клейме иконы мы видим, как свт. Спиридон попирает Ария ногами; в его руках — плинфа, из которой течет вода и горит огонь, а также книга, инкрустированная камнями, выложенными в виде креста, — по-видимому, богато украшенное Священное Писание. На фоне этого клейма слабо читается слово Νικαία (рус. Никея). Плнфа тоже отсылает к апокрифическому сюжету, произошедшему на Первом Никейском соборе: «На том же Соборе святитель Спиридон явил против ариан наглядное доказательство Единства во Святой Троице. Он взял в руки кирпич и стиснул его: мгновенно вышел из него

вверх огонь, вода потекла вниз, а глина осталась в руках чудотворца. «Се три стихии, а плнфа одна, — сказал тогда святитель Спиридон, — так и в Пресвятой Троице — Три Лица, а Божество Единое» [9. С. 22]. Клеймо изображает момент символической победы свт. Спиридона над Арием, отвергавшим догмат о единосущии Бога Отца и Бога Сына. Оба сюжета известны в том числе по позднейшим иконам, но не по текстам о свт. Спиридоне V–X вв. Иконографический эпизод с плнфой взят из поздней редакции жития свт. Спиридона и был распространен через книгу Агапия Ландоса (Критского) «Новый рай» [1. С. 437].

Несмотря на то что на иконах и в стихотворении речь идет о конях разных мастей, важным и примечательным становится сам результат чуда — особая окраска коней, с головой одной масти и телом другой. Так, иконографический мотив пестрых коней и стихотворение Святогорца перекликаются. Видно также, что в греческой традиции почитания свт. Спиридона сюжеты о пестрых конях и о плнфе были значимы, хоть и не вошли в канонические редакции жития, известные в русской традиции [2].

Другим предполагаемым источником образа может быть греческая апокрифическая история о чуде оживления коней свт. Спиридоном. Следы этой истории обнаруживаются в некоторых современных церковных агиографических сборниках: «...когда святитель Спиридон остановился на ночлег, ариане убили лошадей святого (отрубили им головы), на которых он ехал на Собор. Святитель повелел вознице приставить головы лошадей к туловищам, усердно помолился, и вскоре лошади ожили. Но возница торопился или допустил небрежность — встречные удивлялись, увидев на дороге белую лошадь с черной головой, а черную с белой» [10. С. 21]; «В другую ночь, когда святитель Спиридон остановился на ночлег, ариане убили лошадей Святого — отсеки у них головы. Святитель повелел вознице приставить головы лошадей к туловищам, усердно помолился, и вскоре лошади были здоровы. Но возница их торопился или проявил небрежность — встречные удивлялись, увидев на дороге черную лошадь с белой головой и белую лошадь с черной» [11. С. 18].

Ранние жития свт. Спиридона «вырастают» во многом из устных сведений современников-киприотов, заставших его служение епископом в IV в. Как указывает составитель сборника агиографических источников и автор комментария А. Ю. Виноградов, в V в. Руфин, Геласий Кизикийский, Сократ Схоластик, Созомен, Геласий Кесарийский, передавая сведения о свт. Спиридоне, «почти все ссылаются на кипрскую устную традицию» [9. С. 3]. Однако при изучении как текстов вышеназванных

церковных историков, так и ранних житий, составленных с V по X в. [9. С. 3, 4–14], обнаруживается, что в них отсутствуют эпизоды, повествующие о плнфе и пестрых конях, которые можно увидеть на иконах XVI–XVII вв. При этом очевидно сходство икон этих мастеров — как стилистическое, так и тематическое: клейма с сюжетами о пестрых конях и победе над Арием (с плнфой) повторяются практически без изменений.

Таким образом, к XVII в. в греческой традиции сложилась устойчивая практика изображения этого эпизода в житийных клеймах свт. Спиридона. Сюжет о пестрых конях встречается на иконах художников критской школы; в частности, Эммануил Тзанфурнарис, работавший в том числе на Корфу (где покоятся мощи святителя), включал его в свои работы. Возвращаясь к стихотворению Святогорца, насельника Пантелеимонова монастыря на Афоне, можно предположить, что его произведение «Чудо свт. Спиридона» было вдохновлено этими греческими иконами или их копиями. Нельзя также исключать, что автор мог услышать этот сюжет и в устном предании о святителе, общаясь как с греческими насельниками Пантелеимонова монастыря, так и с монахами из соседних обителей.

СЮЖЕТНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Греческий сюжет о пестрых конях оказался усвоен восточнославянской традицией, но приписан свт. Николаю Мирликийскому. Д. Н. Садовников еще в 80-е гг. XIX в. записывает в Самарском крае сказку «Микола-Милостивый», содержащую этот эпизод. При этом вариант Д. Н. Садовникова отличается от варианта Святогорца. В сказке «Микола Милостивый» святитель сам отрубает коням головы для того, чтобы пошутить над архангелом Михаилом и св. Георгием.

Вышли они [арх. Михаил и св. Георгий] на крыльцо, посмотрели на своих лошадей, не разберут, чьи это лошади. Михайло смотрит на своего белого коня, а голова-то у него вороная, а седло-то его; Егор смотрит на своего вороного коня, а рыло-то у него бело, а седло-то, смотрит, его. (...) «Мы знаем, что ты святитель великий, только нам чудес у тебя творить не подобает. Как ты это успел?» «Да вот, как пошел за просвирами-то, вам подать — подошел к лошадям-то, отрубил им головы, одну на другую и переставил». «Ишь ты, брат, как того... Подшутил!» Взял Микола при них топор, снова отрубил лошадям головы, переставил как следует, sprysнул с молитвой богоявленской водицей — головы опять срослись и лошади ожили [8. С. 272–274].

Есть и другие сказки, связанные со свт. Николаем, в которых присутствует мотив «неправильного собирания». Так, в сказке «Хохол — чертова голова» Бог,

архангелы и свт. Николай (Николай Милостивый) увидели, как на болоте дерутся черт и хохол; Бог разозлился и велел архангелу отрубить им головы и разбросать их в разные стороны. Свт. Николай спросил у Бога: «За что ты велел отрубить им головы?», пожалев хохла и черта. Тогда Бог велел свт. Николаю сказать хохлу и черту, чтобы они взяли свои головы и приставили к туловищам, — свт. Николай так и сделал. Но черт и хохол поспешили и перепутали головы; головы приросли, и «с той поры хохла величают не иначе, как чертова голова» [7. С. 37].

Наиболее близкий к стихотворению Святогорца вариант сюжета о пестрых конях был записан в XXI в. в Брянской области в форме легенды о возникновении пегих лошадей.

Поручили как-то святому Николаю отвезти груз в другой город. (...) Остановился у знакомого мужика (...). А в это время чёрт догнал его и решил какую-либо пакость сотворить. (...) Набросился тогда черт на его лошадей и разорвал их на кусочки. (...) Радует черт: теперь, мол, Николай точно опоздает, срок нарушит. Вышел Николай на двор, а тут — такое! Ночь еще была, темно, хоть глаз выколи. Собрал он куски, окропил святой водой, Богу помолился. (...) Лошади тут же и ожили. Запряг он их и дальше поехал. А вскоре светать стало, и тут все увидели, что лошади его в пятнах — пегие то есть. Это потому, что по-разному у них куски сложились. Дивились люди: невидаль всё же так тогда была [4. С. 58].

В этой легенде обнаруживается схожая с исследуемым стихотворением цепь событий: враги (в стихе Святогорца — ариане, в предании — черт) мешают святителю в дороге и убивают лошадей, надеясь его задержать, но по молитве святителя лошади оживают, становясь в результате пестрыми. В сказке, записанной Садовниковым, начало отличается: святитель сам отрубает головы коням, чтобы пошутить над арх. Михаилом и св. Георгием, показать свою силу, главенство над всеми остальными святыми. Однако конец схож: по молитве святителя головы лошадей прирастают обратно (отличие в том, что прирастают они уже в правильном порядке).

Можно предположить, что рассматриваемые сюжеты связаны с образами святых покровителей скота, таких как Флор и Лавр, и почитанием коней в целом. Иконография Флора и Лавра зачастую содержит образы белых и черных лошадей: святые предстают арх. Михаилу, который вручает им коней. Аналогичные изображения встречаются и со свт. Спиридоном (в таком случае рядом помещался св. Власий). Кроме того, существуют иконы со всеми четырьмя святыми вместе: Флором, Лавром, Владием и Спиридоном [13. С. 75 и вклейка между с. 88 и 89]. Таким образом, представление об этих святых

как о покровителях скота и лошадей в частности должно было поддерживать распространение подобного сюжета.

Мотив возникновения пестрых животных можно отнести к древним и повторяющимся в культурах разных народов Европы. Ю. Е. Березкин и Е. Н. Дувакин находят этот мотив в фольклоре практически всех европейских народов (греков, португальцев, испанцев, итальянцев, французов, англичан, ирландцев, румын, венгров, хорват, болгар, закарпатских украинцев, белорусов, литовцев, эстонцев). Во многих мифах, приведенных исследователями, пестрыми оказываются парнокопытные животные или другой домашний скот, в основном это коровы и свиньи: «батрак договаривается с хозяином, что ему отдадут тех телят, которые родятся пестрыми; стругает пестрые палки и бросает их в загородку либо держит пеструю палку перед глазами животных; телята рождаются пестрыми» (литовцы) [Березкин — Дувакин М128 «Пестрые животные»]. Этот мотив находит прямую параллель в библейском сюжете о том, как Иаков получил пестрый скот, выставляя перед стадом очищенные прутья (Быт 30:37–43). У шведов зафиксировано предание: «Бог собрал животных в хлев... коснулся всех ивовых палочкой, с которой полосами была содрана кора, скот стал пестрым; Черт не узнал своих коров...» [Березкин — Дувакин М128 «Пестрые животные»].

Для нашего сюжета важен также мотив разрубания животных и их воскрешения, следующего за соединением частей тела. В приведенных легендах о возникновении пестрых животных этого мотива нет, однако в сербской традиции существует частично схожая по набору мотивов легенда о происхождении насекомых; она приводится как часть антропологической легенды: «пчела полетела к Богу, Дьявол успел разрубить ее пополам, Бог сложил половинки, но все насекомые стали с тонкой талией» [Березкин — Дувакин Е1 «Творение человека»]. Этот мотив встречается и в сказках (ворон приносит живую и мертвую воду, чтобы оживить Ивана-царевича).

Пестрота здесь воспринимается как признак выделенности, пограничной маркированности; при этом в фольклорных и библейских традициях именно пестрота позволяет различить животных, принадлежащих Богу и черту, или разделить стада между хозяином и батраком.

В легенде, записанной в Брянской области, пестрота лошадей также становится следствием их особого происхождения. Однако обратим внимание на мотивы разрубания и неправильного собирания, предшествующие в этой легенде появлению пестрой масти, — похожую цепь мотивов мы наблюдаем у сурбов [Березкин — Дувакин Е1 «Творение человека»] и в сказке «Хохол — чертова голова». Таким образом, мотивы раз-

рубания, «неправильного собирания», пестроты связываются в этиологический миф о происхождении разных существ.

В стихе Святогорца говорится не о происхождении пестрых лошадей; они рассматриваются как результат чудесного воскрешения, символизирующего чудо и силу свт. Спиридона; нечто подобное мы наблюдаем в сказке о Микеле Милостивом.

Подводя итоги, следует сказать, что мы имеем дело с известным в Средние века византийским сюжетом, который нашел воплощение в греческой иконографии и был воспринят в славянских традициях. Он бытовал в виде легенды на русско-белорусском пограничье, а также воплотился в русской духовной литературе. Существование такого сюжета поддерживала иконография святых Флора и Лавра, считавшихся покровителями лошадей; кроме того, известны иконы святых Флора и Лавра, Влаasia и Спиридона, что подтверждает представление о свт. Спиридоне как покровителе скота. Вероятно, текст стихотворения Святогорца был списан из журнала или печатного сборника и таким образом вошел в региональную рукописную традицию, сохранившись в тетради А. Д. Векшиной.

Примечания

¹ «Фольклорная традиция побережья реки Нёмды (Макарьевский и Кадыйский районы Костромской области)» (программа «Открываем Россию заново»). Руководитель — Ю. М. Кувшинская.

² В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

³ Орфография и пунктуация источника сохранены.

⁴ Теодор Пулакис. Свт. Спиридон Тримифунтский, с житием. Фрагмент иконы. Венеция (?). Вторая половина XVII в. Музей Бенаки, Афины, Греция. URL: https://artsandculture.google.com/asset/oAEJnkaTDT_o7A?pli=1.

⁵ Эммануил Тзанфурнарис. Свт. Спиридон с житием. Фрагмент иконы. Венеция (?). 1595 г. Собрание Музея икон. Венеция, Италия. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Assumption_of_St._Spyridon_by_E._Tzanfournaris_\(1595\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Assumption_of_St._Spyridon_by_E._Tzanfournaris_(1595).jpg).

Литература

1. Бакалова Е., Лазарова А. Реликвии св. Спиридона и создание сакрального пространства на о. Корфу: между Константинополем и Венецией // Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 434–464.

2. Житие святого отца нашего Спиридона Тримифунтского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (Репринт). Киев, 2004. Т. IV. Месяц декабрь. День 12. С. 330–352.

3. Кувшинская Ю. М., Заикина А. А. Народные паралитургические традиции в Ман-

туровском районе Костромской области: Практики и тексты // ЖС. 2022. № 4. С. 6–12.

4. Легенды, предания, устные рассказы Брянской области / сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Брянск, 2012.

5. Мороз А. Б. «Отчим наш» и «хлеб засушенный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссология или герменевтика // Slavika Slovaka. 2018. Т. 53. № 2. С. 157–163.

6. Постановления Совещания по вопросу об упрощении русского правописания, принятые 11 мая 1917 г. Петроград, 1917.

7. Русские предания / авт.-сост. И. Н. Кузнецов. М., 2010.

8. Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. Собранные и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. Т. XII)

9. Свт. Спиридон Тримифунтский, Кипрский Чудотворец. Агиографические источники IV–X столетий / публ., пер. с древнегреч., предисл. и коммент. А. Ю. Виноградова; науч. ред. Д. А. Поспелова. Святая гора Афон; М., 2008.

10. Святитель Спиридон Тримифунтский / сост. М. Строганова. М., 2011.

11. Святитель Спиридон Тримифунтский. Житие. Чудеса. Канон. Акафист. М., 2009.

12. Святоторец С. Сочинения и письма Святоторца, собранные после его смерти. СПб., 1858.

13. Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV–XVI веков. М., 1967.

Сокращения

Березкин — Дувакин — Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологиче-

ских мотивов по ареалам: аналитический каталог. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.

ФА ВШЭ — Фольклорный архив Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Список информантов

БЕН — Белкова Елизавета Николаевна, 1931 г.р., д. Аносово Мантуровского р-на Костромской обл. Зап. Ю. М. Кувшинская. 2020 г. ФА ВШЭ (Материалы экспедиции в Костромскую обл. 2020 г.).

КАГ — Кузьмина Анна Геннадьевна, 1953 г.р., д. Завражье Кадынского р-на Костромской обл. Зап. Ю. М. Кувшинская. 2024 г. ФА ВШЭ (Материалы экспедиции в Костромскую обл. 2024 г.).

Статья поступила в редакцию 22 сентября 2025 г.

Илья Станиславович Бутов,

кандидат сельскохозяйственных наук,

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (Минск)

МОТИВ ПОЯВЛЕНИЯ ДЫМА ИЛИ ТУМАНА В РАССКАЗАХ ОБ ОБНОВЛЕНИИ ИКОН (по материалам из Республики Беларусь)

Аннотация. В статье рассматриваются рассказы о появлении дыма, тумана или облака при обновлении икон. На основе полевых материалов, собранных в 2016–2021 гг. в различных регионах Республики Беларусь, уточняется ареал бытования и особенности локальных вариантов данного мотива. Установлено, что до середины XX в. мотив практически не встречался, а с 1950-х гг. приобрел массовый характер и фиксируется вплоть до настоящего времени.

Ключевые слова: обновление икон, чудо, мотив, народная религиозность, устная традиция

В рамках проекта «Уфоком» (инициатива по широкомасштабному сбору фольклора о сверхъестественном в Беларуси¹) автор данной статьи в числе прочего записывал сообщения о чудесах. Первые результаты были представлены в монографии, вышедшей в 2018 г. [1. С. 143–144]. Однако с тех пор появились новые полевые материалы, и отдельные положения и выделенные в этой книге мотивы потребовали некоторого уточнения.

Одним из наиболее типовых сообщений о чудесах в наших экспедициях были рассказы об обновлении икон, то есть сверхъестественном событии, выражающемся в полном или частичном просветлении или восстановлении деталей изображения [1. С. 8]. При этом в рассказах обновление нередко описывается как процесс, имеющий визуально наблюдаемую динамику и сопровождающийся появлением света, звуков, влаги и т.п.

Достаточно часто наши информанты говорили о некоем дымке (дым, туман, туманок и др.), который они увидели во время обновления иконы.

Автор уже приводил некоторые из таких рассказов в упомянутой выше монографии, выделяя его появление как отдельный мотив [1. С. 143–144]. Впоследствии он был отнесен нами к группе, связанной с внешним видом иконы до или после ее обновления, и сформулирован так: «При обновлении возле иконы появляется дым, туман или облачко. Появившиеся дым, туман или облачко имеют необычный цвет (красный, синий, сизый, серый и т.п.)». В настоящей статье мы хотели бы остановиться на этом мотиве подробнее, а также привести записи, сделанные нами в 2016–2021 гг. в различных районах Беларуси (Ганцевичском и Дрогичинском районах Брестской области, Вилейском и Копыльском районах Минской области, а также Волковысском и Ивьевском районах Гродненской области).

В проанализированных нами источниках XIX в. рассказы о дыме / тумане не встречались, за исключением единичного упоминания в 1885 г., когда в Феодосии обновилась икона в доме отставного рядового солдата

Лаврентия Самойловича Червякова. По словам Червякова, икона начала как бы «подергиваться туманом», сильно побледнела, а потом лик начал проясняться и стал совершенно ясным [10].

В начале 1920-х гг. на Украине отмечались массовые случаи обновления икон, но ни в одной из газетных статей того времени, которые нам удалось найти (225 публикаций), сведений о дыме / тумане тоже нет. Однако есть интересное сообщение из другого региона. В начале ноября 1924 г. в Лубинской волости Лужского уезда, то есть на территории, граничившей на юге с Псковской губернией, а на востоке с Новгородской, приступила к работе специальная комиссия Ленинградского отделения Главного управления научными, музейными и научно-художественными учреждениями (Главнаука) при Наркомате по просвещению РСФСР. Согласно отчету, в д. Большой Уторгош у Евгении Фидюновой² обновилась Владимирская икона Богоматери. Из показаний Фидюновой следовало, что «вдруг появилось над иконой под стеклом маленькое белое облачко (“ровно бы туман”», а когда оно растаяло, изображение стало новым [9. С. 13–14].

В д. Адамово Дрогичинского района Брестской области участником проекта «Уфоком» В. Н. Гайдучиком зафиксировано свидетельство об обновлении иконы — еще «до войны». Собеседница Гайдучика слышала про такую икону (вероятно, Божьей Матери), которую потом забрали в церковь. Также она упомянула про некий «туман» в связи с этой иконой, но никаких подробностей более привести не смогла³ [СНВ].

Наиболее массово рассматриваемый здесь мотив начинает встречаться в 1950-е гг. О том, что рассказы о тумане, появлявшемся при обновлении иконы, были довольно распространены в СССР, свидетельствует, например, публикация в казахстанской газете



Икона, обновившаяся в 2018 г. в доме З. Ф. Бурак. 2020 г. Фото И. С. Бутова



Иконы, обновившиеся в д. Соколово Горецкого р-на в доме М. Е. Власовец. 2017 г. Фото И. С. Бутова

«Алма-Атинская правда». Предположительно в 1958 или 1959 г. обновилась икона у гражданки В. в колхозе «Вторая пятилетка», расположенном возле одноименного поселка⁴. В заметке есть интересная деталь, а именно совет, который якобы дала В. своей внучке: «Если тебя спросят, как обновлялась икона, то ты рассказывай, что пар стал медленно обволакивать икону и подниматься вверх, а из тумана икона, как новенькая, блестит золотом» [8. С. 204–205]. Вероятнее всего, мы сталкиваемся здесь с одним из «объяснений», встречающихся в бытовавших тогда рассказах.

Приведем несколько записей, сделанных автором настоящей статьи в областях Беларуси. Большинство событий, о которых говорят информанты, относится ко второй половине 1950-х гг. Здесь икону при обновлении обволакивает **дым**.

Моя сестра жила ў Кавалях⁵. Мужык кажа: «Глянь на абраз!» Там **дымок** такі сівенькі-сівенькі пакаціўся, і абраз яркі-яркі стаў. Праявіўся. Яна ўже померш, тая бабушка. Она за маму была старейшая. Мама девяцьсот трэцяга года... [ИЕВ].

Дымок пайшоў і ўсё. [А дымок хто видел?] Ну, дапусцім, усе там стоялі. І ўсё відзелі. [И вы видели?] Да [КЕА-2].

І вот я сіжу, картошку чышчу, какой-та шум у меня ў вугле так. Дзе іконы. І вот віжу: **дым**, такой как **дым**. Стала ікона [Матери Божьей Майской] аднаўляцца. <...> [Вы сказали, там пошел дым какой-то?] Не **дым**, **просто такі туман**. А потым стала аднаўляцца яна: яснасьць пашла [КСК].

Я ўжэ не помню, но што-та мне помніцца как **дым** такі пускала ілі што такое, вот. [А дым пускала кто, икона?] Ну, вот, возле іконы такое... кажацца такое. [Люди говорили, что дым был?] Да. Ён не асобенна, штобы ён відны был. Но... Людзі ж замечалі, там жэ ж былі і старыя [ТГН].

Дым может иметь разный цвет. В записи из д. Малые Круговичи Ганцевичского района Брестской области он синеватый, как туман, и появляется во всем доме. При этом само обновление причислялось к хорошим знакам.

[Вы не слышали здесь об обновлении икон?] У маяго дзёда абнавілася ікона. [А где он жил?] Вот здесь, і я жыл пацаном. Нет хаты ўжэ. [На этой стороне?] Не на этой стороне, вот на той дароге, за дварами. Ну как это было? Сколько мне было, сем год, ці, мо, восемь. Так, а гэта, уродзе **дымок** у хаце быў. [Кто-кто?] **Дымок такой**. Адзін быў, маліўся ўсё і нас пацаноў застаўляў. [А какого цвета дымок?] **Просты сіняватага, как туман**. [Вокруг иконы или во всем доме?] **Ва ўсём. Па ўсём доме**. <...> Ну, дзед родны мой. [А что за икона?] Я б паказаў, але уваравалі ў мяне эту икону. [А кто там был изображен?] Божя Мацер. <...> [А не говорили, что это на хорошее или на плохое?] Гаворылі, што на харошае, раз абнаўляецца. [А как-то с этим боролись?] Нікто нічога не пріходзіл. <...> [А кто-то умирал до этого в вашей семье?] Отца убілі на фронце. [А какие это были годы?] Мо, паясытые. Начало паясытых [МИВ].

В другой записи обволакивающая икону субстанция названа **туманом**. Цвет ее, как и у дыма, — пепельно-

серый (сивый). Произошло все это в курной хате примерно в 1946–1947 гг.

Помню... У нас во яны ёсць — две іконы. Я помню, я была дзяўчонкаю. Было какіх мне гадоў сем-восем. Мы з бежанцаў прыехалі. У нас жа тут хронт быў. І тах тут у нас, эта Сакалова, нас палавіна, як немцы скапалі, дзярэўня пагарэла. А Турышчэва, Нікуліна і Лебедзева да аднаго хаты спалены былі. Во як. А тады, як прыехалі мы з бежанцаў — абнаўляліся етыя... Мамы нашы, бабушкі ўсё кажуць: у нас ікона абнаўляецца. <...> А тады, як наша ікона абнаўлялася — у нас Нікалай ікона і Божя Мацер (Троеручыца) — яны ў мяне і сёчас ёсць, во старэнькіе. Дык яна, мама, кажаць: хадзіце скарэе глядзець, ікона абнаўляецца! Так во неяк: **туманок, туманок**, хадзіць-ходзіць-ходзіць **туманок**. Тады вот так: шах! І стала... А яна была такая чорная, ужо чорная ікона. Жылі ж, Божя мой, тапіліся чым... у хаце дыма было! Усяк жылі. [Курная хата?] Не. Тапіць нечым было! У нас жа лесу не было. Счас жа кустоў полна тут усе, а [раней] бур'ян гдзе які сабіралі — тапіліся. І вот я так-так, **туманок** — я эта відзела, **туманок** так хадзіць-ходзіць-ходзіць. Тады так вот недзе — шах! І сёчас... і светла стала. Тады — шах! Яшчо. А Божя Мацер — это Троеручыца ў нас, яна такая ўжо старэнькая. Мы так і склалі яе... Дак яна, мама кажыць, што яна была такая ўжо ўся чорная, а то абнавілася. Тут вот дзед радам мой жыў, Ціхон, дак у іх абнаўляліся, ай, людзі прыбеглі. Кажуць — глядзіце, дак глядзелі там. [А какие годы это были? Сталин ещё был?] Да-да, быў. [Это не мог быть 1952 год?] Не-не-не, эта год які сорок шосты, можа, сорок сёмы. [А после такого не было уже?] После — не. Эта дзе-та да пятдэсятага года, эта точна.

[Говорили, что было четыре случая...] Ну, было. У нас і ў дзеда было, і там казалі людзі. Я дзяўчонка была. А можа, і ў паясытым-паясыт другім... [А какого цвета этот дымок был?] Ну, такі вот, як **туманок**. Сівенькі такі. [А лето было, зима?] Летом. Гэта было вясною некалі. А тады гаварылі ўсі, што, гавораць, эта савецкія тут гэтыя ня веруюць, а эта вот будзець наша жыць, будзець улучшацца. Будзець харашо жыць. [А власти не интересовались этим?] Нет, нет [ВМЕ].

В одной из записей, относящихся к Волковысскому району Гродненской области, туман сравнивался с **тучей** или **облаком** [ФФМ УНЛБФ БГУ].

...Сколькі мне лет было? Помню ці я? Ох... Помню. Яна і цяпер у вачах маіх стаіць. Помню: нейка **хмара** надышла... Ну, а потым стало ясна у хаці... І абраз стаў новы. [Какой абраз?] Матка Боска. Ён, можа, і цяпер е. А тады мне можа лет адзінаццаць-дванаццаць было. Бо я гэта добра помню. Ага... Людзі прышлі... пастаялі... А потым раптам стаў такі новы прыгожы абраз... **Туман чысто як хмара на небі, такая туча**. Чакай... то восень была ці зіма... Бо пладніліся пацеры... Ага. Людзей поўна хата была... Мама наша была цэла жыццё веручая [КЕА-1].

В белорусской православно-патриотической прессе можно найти эпизод, где одну икону окружает сразу несколько облаков. В конце 1970-х гг. у Евфросинии Нестерович из Давид-Городка обновилась икона Божией Матери «Ченстоховская», которую приобрели около пятидесяти лет назад. Вечером 9 декабря Евфросиния заметила, что горница наполнилась «как бы облаками». Вернулась в комнату и, увидев икону, ужаснулась: «Небольшое светлое облачко усердно трудилось над обновлением иконы: оно как бы прикладывалось к ней и, на мгновение задержавшись, отходило, словно любясь работой»⁶. В итоге лики стали «как будто живые», изменились их черты [7].

Следует отметить, что этот мотив встречается и ныне. Так, примерно в 2018 г. посредством серого тумана обновилась икона в д. Петрилово Копыльского района Минской области. Этот процесс продолжался, по словам информантов, примерно пять-десять минут.

[Нам ещё рассказывали, что здесь иконы обновлялись — на крестах или в домах.] У дамах! У мяне гэта, у васемнаццатам, здаецца, гаду. Вечарам. Цябе не было, Лена⁷. [В каком году?] У васемнаццатам. Две тысячы васемнаццатам. Сяджу вечарам. Сяджу на гэтым, на дзеване. Такі **туман** — ікона у мяне вісіць на этом, на покуце... Гляджу, а яна такааая красівая зрабілася! Маці

іконка. Такая харашая зрабілася ікона гэта. [И до этого был как туман возле неё?] Да, як **туман** быў. [А она сейчас у вас здесь?] Здесь. <...> [И что, за один вечер она обновилась?] Ну, гэта ж недоўга было. Мінут пяць, ці дзесяць усяго. [А она вся полностью обновилась или частично?] Уся! [А вы считаете это знак какой-то: на хорошее, на плохое?] Эта на харашее. [А туман выглядел как обычный?] Такі серанькі. [А вот раньше такое было, после войны, может, не слышали?] Не-не [БЗФ].

Таким образом, мотив появления дыма / тумана при обновлении икон практически отсутствует в источниках XIX в. и редок в известных материалах первой половины XX в. Его широкое распространение фиксируется в ряде стран (как минимум Беларуси, России и Казахстане) лишь с 1950-х гг. В полевых материалах из Республики Беларусь мотив демонстрирует устойчивость: дым, туман или облако описываются зачастую как визуальный маркер процесса обновления иконы. Фиксация данного мотива в XXI в. позволяет предполагать, что он закрепился под влиянием массового устного и печатного распространения.

Примечания

¹ Подробнее о материалах проекта см.: 2. С. 21–24; 3. С. 48–50; 4. С. 37–40; 5. С. 12–15; 6. С. 55–57 и др.

² В одном из источников — Федюновой [9. С. 13].

³ Диктофонную запись разговора по техническим причинам сделать не удалось. Сведения, полученные от информанта, приводятся в пересказе.

⁴ Ныне это село в Бородулихинском районе Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан.

⁵ Случай произошел уже после войны: в конце 1940-х — начале 1950-х гг. в Ивьевском районе.

⁶ Скорее всего, в источнике имеет место литературная обработка текста, а не реальные слова информанта.

⁷ Обращается к женщине, которая находилась дома.

Литература

1. Бутов И. С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX — первой половине XX века. Минск, 2018.

2. Бутов И. С. Белорусские материалы об обновлении придорожных крестов в 1930–1950-е гг. // ЖС. 2017. № 3. С. 21–24.

3. Бутов И. С. «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвестиях Великой Отечественной войны // ЖС. 2020. № 2. С. 48–50.

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

5. Бутов И. С. Ходячий покойник как «шумный дух» (по материалам из Республики Беларусь) // ЖС. 2024. № 4. С. 12–15.

6. Бутов И. С., Гайдучик В. Н., Алексинский В. С. Рассказы о сверхъестественном

в современных записях белорусского фольклора // ЖС. 2017. № 2. С. 55–57.

7. Воложина В. Божья мать дала имя своей иконе — Ченстоховско-полеская // Русь православная: Независимая православно-патриотическая газета. 2003. № 77–78. [Электронный ресурс]. URL: http://rusprav.biz.tc/2003/11-12/rp77-78_8.htm.

8. Основы научного атеизма / ред. Н. П. Дардыкин [и др.]. Алма-Ата, 1961.

9. Рафалович С. Как «обновлялись» иконы: (Псковские и Лужские «чудеса»). Л., 1925.

10. Ясельская Л. Окно в горный мир. Из истории икон Тавриды // Крымский альбом: историко-краеведческий и литературно-художественный альманах / ред. Д. А. Лосев. Вып. 5. Феодосия; М., 2002. С. 33–40.

Сокращения

ФФМ УНЛБФ БГУ — Фонд фольклорных материалов учебно-научной лаборатории белорусского фольклора Белорусского государственного университета. Ф. 4. Оп. 4. П. 17. № 7. «Обновление иконы». 1 л.

Список информантов

БЗФ — Бурак Зина Федоровна, 1929 г.р., д. Петрилово Копыльского р-на Минской обл. Зап. И. С. Бутов, Е. А. Шапошников. 2020 г.

ВМЕ — Власовец Мария Евменовна, 1938 г.р., д. Соколово Горецкого р-на Могилевской обл. Зап. И. С. Бутов. 2017 г.

ИЕВ — Ибуць Елена Владимировна, 1938 г.р., д. Заболоть Ивьевского р-на Гродненской обл. (случай с обновлением иконы произошел с сестрой ее мамы, Марией Игнатьевной Брейва, в д. Ковали того же района и области). Зап. И. С. Бутов. 2016 г.

КЕА-1 — Король Е. А., 1946 г.р., д. Кутники Волковысского р-на Гродненской обл. Зап. Е. И. Милюк. 2001 г.

КЕА-2 — Курьянович Евгений Александрович, 1940 г.р., д. Миляча Вилейского р-на Минской обл. Зап. И. С. Бутов. 2016 г.

КСК — Ковшик Станислава Казимировна, 1935 г.р., д. Трабутишки Поставского р-на Витебской обл. Зап. И. С. Бутов. 2016 г.

МИВ — Муха Игорь Владимирович, 1939 г.р., д. Малые Круговичи Ганцевичского р-на Брестской обл. Зап. И. С. Бутов, Е. А. Шляпик. 2021 г.

СНВ — Сорока Надежда Васильевна, 1942 г.р., д. Адамово Дрогичинского р-на Брестской обл., род. в д. Осовцы того же района и области. Зап. В. Н. Гайдучик. 2019 г.

ТГН — Тябус Галина Николаевна, 1940 г.р., д. Нежаровка Любанского р-на Минской обл., род. в д. Повстынь. Зап. И. С. Бутов. 2017 г.

Статья поступила в редакцию 15 декабря 2025 г.

Елена Евгеньевна Фролова,
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

УФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ БЕЛОРУССКО-РУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Аннотация. Статья посвящена анализу полевых записей 2014–2019 гг., сделанных на территории белорусско-русского пограничья и отражающих традиции восприятия неидентифицируемых мифологических персонажей и явлений. Рассматриваются нарративы о неопознанных световых явлениях и инопланетянах. Подборка показывает, как размытость локальной демонологии способствует интеграции современных уфологических образов в традиционную систему быличек.

Ключевые слова: мифологические персонажи, духи местности, былички, НЛО, постфольклор, белорусско-русское пограничье, демонология

Полевые материалы, собранные в ходе экспедиций 2014–2019 гг. под руководством А. Б. Мороза на территории белорусско-русского пограничья (Могилёвская, Витебская, Брянская и частично Псковская области), представляют собой значительный корпус нарративов, отражающих современное состояние и механизмы трансформации мифологической традиции. Ранее не публиковавшиеся тексты настоящей подборки фиксируют живой процесс взаимодействия классической демонологической системы региона с новыми культурными, технологическими и мифологическими формами XXI в.¹

Давно установлено, что рассказы об НЛО, инопланетянах и прочих персонажах современной мифологии, неумолимо проникающей в сельскую жизнь, строятся по тем же структурным и сюжетным моделям, что и традиционные былички. С. И. Дмитриева [1] показала преобладание жанра: современные мемораты о встречах с неопознанными объектами и существами воспроизводят мотивы внезапной встречи, сильного эмоционального переживания и последующего осмысления через категорию «нечистой» или «невидимой» силы [1. С. 97–110]. Аналогичный подход предложил В. И. Санаров [2], интерпретируя феномен НЛО как новую форму былички, в которой традиционные демонологические персонажи получают технологическую оболочку.

Как и в классических быличках, в нашей подборке встречи с потусторонним происходят преимущественно в «пограничных» локациях — возле кладбищ, в болотах, на лесных и полевых дорогах, перекрестках и около линий электропередачи; также появление этих существ / феноменов связывают с «нехорошими» местами и днями особой активности нечистой силы. Информанты описывают разнообразнейшие световые явления (тексты № 1, 4), а также контакты с человекоподобными фигурами в странных оде-

яниях — планетянами (тексты № 2, 3). Типичные последствия подобных встреч — сильный страх, физическое недомогание, слабость. Материалы также демонстрируют характерную амбивалентность отношения к потустороннему. С одной стороны, информанты ощущают радикальную чужеродность, с другой — фиксируют попытки сближения и установления связи («мы ваши люди, только мы планетяне»).

Все это ярко иллюстрирует механизм адаптации локальной демонологической традиции к постсоветскому культурному контексту и влияние уфологии на объяснительные модели встреч со сверхъестественным. Представленные записи позволяют увидеть, что традиционная демонологическая система пограничья не только сохраняет жизнеспособность, но и динамично развивается, органично включая в себя новые образы и объяснительные модели, продолжая выполнять важные культурные функции. Новые образы и явления — НЛО, «планетяне»-гуманоиды — в рассматриваемых текстах не выступают как научно-фантастический объект в современном понимании и не вытесняют традиционную мифологию. Они занимают свободную функциональную нишу и вносят новые детали, связанные с техногенными объектами, массовой культурой и постсоветским медиа. Традиционные мотивы легко соединяются с современными реалиями. Автомобиль, мотоцикл, киномеханика, комбайн, линии электропередачи, вышки связи, телевизионная программа уфолога становятся частью «нечистого» пространства или поводом для новых рассказов. Размытость и полифункциональность этих персонажей (невидимые, но осязаемые, меняющие облик, вызывающие страх и физическое недомогание) создают идеальную нишу для интеграции уфологических образов. В рассматриваемых текстах НЛО не вытесняют персонажей традиционной демонологии, а становятся одной из ее современных

форм: постфольклорные образы органично включаются в устойчивую структуру былички и функционируют по законам традиционного нарратива о встрече со сверхъестественным. Более подробно проблема описания неидентифицируемых мифологических персонажей (в том числе доброхожих) рассмотрена в нашей предыдущей статье [3].

1. А во... я не верила усё, во, говорили, что етые во... инопланетяне или чё... я ня верила, и сё говорю: «Ой, ну надо ж, придумают, абы что придумают и рассказывают, и люди верють». Сё ня верила. До тых пор, покуль сами... [Соб.: Расскажите.] До тых пор ня верила, и всё говорю, теперь во я говорю: «Это во мне Господь даёт, раз я ня верю, значить на-ка во табе, чтоб ты всё-таки во что-то верила, а ты не верила...» Ну это я так сейчас думаю, а то може... Ну ишчэ быў мой жиў, у мяне сестра живет там, на дярэвне, на старой. Быў який-то праздник, и мы пошли туды. Ну, в обшэм, мы дружно жили, дети малыя, то мы своих туды водили, вместе гуляли, то ина к нам приходила, гуляли. Всё времэчко так во... и дайже етого, во, ўнука в Чэрыкове живець, то же мы туды носили, ён маленечкий, полтора годика, а снег же раньше больший быў, яму шас тридцать три. Дед хочэць несть, а ён усё: «Я сям, сям, сям». И сам по снягу, одна головочка, всё ходили. Ну а то идём, и з дедом. Ну, так ня помню, или в восень, ну не зимой, снега не было. Идём... у тый бок: «А что это такое? Неестественный свет, бирюзово-голубый». И не бирюзовый, и не голубой, а бирюзово-голубый. И покрыто всё небо, земля, всё вот так во, сколько воко бачыць, у етой стороне — обычный наш свет, у той — всё небо, всё вот так во, сколько бачыць воко у етый бок, сколько тый, сколько... бирюзово-голубый свет. А дед охотник быў, председатель охотколлектива, и говорит: «Если бы машина, дак ина ж бы вот так во свет мог быть бы, линию, а ето ж усё небо покрыто, вся земля, всё покрыто». Мы идём, ну, и дед... ишли, и дед там сеў у кустик по делам. А я пошла, пошла сюды во на поворот, як с Чэрыкова на ету дорогу. Тады ишла, ишла, а свет етый ближе, ближе, покрываеь, покрываеь и всё... и у той дярэвне ужо покрый... первую из той стороны ужо хату так во покрый, ужо и хату, идеть, а дак думао: «Дак что это я деда кинула, чтоб дед пропаў, а сама утикаю?» И погляжу: тут председательша жила, ужо поздно, одинадцатый час, у ей свет горит. Думаю: «Ой, побягу быстрой, хоть к ёй у хату вскочу». Свет горит. Тады: «Не, а что же я деда киданула. Сама останусь де...» Ну ён подойшэў, дед, до мяне, глядим, стоим глядим: приближаеься и приближаеься, нейдём. Приближаеься и приближаеься, дойшэў тама, речэчка ж, я казала, ну дак ужо речэчки нема, ну такий, ручаёк только тячэть. И ён дойшэў до берега: хоп и стало всё. И не двигаеться

к нам. Мы стоим глядим. И я бачила: унутри бледно-оранжево-жёлтый такой во, круг жёлтый, тады ярчэй жёлтый, тады ярко-оранжевый, на всё его, сколько свет етый, на всё такой унутри круг оранжевый. А дед кажет: «А я не бачу оранжевый круг». Ну, мы постояли, поглядели, удаляется, удаляется, менеет, менеет, менеет, менеет, менеет, и як зоречка, так поменю от нас удаляется туды, в тую сторону, и менеет, в небеса подымается, и зделалось во як зоречка. И всё исчээло. Ну мы тайды и пошли. Тады говорим: «Ну, ето явно инопланетяне». Звоним сестре назаўтра: «Рая, что мы бачили ўчэра». А ина гть: «Дак вы, наверно, тое бачили, что и я». — «А ты что бачила?» — «Ну дак вон, як я выходила на двор (вы ж понимаете), так, — гьворить, — я бачила такой свет некий неестественный, ну я дайже не могу сказать яго... який цвет... який яго цвет быў». — «Айде ты бачила?» — «А вон, — говорить, — там, у том конце, у Баглацким, и думаю: ну сейчас во уйду и скажу: "Ходите-ка поглядите, что это на... творится на зямле и на небесах"». Гть: «Покуль во ишла, там что-то стала брать и забыла, и вам не сказала». Я гьрю: «Ну, дак а мы ж бачили, дак ён же, — говорю, — приходиў во, прямо на Вудого, етый свет, и покрываў всё небо. Дак свет бирюзово-голубый». Ну, ина особо не разбирается в цветах, это я понимаю, гьворю: «Бирюзово-голубый свет». Ну такой який-то, не такой свет. Гьворю: «На дак мы бачили, дак ён во дойшэў, — гьвэрю, — до Вудогы, до рэчки». — «И вы стояли?» Я грю: «И мы стояли». — «А тады?» — «А тады, — гьворю, — менеў, менеў, менеў и зделаўся як звёздочка, ну, як зоречки во, и, — гьворю, — исчээ, у небесах исчээ, над Гойковцем, — кажу, — там, у том краю над Гойковцем». — «Во, дак а что это было такое? Инопланетяне, наверное». Я гьрю: «Да как... ужо ж... ужо ж что-то было...» <...> Я только спрашивала у своих баптистоў, что это такое инопланетяне, ти ето от Бога, ти ето что. И яны мне так объяснили, правильно яны объяснили или не. <...> Яны говорят: «Раз ёсть же Бог, ёсть же и Сатана. Сатана борется с Богом, и ето всё от Сатаны, а не от Бога». [Инопланетяне?] Ну ето, усё от Сатаны. А ето... инопланетяне, ти хто яны, говорю, ти что яны, но ето не от Бога, а от Сатаны. Ето яны мне так объяснили [ИТВ].

2. [Не говорили, что на полной луне видны какие-то пятна, картинки?] Ну, картинки — я не зн... А вот я ужо бачила два разы... поланетяных. Да. И во ето самое кольцо, и я тутя сажу, и як-то во... Ну во, де во машина, во, раскр... во это раскр... это во раскручуются. Ой, идуть як бы вот... из горюду во оттуль, от возера, да только по горюдах. Такие високия мужчины, уж этыя... халаты этыя чёрныя. И тутя спустиўся... и... спустилися яны тутя. Идин подходить: «Здравствуйте». Я гьрю: «Здравствуйте». «Дьк это что вы... Это, — гьрю, — вы не наши люди». А яны гьрять: «Мы ваши люди,

только мы планетяне. Откуль мы прилятели... не... Откуль мы к вам обратились, и туды пойдём». Ну яны — шам-шам-шам — и обратно туды. Сё лето ж тоже их вижу во сне. И подходит, говорить: «Это ещё вы живы?» Я гьрю: «Жива». — «Ну дак живитя». И тады я дни два качаюся больная. Во як. И рада б я что... и вот млеють моё ўсё и во. Дьк ён говорит: «Ну, ещё живитя». Дак ужо что-то забываю, а ето... И такая красивая мужчины, в длинных... халаты этыя. А бабы платки понакинут и на йих и ўсё это... И шух-шух-шух. <...>. Говорит: «Тьк это ишё вы живите? Ну живитя. А мы, — говорит, — своёю дорогой пойдём» [ВСК].

3. Это Здвиженне, вот есть осенью, или двацать сядьмого сентябры, ёнó Здвиженне называется. И бывало наши матки никогда не пускали ни ў лес. Это сдвигается вся гадость, нечисть, усе гадюки, ужи, они уже собираются вон на спячку, и звери всякие. Не пускали на рэчку никогда и не пускали ў лес родители дятлей, нельзя было ходить. А я пришла, пошла ў лес вот сюда, это уже не так даўно, но ходили мои ноги яшче, ходила, но на пенсии ўже была. Говорю: «Пойду я тут, грибы были и ё». <...> И я туда пошла, <...> а потом голову подняла кверху и гляжу — на этой стороне, коло самого озера, дак и мне видно, гляжу, люди ходють, да такие люди, что ў касках, горити, и головы их горять. Говорю: «Планетяне, точно». Во было бабе. Да. <...> Господи, спугалася, что же мне делать! И нема никого нигде. И я глядела, глядела, а тады меня таки страх осунуў, як я бегла сюда, выйти, говорю: «Господи!» Бегла и Богу молилась, это ўже не так давно, чтоб мне Господь послаў выскочить отсюда, и с тех пор больше я тут не была. Да, вот, точно, кажу я, это ипланетяне, тады як ўсё было, что лятает, лятает. Вот такие высокие-высокие и вот такая на их одежа, ну как тебе сказать, вот горячая ўся, и зверху вот такие каски такие, и яны туда-сюда, этыя люди. Ну, кажу: «Ўсё». Як выскочила оттуда из лесу, я уже ня бегла дорогой, а сюда, прямо, и Богу молилася, и пришла домой, а дед мой возиў ветинара [ветеринара]. Шофёром быў, Варапай. И они приехали, и я давай им рассказывать, говорю: «Что я сейчас видела, какое привидение». Варапай говоре: «А что ты пошла? Сягодня же не ходють, сягодня, — говорить, — Здвиженне, ня надо было ходить». Вот такой... а яго, може, и не было, но мне... Вот так. Так что такие есть дни плохие и нядели [ГАЛ].

4. [COA:] Да, допустим, я верю, что есть другие... высшие расы, разумнее, чем... Я в это искренне верю. [Никогда не рассказывали, что кто-то НЛО видел?] Нет, я никогда не видела, но у нас рассказывали... у нас было... кино привозили раньше. И у нас был человек ки... ну мы его Кинокрутом обзывали. [Как?] Кинокрут. [Кинокрут?] Да, ну, кино это показывал, поэтому Кинокрутом обзывали. И у него был мотоцикл, он ездил в соседнюю деревню — кино тоже там по-

казывал. И вот рассказывали, что он как-то сеанс уже побыл там, и он ехал домой, вот. И в промежутке в этом вот между нашими деревнями, вот, он говорит: «Я просто чисто случайно, — говорит, — так голову повернул, — говорит, — в сторону, — а за ним вот, — говорит, — вот какой-то вот шар летит следом, — говорит, — за мной». И всё. Он говорит: «А я остановился, потом...» [Обращается к СМА.] Тада что он? Один только был? [СМА:] Хто? [COA:] Ну шар этот, или три? [СМА:] Тры! [COA:] Када этот... дядь Саша говорит, видел. [СМА:] Тры, тры, тры было. [COA:] Потом видели где-то вон в этой области, ну, туда в ту сторону тоже говорили, что видели. Но я, допустим, никогда не видела. [Так а что за шары-то?] Ну хто его знает. Раньше... <...> Вышек, вот, допустим, раньше не было, щас, вот, вышки у нас видно, вот эти Щербинские стоят телеф... как они называются, МТС, вот, эти вот вышки. Вот. Щас у нас видно их, а раньше их вообще не было. Но когда идёшь, вот, мимо школы, вот, где щас находитесь, вот так мимо школы идёшь, и прям вот такие вот это... Видно было, что это... Ну, много, хто рассказывал, что именно в небе вот висят какие-то ша... шары такие... светятся. [Говорят, что это НЛО?] Ну да, говорят, потому шо объяснить не могут, поэтому [нрзб.] всё на это².

5. [До этого КДН говорил о названии «царских» змей и разных странных случаях³.] Я здесь много чего видел. Дедушка живой был, ну, я ж не пил, я ж не дурак. Я сижу, а во там вон... под яблока [оговорился — под яблоной]. И семь тарелок, ну, круг, и семь цветоў радуги и моргают так по кругу. Мы сидим с дедом, он говорит: «Ты видишь?» — «Вот я вижу», — гьвэрю. «Ай, внука, вот я пьяный». У него язва, он не пьёт. «Ну, вижу», — говорю. «А, это самолёты вон». Ну каки нах... самолёты? Самолёты обычно сине-красны. [Соб.: Там два огня только.] Да, и всё. А там вот так по кругу и вот так переливаются. Потом ещё случай был. Жена беременная была, ну, сыну уже двенадцать лет. Мы ехали с Полоцка на машине. <...> Еду, и понимаешь, что самое интересное. Подымается солнце, с правой стороны машины, ну, от жены [его видно с места, где сидит жена], красное, большое. И не стоит на месте, а плывёт, ну, ўот как машина, ну, на одном уровне. Я семьдесят, и она семьдесят [километров], ну, это солнце. [Это ты утром ехал?] Нет, ночью. Я по тормозам, остановился, вылажу с машины — и солнце остановилось, ну, шар. [То есть это как шар выглядит?] Эт шар был, да. [А это на горизонте где-то или рядом?] Рядом, рядом, буквально метроў, ну, двадцать вот так вот. И он остановился, да. И что самое интересное, до этого купил новый аккумулятор на машину, вообще, с завода. Я останавливаю машину, глушу двигатель, выхожу, ну, посмотреть. А жена беременная, рожать через неделю надо было, ну, с животом. Она: «Денис, я боюсь!» Говорю: «Ладно», — садимся, едем. Я в машину, а у меня — вжик, джик, джик [имитирует

незаводящую машину), и всё. [А что ты посмотрел?] А шар стоит. Ну, у меня, это самое, у знакомого машины были, ну, с Полоцку дак. Говорю: «Пацаны, толкните быстрее». Ну, а Лизка в истерике уже, в слезах вся, ну, страшно, ну, конечно. И мы ехали до самого дома, и знаешь, где этот шар пропал? На озере. [На каком?] У Заборье. И он там сел, всё небо оранжево, и он садится. Я отца звать быстрее. Отец: «Ай, цы ты придумал». Жёнка трясётся, уже трясётся, а шар сел, отец ушёл домой. Поднялся, маленька точка беленька [имитирует стремительный взлет], полоса, и всё. Всё пропало. [А у вас как озеро рядом с Заборьем называется?] Оптино. <...> [А подожди, а вот шар-то вот этот, ты про него, может, рассказывал тебе кто-то там, не знаю, бабушка, сказали, что это вообще такое?] Не, шар, я же я не знаю, чё я видел. Я, понимаешь, видел один раз. Ну, не я один, много нас людей бы... Понимаешь, три шара поднимаются на одинаковом уровне, да? Садятся, опять поднимаются: один ниже, два ровно. Опять садятся, поднимаются, уже лестницей, понимаешь? Потом садятся, поднимаются два, садятся, поднимается один, зарево-заревое какое-то. Один и только вот белая точка вот, что помню как жас. И вот как полоса [имитирует звук быстрого движения] — и всё, ничё нет. [Это в другой раз уже?] Эт в другой, да. [Тоже над этим озером, над Оптиным?] Не, возле дома моего, ну, у озёр, ну, рядом, ну всё рядом. [А что с аккумулятором-то было? Он сломался совсем тогда?] <...> Ну, много кто говорит, ну, кто ну, встречался [?], ну, с этими, инопланетными. Говорят, они энергию, ну, забирают, ну, ток, там, да, это всё. Я так ещё подумал: «Я ещё не верил в это, знаешь, будто а, — думаю, — ладно». Ну, потом, когда увидел уже сам эти шары и тарелки, вот это уже да, начал как-то задумываться. Всё-таки есть какая-то раса. <...> У нас соседка ночью, ну, бабка, не пьющая, Господи, и она жас жива. Вот, ну, смотрю в окно, ну, видно вообще, ну, свет, токо жёлтый. Ну, видно. Я вот на крыльцо выхожу, на огороде — а вот такой шар. И вот какие-то силуэты, ну, ходят. Ну, типа человеческие. Ходят силуэты, а кто у тебя, это только у меня понял. «Я, — говорит, — двери захлопнула, легла, глаза открыла, уже никого нет» [КДН].

6. [А рассказывали, что могли встретить кого-нибудь в лесу, какого-то человека непонятного, и догнать его не могли?] А, то ж, как те сказать... выше человека, его редко кто побачиу, он больше нас у три раза, метров десять это точно, я слышал уже не от одного. <...> Шаг, наверно, метров десять, так, мужики, я на лисапеде не догоню. Ну что-то есть в природе. [Это вот ходит такой по лесу?] Дак не... ты понимаешь, его невозможно заснять, это... пробовали фотоаппаратом, плёнка засвечивается, во что... [А как называют его?] Ну, он фактически похож на человека, но здорового штуковина. [Как человек, только большой?] Да. [Он с шерстью?] Да там только от одного виду

весь ты в шерсти... [А что, это какой-то лесной человек или снежный человек?] Да там, ты прыкни, моя ступня — раз, и во [ставит две ступни одна за другой.] [Это вот такая у него нога?] Да. Это сантиметров, наверно, шестьдесят ти семьдесят. Да нет, это не сказка. Его сколько пробуй заснять, ничего не получается. <...> Короче, засвечивается плёнка, фотоаппарат сразу становится. Опа! станешь просвечивать — нет ничего. И, кстати, энлэо [НЛО] летае, до сих пор, существуэ, это правда, сам лично три раза видел. Комбайн становится зерновой: раз! и двигатель заглох, лятить над верхом, оп [свистит, изображая звук пролетающего НЛО] медленно... оп-па, как не бывало, комбайн заработау и всё. [Это что-то пролетело?] Да, ну типа шара. Хлеб убирал на «Доне», «Дон тыща пятьсот», знаешь такой? Ну жас есть они, нет? Должны быть. Россельмаш выпускал. Ну, многие кое-что тут расскажут... [ПГ].

Примечания

¹ Хронология и география записей: тексты №1, 2 — Могилёвская обл., 2014 г.; тексты №3, 4, 6 — Брянская обл., 2016 и 2017 гг.; текст №5 — Витебская обл., 2016 г.

² Интересно, что в настоящей подборке вновь появляется фигура киномеханика, уже упоминавшегося в предыдущей подборке [3. Текст №4]. В обоих случаях события происходят в одном и том же локальном пространстве — в районе бывшей деревни Кривуша (Зелёная Роща) и Спиридоновой Буды Злынковского района Брянской области, в непосредственной близости от линии электропередачи и телефонных вышек. Особенно забавно, что в обоих нарративах именно он сталкивается с необъяснимыми световыми явлениями (шарами, преследовавшими его, когда он ехал на мотоцикле). Полный текст данной публикации доступен в Фольклорном архиве НИУ ВШЭ: URL: <https://folklore.linghub.ru/text/2460>.

³ В этом интервью примечателен также рассказ КДН о «царской змее», увиденной в детстве в районе сожженной деревни Геново (полный текст см. в Фольклорном архиве НИУ ВШЭ: <https://folklore.linghub.ru/text/8457>). Позже информант столкнулся с тем, что подобными наблюдениями интересуются уфологи. Увидев по телевизору программу, в которой просили сообщить о таких змеях, он отреагировал с характерным недоумением: «...И тут смотрю эту программу... уфолог! «Сообщите, мол, если видели змей, сообщите». Ну, куда я буду звонить...» Район русско-белорусского пограничья в целом уже давно находится в поле зрения современной уфологии. На сайте «Уфоком» публикуются многочисленные сообщения о похожих аномальных явлениях в Кричевском и приграничных районах (см., напр.: https://www.ufo-com.net/observes/detail.php?ELEMENT_ID=9982, [3904-miliciya-ispugalas-nlo-v-kricheve.html, \[https://www.ufo-com.net/observes/detail.php?ELEMENT_ID=12736\]\(https://www.ufo-com.net/observes/detail.php?ELEMENT_ID=12736\)\). Более того, участники проекта организуют собственные экспедиции.](https://www.ufo-com.net/publications/art-</p>
</div>
<div data-bbox=)

Литература

1. Дмитриева С. И. Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем. (Былички и рассказы об НЛО) // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 97–110.

2. Санаров В. И. НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики // Современная российская мифология / сост. М. В. Ахметова. М., 2005. С. 159–172.

3. Фролова Е. Е. След доброхожих: к проблеме описания неидентифицируемых мифологических персонажей на белорусско-русском пограничье // ЖС. 2025. № 4. С. 38–41.

Список информантов

ВСК — Власенко Софья Кирилловна, 1921 г.р., род. в д. Гойкова Чериковского р-на Могилёвской обл. Окончила 5 классов в с. Веремейки (ныне село имеет статус агрогородка). В 1970 г. переселилась в с. Веремейки. Зап. Н. В. Петров, В. А. Кухтина. 2014 г.

ГАЛ — Гапоненко (дев. Макаренко) Анна Леоновна, 1931 г.р., род. в д. Кривуша (Зелёная Роща) Злынковского р-на Брянской обл. Окончила 2 класса. Вышла замуж в с. Малые Щербиничи Злынковского р-на Брянской обл. Работала в колхозе. Зап. Н. С. Петрова, Д. К. Выскребенцева. 2016 г.

ИТВ — Иванова Татьяна Васильевна, 1938 г.р., род. и всю жизнь прожила в д. Удога Чериковского р-на Могилёвской обл. Окончила 10 классов. Зап. О. В. Белова, Е. М. Боганева. 2014 г.

КДН — Козлов Денис Николаевич, примерно 1982 г.р., род. и живет в д. Заборье Россонского р-на Витебской обл. Зап. О. В. Белова, Н. В. Петров, Н. С. Петрова в д. Бухово. 2016 г.

ПГ — Петр Егорович, 1960 г.р., род. в д. Шурубовка Злынковского р-на Брянской обл. Работал трактористом. С 1976 г. охотник. Зап. Т. Б. Батыров, Г. Ю. Демурина. 2016 г.

СМА — Сало Михаил Алексеевич, неизв. г.р., жил в Нижнем Новгороде, в Пскове и Тамбове, сейчас проживает в с. Спиридонова Буда Злынковского р-на Брянской обл. Работает трактористом. Муж СОА. Зап. М. А. Чайкина, Д. Д. Игнатьев, Н. А. Савина. 2017 г.

СОА — Сало Оксана Алексеевна, 1974 г.р., род. в Казахстане. Сейчас проживает в с. Спиридонова Буда. Работала поваром, дояркой, сварщиком. Жена СМА. Зап. М. А. Чайкина, Д. Д. Игнатьев, Н. А. Савина. 2017 г.

Статья поступила в редакцию 29 мая 2026 г.

Георгий Павлович Мельников,
кандидат исторических наук,
Институт славяноведения РАН (Москва)

НИЖЕГОРОДСКАЯ ДЕРЕВЯННАЯ ИГРУШКА В МУЗЕЕ «ТРАДАРТ»: НОВАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ

Аннотация. Выставка, организованная Музеем традиционного искусства народов мира «Традарт» на основе собрания А. В. Быкова и своей коллекции, посвящена некоторым наиболее известным, а также заглохшим промыслам по художественной обработке дерева в Нижегородской области. На выставке представлены только промыслы, не затронутые тенденцией создания «официального» народного искусства. Особое внимание уделено игрушкам-тарарушкам, матрёшкам и пасхальным яйцам Полховского Майдана и Крутца.

Ключевые слова: народная деревянная игрушка, Нижегородская область, изобразительный фольклор, хохлома, роспись по дереву

Музей «Традарт» продолжил серию выставок, посвященных русскому народному искусству из собрания музея и коллекции А. В. Быкова, крупного собирателя и исследователя народного искусства. К сожалению, А. В. Быков (1946–2025), вдохновитель новой выставки, не увидел ее открытия. Экспозиция открывалась его портретом в траурной рамке. Выставка, проходившая с 12 декабря 2025 г. по 26 апреля 2026 г., носила название «Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области» (куратор С. Белов). Она базировалась на одноименной книге, выпущенной издательством «Музей Традарт» к ее открытию¹. Как и в книге, основную часть которой составляет альбом иллюстраций, внимание создателей выставочной экспозиции сосредоточилось лишь на некоторых явлениях художественной обработки и росписи деревянных изделий Нижегородской области. Однако именно эти явления, присущие только Нижегородскому краю, во многом определяют облик народного искусства данного региона.

В основе концепции выставки, как и книги-альбома, лежит индивидуальный взгляд А. В. Быкова на деревянные промыслы Нижегородской области. Этот взгляд

избирателен и субъективен, но именно такой подход позволяет зрителю увидеть некоторые малоизвестные промыслы и оценить их специфику и художественные достоинства. Очень интересно сравнить эту выставку музея «Традарт» с проходившей немногим ранее выставкой во Всероссийском музее декоративного искусства на Делегатской под названием «Шик, блеск, Хохлома». Обе выставки дополняют друг друга, в то же время на обеих почти отсутствуют работы выдающихся мастериц хохломской росписи 1970–1990-х гг., хорошо представленных в музеях России.

Выставка музея «Традарт» знакомит с такими промыслами Нижегородской (в советское время Горьковской) области, как хохломская роспись по дереву, но не фабричная или авторская, а кустарно-домашняя, с особым акцентом на оригинальные работы широко известного С. П. Веселова; деревянная игрушка Городца и Лыскова; федосеевская топорная игрушка; семеновская матрёшка в аутентичном виде, еще не испорченная инновациями, девальвирующими ее образ; ермиловская игрушка, в которой опилки наполняют формы из папье-маше; игрушки-тарарушки, в основном матрёшки и пасхальные яйца из Полховского Майдана и Крутца.



М. И. Ягнёнков. Лошадка на платформе с колесиками. Дерево, резьба, роспись, лак. 120 × 165 × 174. Нижегородская обл., Лысковский р-н, г. Лысково. 1950-е гг.



З. Р. Кокурин. Карусель с музыкой. Дерево, выпилка, резьба, роспись. 157 × 225 × 295. Нижегородская обл., Семёновский р-н, д. Федосеево. 1983 г.



П. Богомолова. Дерево, охотник с собакой. Яйцо-вкладыш из разборного трехместного яйца. Роспись в медальоне, лак. 63 × 89. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1983 г.



Т. Ф. Краснаяр. Запряжка. Дерево, резьба, роспись, лак. 103 × 440 × 195. Нижегородская обл., Городецкий р-н, д. Косково. 1983 г.

Как видно из этого перечня, на выставке представлены только те промыслы, которые не подверглись тенденции создания как бы «официального», «профессионального» народного искусства, ставшего в глазах общественности лицом, брендом Нижегородского края. Эти промыслы нельзя назвать альтернативными, ибо все они имеют давнюю историю и скорее именно они являются по-настоящему аутентичными для данного региона.

Игрушечную экспозицию удачно дополняют городецкие расписные сундуки и прялки начала XX в., корректно отреставрированные. Все экспонаты возвращают зрителя в прошлое, давнее или недавнее (1970–1990-е гг.). Современных работ на выставке нет. Она демонстрирует художественное наследие, уже музеефицированное.

Выставка вызывает размышления по поводу спонтанных, никакими учреждениями не руководимых промыслов, составляющих данную экспозицию. Обильно представлены Крутец, Полховский Майдан и Федосеево. Из изделий Крутца особое внимание привлекают работы М. Масагиной. В них наиболее ярко проявилась специфика крутецкой росписи с ее гипертрофией плодов земных, деревьев и церквей, превращающихся в наиболее значимый символ природы. Эта выдающаяся «красильница» (так называли женщин, расписывающих токарные изделия, изготавливаемые мужчинами) отличалась скромностью и отсутствием зависти к своим коллегам-конкурентам (явление очень редкое), ибо понимала, что московские коллекционеры, и в их ряду А. В. Быков, именно ее произведения ставят выше работ других мастериц. Сложная личная судьба слишком рано увела ее из народного творчества.



З. Р. Кокурин. Пилка досок. Механическая игрушка. Дерево, выпилка, роспись. 78 × 183 × 327. Нижегородская обл., Семёновский р-н, д. Федосеево. 1983 г.



Неизвестный мастер. Трехместная матрёшка. Дерево, роспись, лак. 75 × 17. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1968 г.



Кот. Резчик С. Половинкин, роспись В. Колесникова. Дерево, резьба, роспись. 62 × 21 × 100. Нижегородская обл., г. Городец. 2014 г.

У блюстителей аутентичного народного искусства могут возникнуть вопросы и претензии к характеру пасхальных яиц Полховского Майдана и Крутца, во множестве показанных на выставке. Аббревиатура ХВ (Христос воскрес), символизирующая Пасху, часто сопровождает изображения, не имеющие ничего общего не только с пасхальной, но и вообще с христианской тематикой. Пейзажи с домиками, самолеты, изображение человеческих физиономий и животных неопределенного облика не входят в пасхальный православный канон. Однако если рассматривать феномен пасхальности как гимн возрождающейся жизни, где «всякая тварь славит Господа», то такое вторжение реальности с элементами язычества видится естественным воплощением народного христианско-пантеистического мировосприятия в послевоенное советское время.

Именно тарарушки, в отличие от официализированной хохломы, наиболее адекватно выразили стихийный оптимистический порыв народного понимания, точнее, ощущения жизни в новый период «строительства коммунизма» в СССР. Их оптимизм и радость игрушечного освоения мира совпадали с общим вектором советской идеологии. Может быть, поэтому власти не репрессировали такие промыслы, а столичные художники и искусствоведы коллекционировали эти произведения, продававшиеся на колхозных рынках, изучали их и пропагандировали.

С наступлением перестройки эти промыслы зачахли, потом почти исчезли, как представляется, не только по экономическим и технологическим причинам. Изменилось общественное социо- и мироощущение, радостно-наивное восприятие мира утратило свою актуальность. Остались лишь коллекции, среди которых собрание А. В. Быкова занимает одно из первых мест по количеству и качеству работ. Часть его экспонатов составляет значительный раздел выставки.

В народном искусстве, неконтролируемом Научно-исследовательским институтом художественной промышленности (НИИХП) и другими инстанциями, Федосеево, Полховский Майдан, Крутец были своеобразным оазисом андерграунда. Он не запрещался, но и не поощрялся и был предоставлен своей судьбе. Однако в социуме, где уже обозначилась «тяга к корням», еще не до конца было изжито сознание превалирования «художественно упорядоченного», профессионализированного и институционализированного народного искусства над живым биением изобразительного фольклора.

Экспозиция выставки научно продумана и дизайнерски хорошо выполнена. Она создает цельное представление о замечательных промыслах, ушедших в прошлое.

Выставка сопровождалась циклом лекций по ее тематике, среди которых надо особенно отметить выступление Ю. Б. Ивановой (музей-заповедник «Царицыно») о современном состоянии деревянных игрушечных промыслов и презентацию своей коллекции известным собирателем П. И. Петровым.

Примечания

¹ Быков А. В., Талызина И. В. Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области в собрании Музея Традарт. М., 2025. Рецензию на данный каталог см. в этом номере журнала (с. 61–62).

Статья поступила в редакцию 5 мая 2026 г.

См. иллюстрации на 1-й и 2-й страницах обложки.



П. Богомолова. Чебурашка. Пасхальное яйцо. Дерево, роспись в медальоне, лак. 47 × 67. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1983 г.



П. Богомолова. Колобок на пеньке. Пасхальное яйцо. Дерево, роспись в медальоне, лак. 52 × 70. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1983 г.



П. Богомолова. Волк из мультфильма «Ну, погоди!». Пасхальное яйцо. Дерево, роспись в медальоне, лак. 55 × 68. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1983 г.



Мастер Горелова. Два петуха и церковь. Яйцо сборное. Дерево, роспись круговая, лак. 98 × 148. Нижегородская обл., Вознесенский р-н, д. Крутец. 1983 г.

Дмитрий Игоревич Антонов,
доктор исторических наук
Дмитрий Юрьевич Доронин,
кандидат исторических наук,
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

ЭКСПЕДИЦИИ ЦЕНТРА ВИЗУАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ РГГУ

Аннотация. В статье представлен обзор экспедиций, проводившихся в 2024–2025 гг. научными сотрудниками УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ. Экспедиции являлись частью исследовательского проекта по изучению, реставрации и экспонированию фольговых (фолежных) икон XIX и XX вв.; анализу актуальных религиозных практик, связанных с этими артефактами. Авторы рассказывают об основных находках и результатах экспедиций, о публикациях, в которых уже отражены и будут в ближайшее время представлены результаты исследований.

Ключевые слова: советские иконы, фольговые иконы, иконы-киотки, экспедиции

С 2021 г. Учебно-научный центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета под руководством директора Центра Д. И. Антонова и старшего научного сотрудника Д. Ю. Доронина осуществляет крупный общероссийский проект исследования фольговых икон XIX — начала XX в. и советских икон [3, 4, 7, 9 и др.]. Работа включает экспедиции (на сегодняшний день они прошли в 17 регионах России), реставрацию и изучение артефактов, создание выставок в городах РФ, публикацию книг и статей [из последних исследований см.: 1, 2, 6, 8]. В 2024–2025 гг. работы проходили при поддержке гранта Президентского фонда культурных инициатив (проект «Христианская народная культура в СССР: исчезающее наследие») в сотрудничестве с научно-издательским центром «Индрик», Обществом содействия сохранению и популяризации русской культуры имени Михаила Абрамова и многими региональными партнерами. В рамках этого проекта было организовано пять выставок спасенных и отреставрированных икон XIX–XX вв. в Переславле-Залесском, Нижнем Новгороде, Твери, Воронеже и Кириллове. Кроме того, в каждой области (а также в Республике Мордовия) прошли экспедиции, целью которых был сбор информации о местных традициях (ремесленных, художественных, социальных) создания фольговых икон, нарративов о мастерах и бытовании артефактов в советскую эпоху, а также анализ актуальных практик, связанных с иконами. Организатором экспедиционных работ выступил Д. Ю. Доронин, а участниками, кроме руководителей проекта, были аспирантка РГГУ А. И. Завьялова

(науч. рук. Д. И. Антонов), старший преподаватель РГГУ С. А. Борисова и студенты РГГУ и НИУ ВШЭ.

В этом обзоре мы вкратце расскажем об основных экспедициях и их результатах.

ЯРОСЛАВСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ

В феврале 2024 г. состоялось несколько экспедиционных выездов (двумя исследовательскими группами) в Ярославскую область (Ярославль, Переславль-Залесский, Углич и др.), кроме того, работа проводилась в приграничном Сергиево-Посадском районе Московской области. Были обследованы монастыри, храмы, часовни и родники, состоялись встречи с настоятелями монастырей и храмов, монахами, церковными работниками.

Ключевыми объектами экспедиции в Ярославле стали: церковь Петра и Павла при мануфактуре, церковь Николая Чудотворца в Меленках (Николо-Мельницкая церковь), церковь Андрея Критского, церковь Феодоровской иконы Божией Матери в Толчкове (Фёдоровская церковь), храм вмц. Параскевы на Туговой горе, часовня Спаса Нерукотворного, часовня в память 17 октября 1888 г. во имя св. Александра Невского, а также Казанский женский и Спасо-Афанасьевский мужской монастыри.



Богоматерь Тихвинская. Фолежная икона-киотка рубежа XIX–XX вв. Передана для реставрации и экспонирования на выставке в Переславле-Залесском игуменней Екатериной (Гавевой), настоятельницей Казанского женского монастыря Ярославля. 2024 г. Фото А. И. Завьяловой



Д. Ю. Доронин принимает в дар для собрания УНЦ ВИСuНВ тюремную икону советского времени от служащей одного из храмов г. Вологды. 2024 г. Фото Д. И. Антонова

В Переславле-Залесском основными местами экспедиционной работы были Никитский мужской монастырь, Свято-Троицкий Данилов монастырь, Феодоровский женский монастырь, церковь Александра Невского, Владимирский собор, Сретенская церковь, Покровская церковь, церковь Сорока Мучеников, Троицкая церковь в Троицкой слободе, а также часовни источников св. Варвары и св. Никиты Переславского.

В Угличе участники экспедиции посетили Алексеевский, Богоявленский и Воскресенский монастыри, а также церковь святых мучеников Флора и Лавра и церковь Казанской иконы Божией Матери.

В итоге была в общих чертах описана локальная традиция советской фольклорной иконы Ярославской области. Она относится к типу икон, распространенному в северных регионах: здесь нет тонкого прорезного орнамента, кружева по фольге, сложных цветочных гербариев или объемных многослойных элементов. Местные мастера предпо-

читали алюминиевую фольгу серебристого цвета, из которой создавали крупные орнаментированные уголки и боковины с минимальными прорезами (в основном на уголках). Стилом на фольгу могли наносить сдержанный геометрический и растительный орнамент, прорезая и рельефно выгибая некоторые мелкие элементы (ягодки, листочки). Ягодки, листочки, цветочки и полосы на фольге иногда покрывали цветным лаком — чаще всего желтым или красным. Некоторые иконы украшали бумажными цветочками, они порой были собраны в венки, не такие пышные и разнообразные, как в южных российских регионах или в уже исследованной нами Нижегородской области.

Некоторые мастера старались копировать элементы дореволюционных икон-киотов, например, по углам делали составной декор из крупных накладных цветов и растительных розеток. Образцом служили иконы из Вязниковского уезда Владимирской губернии (Палех, Холуй, Мстера) — до революции их везли сюда массово. Ма-

стерские по обранию икон на рубеже XIX–XX вв. возникали и при местных (ярославских, переславских, ростовских, угличских и др.) монастырях.

Информации о мастерах советской эпохи удалось собрать немного — ярких традиций здесь не возникло, и память о создателях почти стерлась. Мы собрали сведения и видеointервью о мастерицах из Переславля-Залесского и села Заячий-Холм в Гаврилов-Ямском районе. Кроме того, записано видеointервью об иконах с епископом Переславским и Угличским Феофтистом. Одна икона XIX в. была передана нам для реставрации игуменьей Екатериной (Гаевой), настоятельницей Казанского женского монастыря Ярославля. Студенты РГГУ восстановили фольговое убранство, об истории иконы было записано видеointервью с монахинями, после этого икону вернули в монастырь. Все эти видеоматериалы, а также собранные в ходе экспедиций иконы демонстрировались на выставке, которая проходила в Переславле-Залесском в Свято-Троицком Даниловом монастыре и во Владимирском соборе 28 апреля — 30 июня 2024 г.

НИЖЕГОРОДСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ

В 2024 и 2025 гг. прошла серия экспедиций в Нижегородской области — одном из регионов, где в XX в. сформировалось множество локальных традиций советской иконы. В марте 2024 г. мы исследовали храмы и прихрамовую среду в Нижнем Новгороде, провели встречи с местным священством и преподавателями Нижегородской духовной семинарии, записали интервью с церковными служащими и нижегородскими антикварами.

В мае Д. Ю. Доронин работал в с. Абрамово городского округа Арзамас, на родине Марии Михайловны Пантелеевой (1925–1995), известной мастерицы «образовницы» (нижегородское слово, которым обозначают создателей советских икон). Благодаря Пантелеевой в 1960–1980-е гг. Абрамово стало одним из главных центров арзамасской традиции фольклорных икон [см. 4. С. 210–215]. На базе Абрамовской сельской библиотеки им. А. И. Плотнокова состоялась встреча с местными жителями и была прочитана лекция о советской иконе; собран биографический материал о Марии Пантелеевой (фотографии, интервью, воспоминания). Вместе со съемочной группой Арзамасского телевидения Д. Ю. Доронин выезжал на почитаемый Марьинский родник (источник в честь Рождества Иоанна Предтечи) — комплексную ландшафтную святыню (несколько часовен, поклонных крестов и купален), где в



Фолежная советская икона нижегородских мари́йцев. Нижегородская обл., Тоншаевский р-н, с. Большие Ашкаты. 2024 г. Фото Д. Ю. Доронина

последние годы находится много икон арзамасской традиции, в том числе созданных Пантелеевой.

Вслед за этим недельная экспедиция прошла в Шатковском районе Нижегородской области. Целью было исследование мордовских советских икон у нижегородской мордвы-эрзя. Д. Ю. Доронин посетил села Шатки, Костянка, Крапивка, Аламаево, Великий Враг, Старое и Новое Иванцево и др. В итоге был собран обширный материал по почитаемым природным объектам, религиозным практикам, местным мастерам-«образовникам» и локальной традиции советской иконы, которая была описана как шатковская традиция мордовской (эрзянской) иконы. Для нее характерны разнообразные элементы геометрического орнамента и яркие, относительно крупные фолежные и бумажные цветы [см.: 8. С. 114–122].

В июле 2024 г. Д. Ю. Доронин провел встречу с местными жителями в с. Чернуха на базе Чернухинской сельской библиотеки им. Ф. Ф. Павленкова (городской округ Арзамас Нижегородской области), собрав материалы о бытовании советских фолежных икон на западе Арзамасского района и об отношении к ним старообрядцев разных толков.

В сентябре 2024 г. Д. Ю. Доронин совершил экспедицию в Тоншаевский район Нижегородской области с целью выявить особенности нижегородских советских икон в крайней северной точке их бытования. Жители этих мест — северо-западные мари — были приобщены к православию сравнительно недавно, во второй половине XIX в. Как и у других новокрещенных народов, своих центров иконописи у них не было. Поэтому в абсолютном большинстве случаев домашние иконы мари́йцев — это расхожие иконы, завозимые из Вязниковского уезда Владимирской губернии. Как и в Ярославской области, в советские годы местные мастера ими-

тировали владимирские расхожие иконы. Местные советские иконы удалось выявить в часовнях и домах в Больших Ашкатах, Горинцах, Кувербе, Большом Одошнуре и других мари́йских селениях. Общей их особенностью является лаконичность и предельная простота фолежного декора. Это свидетельствует о том, что известных и тем более династических мастеров-«образовников» здесь не было (данный факт подтверждают и рассказы местных жителей). Иконы часто украшали сами владельцы, используя подручные материалы — конфетные фантики, оберточную фольгу и т.п. Единого стиля, местной традиции здесь не прослеживается; икон в целом делали немного.

Наконец, летом 2025 г. прошли экспедиции в с. Шутилово городского округа Первомайск (июнь), с. Старая Пустынь и с. Шутилово городского округа Арзамас (июль). Были собраны дополнительные материалы по местным традициям фольговой иконы, описанным нами в серии публикаций и в книге.

Видеоинтервью с местными жителями, а также собранные и отреставрированные иконы были представлены на выставке в музее-заповеднике «Щелоковский хутор» (Нижний Новгород) 16 июля — 16 октября 2024 г.

ТВЕРСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ

В марте — апреле 2024 г. экспедиции прошли в Тверской области: в Твери, Старице, Торжке, Осташкове, Нило-Столобенской пустыни; в Калининском, Кимрском, Старицком, Осташковском, Торжокском и Вышневолоцком районах.

Экспедиции позволили выявить и описать дореволюционные фольговые иконы нескольких тверских традиций — ярчайшее явление XIX — начала XX в. Тверские фольговые иконы разных регионов по технологическому и художественному уровню были близки к борисовским (которые создавали в Курской губернии), новгородским и вологодским [см.: 5]. Это наследие до сих пор широко представлено в области. Отчасти этим объясняется бедность советской иконы. Местные жители сохраняли дореволюционные фольговые киотки и, учитывая особенности религиозных практик (благоговели не новыми, а старыми иконами; дома редко создавали иконостасы из десятков моленных образов), в советское время делали мало икон. Найденные и описанные нами советские киотки довольно просты, с крупным орнаментом, крупными простыми цветами, несложным фольговым оформлением. Некоторые элементы (крупные уголки, боковины) в общих чертах копировали дореволюционные иконы тверской традиции.

Важными результатами работы стали две профессиональные фотосъемки, организованные при поддержке епархии и тверского Фонда Михаила Тверского. В Нило-Столобенской пустыни впервые была произведена полная фотосъемка фольговых икон XIX — начала XX в. из экспозиции и запасников монастырского музея. В Никольском храме г. Старицы — профессиональная фотосъемка борисовских фольговых икон XIX — начала XX в., собранных усилиями местного мецената. Иконы будут опубликованы в 2027 г. в книге Д. И. Антонова «Советские иконы» (АСТ).

Иконы из Нило-Столобенской пустыни, а также иконы, собранные в ходе экспедиции и отреставрированные участниками проекта, были представлены на выставке в Спасо-Преображенском кафедральном соборе и волонтерском центре фонда Михаила Тверского в Твери (1 ноября 2024 г. — 31 января 2025 г.). Тверские традиции фольговых икон описаны нами в публикациях [10, 11].

ВОРОНЕЖСКАЯ И МОРДОВСКАЯ ЭКСПЕДИЦИИ

В апреле 2024 г. мы обследовали храмы в Воронеже и Хохольском районе Воронежской области. Это позволило собрать новые сведения о киотках советского времени, которые мы изучали в ходе трех экспедиций в прошлые годы (результаты будут опубликованы в ближайшее время в отдельной статье). Несколько новых икон было передано в дар для экспонирования на выставке. Кроме того, в Воронеже Д. Ю. Доронин провел культурно-просветительскую беседу со слушателями катехизаторских курсов при храме в честь святых равноапостольных Мефодия и Кирилла.

В мае 2024 г. наша экспедиция отправилась в г. Саранск и в Большеберезниковский район Республики Мордовия (с. Паракино и окрестные населенные пункты). Работа с местными жителями и иконами позволила проследить, как материальная культура мордвы-эрзя (орнаменты, ритуальные артефакты) повлияла на формирование локальных традиций советских икон, отразившись в их тисненых узорах и цветочном уборе. Кроме того, мы провели лекции о проекте для краеведов, работников учреждений образования, культуры и местных жителей на базе этнокультурного центра в селе Паракино.

Десятки икон воронежских традиций, а также видеоматериалы экспедиций были представлены на выставке в Воронежском художественном музее им. И. Н. Крамского 14 февраля 2024 г. — 6 апреля 2025 г.



Участница экспедиции Е. С. Сурова за отбором и каталогизацией выявленных вологодских икон-киоток советского времени. 2024 г. Фото Д. Ю. Доронина

ВОЛОГОДСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ

В 2024–2025 гг. прошли две экспедиции в Вологодскую область. В июне 2024 г. мы работали в самой Вологде, а также в Вологодском, Кирилловском и Белозерском районах. Это позволило выявить и первично обследовать широкий круг фольклорных икон рубежа XIX–XX вв. и советской эпохи.

Вторая экспедиция прошла в июне 2025 г. Она имела более широкую географию, охватив как запад, так и восток Вологодской области. Благодаря этому мы обнаружили и описали несколько новых видов фольговой иконы XIX в.

Иконы местных традиций создавали мастера Новгородской и Вологодской губерний. Эти иконы во многом родственны тверским. Основным материалам была гальванизированная (серебряная и золоченая) медная фольга того же типа, что на тверских киотках. Некоторые элементы декора тоже оказываются общими: орнаменты из канители и трунцала (фигурных спиралей из металлической нити), крупные бусины из цветного стекла, бисер, блески, иногда жемчуг [см.: 5]. Однако при всем сходстве морфология фольгного убора вологодских икон отличалась по многим параметрам. Вместо барочных колонн, занавесей, кистей тверского убора большинство вологодских мастеров обращались к традициям северной объемной вышивки. Узоры вологодских фольговых икон напоминают декор, который встречался на церковной утвари, на вышивке и на иконах XVI–XVII вв.

Говоря о распределении локальных традиций в Вологодской губернии (не только иконного, но и других промыслов и ремесел), необходимо иметь

в виду историко-экономическую разнородность региона: в разные века и десятилетия часть современных районов относилась к Новгородской, Архангельской и другим губерниям. До 1918 г. Вологодская губерния доходила до Уральских гор, включала в себя значительную часть современной территории Республики Коми (Усть-Сысольский уезд). Мы исследовали не все регионы, на востоке ограничившись пока Великоустюгским, Нюксенским, Бабушкинским и Тотемским районами. Экспедиции позволили выявить два типа икон в рамках вологодской традиции: западный и восточный.

На западе (прежде всего в Вологодском, Кирилловском, Сокольском и Усть-Кубенском районах) фольговые иконы делали в мастерских Горицкого Воскресенского и Вологодского Горне-Успенского монастырей. Главным элементом декора этих «фолежек» были уголки, выполненные в старинной технике «сажения по бели». «Бель», то есть шнур или толстую нитку, обшивали трунцалом, бисером, бусинами, а затем завивали в разные узоры. В каждом из четырех углов киота украшенный таким образом шнур вологодские мастера сворачивали, создавая крупный, легко узнаваемый элемент — многолучевой цветок-звезду с двумя расходящимися от него ветвями-«побегами».

В Великоустюгском и соседних районах мы обнаружили фольговые иконы, выполненные по той же модели, но отличные по некоторым элементам декора. Форма уголков осталась общей — как и на вологодском западе, каждый уголок имитировал цветок с двумя ветвями-побегами. Однако технология была совсем иной — ветви с цветком-сердцевинной

вырезали из фольгового листа и покрывали тисненым узором. Такие ветки напоминали либо дубовые листочки, либо побеги с остроконечными листочками.

Что касается советских икон, то, как и в Тверской области, их создавали редко и мало, ярких традиций здесь не возникло. Единичные найденные нами экземпляры были украшены довольно просто и не позволили выявить какие-либо местные особенности.

Вологодские и тверские иконы XIX — начала XX в. до сих пор не были исследованы и описаны. Первый их комплексный обзор и анализ мы провели в статье [10]. Кроме того, дореволюционные вологодские киотки были представлены на выставке в Кирилло-Белозерском музее-заповеднике 23 апреля — 1 сентября 2025 г.

Многие материалы, собранные нами в 2024–2025 гг., войдут в книгу Д. И. Антонова о советских иконах, которая должна выйти в свет в 2027 г. в издательстве АСТ.

Литература

1. Антонов Д. И. Икона-«гнездо»: История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
 2. Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.
 3. Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 9. С. 155–164.
 4. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции. М., 2023.
 5. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Фольговые иконы XIX в.: тверские и вологодские традиции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2026. № 1. С. 148–165.
 6. Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.
 7. Антонов Д. И., Тюнина С. М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 94–109.
 8. Доронин Д. Ю. Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 100–135.
 9. Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 70–93.
- Статья поступила в редакцию 18 марта 2026 г.
- См. иллюстрации на 3-й странице обложки.

ДРАГОЦЕННЫЙ МЕТАЛЛ В ДРЕВНЕЙШЕМ ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Л. И. Авилова. Символы престижа в археологических материалах Ближнего Востока IV–III тыс. до н.э. — М.: Ин-т археологии РАН, 2024. — 216 с.: ил.

Новая книга археолога Л. И. Авиловой посвящена археологическим свидетельствам зарождения и формирования элитарной культуры на заре ближневосточной цивилизации — в эпоху раннего металла (энеолит — бронзовый век). Именно эта культура породила процессы прямого заимствования и образцы для подражания на протяжении последующего развития цивилизации в Средиземноморье и Восточной Европе. Главы книги характеризуют предметный мир Ближнего Востока: драгоценную пиришественную посуду (гл. 1), металлические головные уборы — венцы и др. (гл. 2) и основные мотивы декоративного искусства — растительные (гл. 3) и зооантропоморфные (гл. 4). Специально рассматриваются металлические покрытия (инкрустации) на бронзовых артефактах циркумпонтийской зоны, охватывающей Северное Причерноморье (гл. 5).

В меньшей степени исследуется ритуальный контекст использования драгоценных артефактов; впрочем, давно установлено, что ритуал и инвентарь древнейших элитарных памятников — монументальных курганов Закавказья (Триалети) и Северного Кавказа (Майкоп) — формировались под воздействием ближневосточного царского обряда (Ур халдеев). Л. И. Авилова отмечает специфическое восприятие драгоценных венцов и украшающих их

декоративных растительных мотивов в степных культурах Причерноморья: отсутствующие там драгоценные венцы заменялись более дешевым материалом с использованием серебряной фольги или просто нанесением на череп умершего узоров охрой (с. 97–102, 116–117).

Изобразительные мотивы с участием зооморфных и антропоморфных персонажей — особая тема истории искусств. Отмечу лишь характерный для ближневосточного искусства мотив «героя» меж двух зооморфных существ (с. 128, рис. 2, 4), в том числе в позиции «победителя», держащего животных на привязи: этот мотив распространился в античной вазописи и сохранился в традиционной русской вышивке.

Не менее длительную традицию представляет использование драгоценных металлов для создания погребальных масок: одна из древнейших обнаружена в некрополе Кюль-тепе (золотые пластины были использованы в качестве диадемы и накладок на глаза и рот умершего — с. 94, рис. 11). Схожую традицию практиковали венгры на пути из Приаралья на Карпаты в IX–X вв. Не подверженный тлению драгоценный металл гарантировал нормальное зрение, способность к еде и разговору на том свете. Этой функции золотых накладок и масок в античных некрополях Македонии посвятил недавнюю работу «Золото против

смерти» Никос Чаусидис [2]; там же рассматриваются ближневосточные «растительные мотивы» в виде розеток. Напомню, что Балканы были не менее важной зоной контактов Ближнего Востока с Европой, чем Кавказ.

Добавлю, что древнейшие образцы рассматриваемых Л. И. Авиловой предметов и ритуалов содержит энеолитический Варненский некрополь с украшениями глаз и рта (в могиле «вождя» золотой футляр был призван сохранить и мужское достоинство погребенного). Продолжением этой традиции можно считать лечебные вотивы в виде металлических человеческих фигурок или частей тела (в том числе глаз), используемые православными на Балканах и в Восточной Европе [см.: 1].

Семантика драгоценного металла как воплощения нетленности и «престижа» существ иного мира сохраняется в исторической традиции и фольклоре: достаточно вспомнить летописную характеристику высшего божества славянского пантеона — идол Перуна имел серебряную голову и золотой ус.

Литература

1. Островский А. Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей матери // Этносемиотика ритуальных предметов. Сб. науч. тр. / отв. ред. А. Б. Островский. СПб., 1993. С. 79–98.

2. Chausidis N. With Gold Against Death. Iconography and Semiotics of Early Antique Gold Funerary Appliques from Macedonia. Skopje, 2025.

В. Я. Петрухин,
доктор исторических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
15 декабря 2025 г.

КАТАЛОГ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДЕРЕВЯННОЙ ИГРУШКИ

А. В. Быков, И. В. Талызина. Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области в собрании Музея Традарт. — М.: Музей Традарт, 2025. — 128 с.: ил.

Книга-альбом, посвященная нижегородской народной деревянной игрушке, стала последней публикацией выдающегося коллекционера и исследователя народного искусства Александра Владимировича Быкова (1946–2025), которую ему уже не суждено было увидеть [4]. Его соавтором и автором фотографий выступила Ирина Владимировна Талызина.

Народные деревянные промыслы Нижегородской (в советское время — Горьковской) области освещены весьма основательно как в научной, так и в популярной литературе [1; 2; 3; 6].

Особый интерес для современного зрителя и исследователя представляют переиздания работ 1930-х гг. [5; 7].

Данная публикация, как сообщают нам ее авторы, представляет собой авторский и коллекционный взгляд на огромную империю нижегородского деревянного промысла. Поэтому такой взгляд является очень избирательным и в определенной мере субъективным. Однако в фокусе публикации находится самое традиционное и ценное из наследия этого вида народного искусства.

Авторский текст небольшой, но очень емкий и информативный, хотя



Неизвестный мастер. Пасхальное яйцо. 50 × 70. 1970-е гг. Из кн.: Быков А. В., Талызина И. В. Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области в собрании Музея «Традарт». М., 2025. № 469. С. 111



3. Р. Кокурин, роспись Ф. М. Кокуриной. Пароход. Игрушка-каталка. 100 × 447 × 286. 1983 г. Из кн.: Быков А. В., Талызина И. В. Солнечные птицы, игрушки и тарарушки. Дерево Нижегородской области в собрании Музея «Традарт». М., 2025. № 102. С. 49

его стиль порой производит впечатление очерковости. Основной объем книги составляет альбом фотографий предметов из коллекции Музея «Традарт» и личных собраний А. В. Быкова и И. В. Талызиной.

В тексте дается краткое описание нижегородской деревянной игрушки XIX в. (кони-каталки и др.). Из знаменитой хохломской росписи выделены работы уникального мастера С. П. Веселова, поражающие своим оптимизмом и яркой индивидуальной манерой. В то же время вопросы, связанные с хохломским промыслом, рассматриваются весьма лаконично. Поэтому остается не вполне ясным разделение предметов, изготовленных в 1960–1980-е гг., на фабричные и кустарные. Обойдена молчанием знаменитая авторская семеновская хохлома музейно-выставочного типа, поскольку она отсутствует в данных коллекциях, ибо, как считают авторы книги, она не совсем соответствует критериям народного творчества.

Великолепно представлена городецкая (Краснояровы) и лысковская (М. И. Ягнёнков) игрушки. Большой интерес вызывает федосеевская топорная игрушка, в которой, на мой взгляд, стремление к предельной геометризации формы близко к русскому кубофутуризму, которого, конечно, не знали и не могли знать народные мастера-игрушечники.

В особую заслугу авторам надо поставить то, что они обратили пристальное внимание на ермиловскую игрушку, обойденную вниманием исследователей и популяризаторов народного

искусства. По справедливому мнению А. В. Быкова, она «представляет собой удачный пример сочетания профессионального дизайнерского подхода с народной росписью» (с. 61). Следует лишь добавить, что в последние годы предпринимаются небезуспешные попытки возрождения ермиловской игрушки.

Расписная игрушка (прежде всего матрёшка) Полховского Майдана и Крутца хорошо известна и любима не только многими коллекционерами, но и художниками, в мастерских которых до сих пор можно встретить работы этих промыслов — тарарушки. Им дается лаконичная, но очень точная характеристика, они обильно представлены в альбоме иллюстраций. Видно, что авторы очень любят эти промыслы, поэтому, на мой взгляд, в книге слишком много пасхальных яиц из Крутца. Некоторые из них являются собой образцы народного китча, что, несомненно, имеет большой интерес безотносительно к тому, как мы относимся к этому явлению. Говоря о кустарной продукции Полховского Майдана и Крутца и способах ее реализации в 1970–1980-е гг., можно было бы вспомнить о том, как активно она продавалась в Москве на Черемушкинском рынке и перед кладбищами на Пасху, способствуя созданию веселого пасхального настроения.

Значительным достоинством текста является подробное описание технологии изготовления продукции всех промыслов. В фотоальбоме указаны размеры каждого произведения, что соответствует уровню музейно-науч-

ной публикации. Надо подчеркнуть, что в книге приводится и анализируется художественный материал промыслов, уже, к сожалению, угасших или значительно трансформировавшихся. Это то, что уже стало нашим наследием и может быть использовано новыми поколениями мастеров народного искусства.

Книга вновь ставит коренной вопрос, давно обсуждаемый специалистами и любителями народного искусства, о том, где пролегает грань между собственно народным спонтанным творчеством и промыслами, тиражирующими свою продукцию фабричным способом. Также снова возникает проблема авторства и мастерства применительно к народному искусству. На материале нижегородской деревянной игрушки эти острые проблемы проявляются чрезвычайно наглядно.

Альбом иллюстраций выполнен на высшем уровне. Фотографии, сделанные И. В. Талызиной, позволяют увидеть предмет с разных сторон, что очень ценно для показа объемной пластики. Особую трудность представляло фотографирование объемных овальных пасхальных яиц так, чтобы можно было рассмотреть их роспись. С этим автор фотографий великолепно справилась. Также заслуживает очень высокой оценки общий дизайн книги и особенно страниц с иллюстрациями (дизайн, верстка, макет В. В. Зотовой).

В целом книга, продолжая серию публикаций музея и издательства «Музей Традарт», вносит значительный вклад в исследование и пропаганду такого уникального феномена, как деревянная игрушка и роспись по дереву Нижегородского края.

Литература

1. Бусева-Давыдова И. Л. Игрушки Крутца. М., 1991.
2. История народных художественных промыслов и ремесел Нижегородской области / под ред. Ф. А. Селезнева. Т. 1–3. Нижний Новгород, 2011.
3. Квач Н. В., Квач С. Н. Нижегородская игрушка. Нижний Новгород, 2010.
4. Мельников Г. П., Кулешов А. Г. Памяти Александра Владимировича Быкова (1946–2025) // ЖС. 2025. № 4. С. 62.
5. Прокопьев Д. В. Художественные промыслы Горьковской области. Нижний Новгород, 2022.
6. Семенова Т. С. Художники Полховского Майдана и Крутца. М., 1972.
7. Якубовская М. П. Игрушка Горьковского края. Нижний Новгород, 2021.

Г. П. Мельников,
кандидат исторических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
5 мая 2026 г.

ОТКРЫВАЯ ЛИЧНЫЙ АРХИВ: НОВАЯ КНИГА-КАТАЛОГ ТРАДИЦИОННЫХ РУССКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

О. В. Гордиенко. Русские народные звукоинструменты (каталог коллекции собирателя). — М.: Издательство «Спутник+», 2026. — 104 с.: ил.

Олег Васильевич Гордиенко — один из ведущих отечественных этно-органологов, автор нескольких десятков публикаций о русском фольклоре, среди которых большая часть посвящена народным инструментам. Самая свежая из работ автора только что вышла из печати. Компактная, аккуратно изданная книжка необычна по своему жанру: она представляет собой иллюстрированный обзор-каталог коллекции музыкальных инструментов, хранящихся в личном собрании О. В. Гордиенко. Поскольку автор и владелец коллекции опытный инструментовед, руководитель и участник более 70 экспедиций, его личный архив, как следует ожидать, может обладать общественной ценностью, и внимательное рассмотрение содержания каталога вполне подтверждает это предположение.

География артефактов, представленных в каталоге, охватывает центральные, южные и западные области России и Верхнее Поволжье, а именно Владимирскую, Ивановскую, Тульскую, Рязанскую, Калужскую, Брянскую, Тверскую, Смоленскую, Белгородскую, Костромскую, Нижегородскую. Почти все инструменты найдены автором коллекции в ходе полевой работы, получены в дар от их изготовителей, исполнителей или владельцев, некоторые куплены или подарены другими собирателями.

Структура книжки простая и логичная. Небольшое вступительное слово «От автора» предшествует двум основным разделам — текстовому и иллюстративному. Первый включает последовательное описание каждого из пятидесяти инструментов коллекции; статьи имеют сквозную нумерацию и расположены в систематическом порядке, согласно конструктивным особенностям звукоинструментов и принадлежности к основным органологическим типам. В каталоге представлены четыре основные органологические группы: наибольшее количество инструментов (43 экземпляра) принадлежит к группе **духовых** инструментов, включающей подгруппы свистковых (12), язычковых (25) и мундштучно-амбушюрных (6); **самозвучащие** представлены пятью инструментами, а **струнных** и **мембранных** в каталоге всего по одному. Такое неравномерное наполнение разделов, как и обозначенная выше географическая принадлежность находок, отражает исследовательские интересы собирателя, известные по его публикациям.

Центральная, самая обширная и ценная часть каталога — звуковые орудия русских пастухов. В коллекции 32 замечательных органологических экземпляра, среди которых не только разнообразные аэрофоны (язычковые одинарные и двойные ладковые «жалейки», безладковые «шпульные рожки», мундштучно-амбушюрные «трубы» и «рожки»), но и идиофоны (несколько деревянных пастушеских барабанов, колотушка и ботало). Группа детских звукоинструментов (13 экземпляров) представлена разнообразными флейт, язычковыми «рожками» и, согласно несколько спорной терминологии автора, «субжалейками». Названные таким образом два варианта безладковой одинарно-язычковой *пищели* из Смоленской области (№ 13, 14), сделанные из гусяного пера и используемые как для сольной, так и для ансамблевой игры, представляют особый интерес. Как пишет О. В. Гордиенко, «участвовать в ансамбле могли 5–6 человек, а иногда и больше», «инструменты подобной конструкции бытовали не только в Смоленской, но и в Брянской области. Здесь их называли «пищики» и делали как из гусяного пера, так и из тростника. Причем для сольной игры в Брянской области использовали не только одинарные, но и тройные «пищики». Имея такой инструмент, исполнитель брал в рот сразу три ствола и играл аккордами» (с. 15–16 каталога). К сожалению, автор каталога, сообщая столь уникальную информацию о деталях функционирования первых аэрофонов, не приводит более точных сведений, от кого, где и когда она получена.

Текстовые описания (карточки) инструментов выполнены по единому плану и включают научное наименование инструмента и его органологическую характеристику, варианты его местного названия, характеристику сырья, из которого сделан инструмент, звуковых возможностей, звукояра и строя, описание конструктивных особенностей и (в большинстве случаев) этапов процесса изготовления, размеров инструмента и его составных частей. Приведены данные о том, кто и когда изготовил инструмент, кто на нем играл и как он был получен собирателем, а также есть замечания (на наш взгляд, слишком краткие), касающиеся специфики функционирования каждого инструмента («сезонный инструмент», «изготавливался как взрослыми, так и детьми», «использовался как детская игрушка», «использовался как для сольной, так и для ансамблевой игры» и т.д.). В большинстве статей даны полезные ссылки на

другие работы автора и иных собирателей (статьи, книги, грампластинки или CD-диски), в которых опубликованы нотации, звукозаписи, фото и более подробные сведения об описываемом инструменте.

В целом текстовые описания инструментов выполнены грамотно, в соответствии с сугубо органологическим характером работы, а их лаконичность вполне объяснима жанром каталога. Некоторые вопросы может вызвать терминология, используемая автором для наименования инструментов. Так, часть экземпляров номинирована строго органологически («замкнутоствольная клинчатовырезная флейта», «лакунарная клинчатовырезная флейта» и т.д.), в названия некоторых других включены народные термины («жалейка», «рожок», «труба»), локальная принадлежность («среднерусская двойная жалейка») либо специфика функционирования («детская одинарная безладжалейка»). Возможно, было бы более логичным придерживаться какого-либо одного принципа номинации единиц коллекции.

Иллюстративный раздел каталога включает 50 цветных фотографий, выполненных автором каталога. В целом их качество вполне приемлемое, за исключением № 13 и 14, где светло-желтый цвет инструмента почти полностью сливается со светлым фоном и не позволяет рассмотреть детали конструкции. Кроме того, остро не хватает дополнительных фотографий инструментов, сделанных в других проекциях (каждый экземпляр представлен лишь в одной, фронтальной проекции). Из-за этого обстоятельства автору каталога пришлось прибегнуть к условным стрелкам, указывающим на место расположения игровых отверстий на невидимой задней стороне инструмента. Однако этот прием не повышает степень точности и наглядности визуального отображения конструкции инструментов, как и отсутствие схем-прорисовок, которые могли бы существенно улучшить ситуацию.

Впрочем, эти немногочисленные замечания носят частный характер и не могут кардинально изменить в целом положительное впечатление от рецензируемой книги О. В. Гордиенко. «Русские народные звукоинструменты» (каталог коллекции собирателя) — содержательное, нужное издание, полезное этноинструментоведам, этномузыковедам, знатокам и любителям инструментальной традиции. Оно включает сведения о многих интересных, редких и даже уже исчезнувших музыкальных инструментах, позволяя ознакомиться с ранее недоступной «материальной» частью уникального личного архива известного этноорганолога.

Н. И. Жуланова,
кандидат искусствоведения,
Государственный институт
искусствознания (Москва)

Статья поступила в редакцию
28 июня 2026 г.

ПЕРВАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОЙ МАСЛЕНИЦЫ: РАЗГОВОР О ГЛАВНОМ БЕЗ ОГЛЯДКИ НА МИФЫ

Н. Рычкова, В. Комарова. Славянская Масленица: соление молодых, катание на пряхках и балаганы под горами. — М.: МИФ, 2026. — 352 с.: ил.

Рассматриваемую работу без преувеличения можно назвать первой энциклопедией русской Масленицы. Да, существуют издания, посвященные локальным и региональным вариантам этого ключевого праздника русского народа. Были и небольшие обзорные общероссийские публикации про Масленицу еще в дореволюционном прошлом. Но в таком объеме и в столь разных аспектах — от «соления молодых» до семиотики костра — русская Масленица никем еще не представлялась широкой аудитории. И это главное, что нужно знать о книге Надежды Рычковой и Веры Комаровой: они проделали колоссальную работу по сбору и систематизации масленичного материала и передали его доступным языком для самой разной читательской аудитории.

Название, безусловно, подкупает своей широтой: «Славянская Масленица». Без оговорок, без территориальных и временных ограничений. Ждешь рассказа о Масленице у всех славян: от восточных с Дальнего Востока до Волыни, от лужицких сербов Германии до резвян Италии. Предвкушаешь, что вот сейчас развернут перед тобой карту — где колodку волочили, где «козла» водили, где чучело топили, а не жгли, ведь в аннотации обещают рассказать про «корни одного из самых ярких календарных обрядов».

На деле перед нами — фундаментальный труд о Масленице восточных славян: русских, немного украинцев, совсем чуть-чуть белорусов, с буквально единичным упоминанием поляков и чехов (название Мясопуст у католиков). Коллизия объяснима: издательство «МИФ» не специализируется на публикации сугубо академических работ, и коллеги, вероятно, стали заложниками маркетинговой политики издательства. Название и аннотация, скорее всего, были навязаны издателем, потому что сами авторы с первых страниц честно пишут о границах своего исследования (с. 8). Осадочек остается (ведь «славянская» — это все-таки громко), но этот маркетинговый просчет перекрывается главным достоинством книги.

Авторы делают смелый и, пожалуй, главный заявленный шаг: они

последовательно и убедительно, на колоссальном материале опрокидывают один за другим привычные стереотипы. Стереотипы, которые десятилетиями (а то и веками) тиражируются СМИ, журналистами, школьными учителями, вузовскими преподавателями, работниками культуры и многими исследователями.

Первый и самый больной вопрос для любого, кто пишет о Масленице: где ее корни? Какое «дохристианское наследие»? Какие боги? Какие смыслы? Н. Рычкова и В. Комарова — едва ли не первые в научно-популярном поле — отвечают жестко и честно: «От дохристианской Руси до нас не дошло ни одного источника, из которого можно было бы узнать что-либо о праздничных традициях того времени» (с. 10). Ни одного. Это научный факт. Самые ранние подробные описания Масленицы появляются только в XVI в. у иностранцев (с. 10–11). В летописях — лишь упоминания Мясоуста и Сырной недели как календарного периода, без малейшего описания обрядов. (К слову, в источниках до XVI в. встречается не только Мясопуст и Сырная, но и сама «Масляница», но это, действительно, упоминания названия, а не ритуалов.)

Резюмируем: все, что мы «знаем» о «древней языческой Масленице», — это реконструкции XIX–XX вв., зачастую глубоко идеологически мотивированные. Отсюда и блины как «символ солнца» — теория, которую авторы разбирают аккуратно, но с явным скепсисом (с. 134). Советский академик Б. А. Рыбаков привязал ее к новодельному празднику «Проводы русской зимы», потому что это было идеологически удобно. Тогда как в народной традиции блин — прежде всего поминальная еда (с. 142–143), хотя и этот тезис во многом является конструктом того же столетия. Отдельное спасибо коллегам за то, что уделили внимание развенчанию дичайшего мифа про «блин комам», который даже попал во Всероссийский этнографический доклад (с. 121–122).

Это книга не про блины и чучело. Вернее, не только и не столько про них. Как замечают сами авторы, большинство сегодня представляет Масленицу именно так: гора блинов

и горящее чучело, максимум — кулачные бои. Н. Рычкова и В. Комарова показывают, что реальность была куда сложнее и драматичнее.

Коллеги приводят множество примеров, которые переворачивают привычную картину. Например, в Архангельской области чучело на Масленицу вообще не жгли (с. 12–13). Для Центральной России проводы с сожжением — ключевой эпизод. А на севере — семейные игры молодых, визиты к родне, катания. И никакого костра из соломенной бабы. Авторы не просто констатируют эту разницу, а проводят четкую этнографическую границу: Псков — Новгород — Пошехонье и далее по северным районам Ярославской и Костромской губерний (с. 13).

Не менее убедительно показана и южнорусская, украинская специфика — Колодий. Обрубок дерева, который «рождается» в понедельник, «крестится» во вторник, «умирает» в четверг и «оплакивается» в субботу (с. 14, 41). Женщины ходили с колodкой по домам холостых парней и привязывали им к ногам — откупайся, гуляка. Это не просто «еще один обряд». Это совершенно иная логика: не символическое сжигание сезона, а принуждение к браку через ритуальное унижение в связи с окончанием брачного периода — зимнего мясоеда.

Авторы пишут о таких важных эпизодах Масленицы, как кулачные бои и взятие снежного городка. Обычно о кулачных боях говорят как о «молодецкой забаве»: удал, силушка русская, стена на стену. Н. Рычкова и В. Комарова показывают другую сторону — травматичную, ритуально опасную. «Участники часто получали серьезные травмы и даже погибали во время масленичных поединков» (с. 58–59).

Здесь авторы затрагивают важнейший вопрос инициации. По их словам, некоторые исследователи трактуют эти забавы как пережитки обрядов перехода. К сожалению, личная позиция авторов в этом вопросе остается вовсе не проясненной. Они осторожно проводят параллель: демонстрация силы, ловкости, умения терпеть боль — все это отсылает к обрядам перехода. Но тут же оговариваются: у восточных славян обряд инициации не зафиксирован, и есть мнение, что состязания появились поздно, а их игровая составляющая со временем лишь усиливалась (с. 58–59). Даже многолетние наблюдения за «Бакшевской Масляницей» не позволили авторам определиться в этом вопросе. Для читателя, ждущего однозначных выводов, это создает некоторое напряжение.

Снежный городок описан с исчерпывающей подробностью — и это отдельное достоинство книги. Это не просто забава, а полноценное сражение, с тактикой, командованием и подлинными жертвами. «Командовали штурмом так называемые коменданты, городничие, генералы, атаманы, воеводы или предводители. Участники игры осваивали тактические приемы ведения боя» (с. 68). Это уже военная подготовка под видом праздника.

Финал взятия был суров: захватчика, первым пробившего арку ворот, стаскивали с лошади и «мыли» в снегу — набивали комья в штаны и рубашку, «иногда попутно ломая герою руку или ногу» (с. 67). Боль здесь — неотъемлемая часть ритуала посвящения. Наградой был приз на вершине обледелого столба (платок, петух, поросенок) (с. 67). И тут же возникает вопрос, который авторы обходят исследовательским вниманием: действительно ли современный масленичный столб — осколок снежных городков? Почему сегодня на него лазают в нижнем белье, а в СССР — в одежде? Когда и почему на этом столбе появился петух?

При всех достоинствах книга оставляет ощущение некоторой незавершенности и неравномерности. Если снежному городку уделено много внимания, то для других сюжетов такой детализации подчас не хватает.

Это касается и визуального ряда. Огромное спасибо за уникальную схему вариантов конструкции снежного городка — с нумерацией стен, проходов, ворот, угловых столбов (с. 69). Это бесценно. Но это, пожалуй, единствен-

ная схема такого уровня. А хочется увидеть и карты распространения обрядов, и типы чучел, и варианты катальных гор.

Показателен эпизод с вопросом о лице масленичной куклы. Авторы смело берутся за злободневную тему и разбирают расхожий штамп из Интернета («нельзя рисовать лицо, чтобы не вселять душу»), справедливо заявляя: «Источники свидетельствуют, что в некоторых регионах России чучелу Масленицы углем рисовали глаза и рот, вместо носа втыкали морковку» (с. 153).

Однако, разбив один миф, они тут же воспроизводят другой. Авторы повторяют избитый и бездоказательный тезис, кочующий из работы в работу, что славянским куклам лица не рисовали, боясь «вселения духа», приводят стереотипные ответы, навязываемые СМИ и некритично повторяемые многими исследователями: «рисовать нельзя, так как с лицом чучело получает душу, а жечь душу — отступление от традиций». Коллеги предполагают, что в этих расхожих утверждениях, вероятно, «речь идет скорее о куклах для игр или куклах-оберегах, которые постоянно находились в доме, рядом с человеком». При этом они ссылаются на анонимные «подтверждения в этнографической литературе» (с. 153) и тут же приводят фотографию откровенно новодельной авторской «масленичной куклы» без лица (с. 152). Возникает ощущение, что в этом пункте авторы пошли не от материала, а от литературного штампа.

Перед нами, безусловно, большой и нужный труд. При всех вопросах к методологии (работа выдержана

в духе классической этнографии — описательной, а не аналитической) и неравномерности изложения книга Н. Рычковой и В. Комаровой — это настоящая энциклопедия русской Масленицы.

Особого уважения заслуживает то, что авторы отказались от тезисов вульгарного эволюционизма, описывающих культуру XIX в. через «пережитки», языческое наследие, а также и от позиции мифологических школ XIX и XX вв.: солнечный культ, аграрные культы, встреча весны, проводы зимы. Они не ищут универсального ответа, который подстраивал бы под себя живой и многоликий феномен. Вместо этого они дают калейдоскоп — яркий, пестрый, иногда противоречивый, но от этого еще более ценный.

Книгу стоит читать всем — от тех, кто устал от слащавых пересказов сахаровских и рыбаковских мифов, до теоретиков, не бывавших в экспедициях: она подарит ощущение живой и правдоподобной Масленицы. А те, у кого есть собственный полевой опыт, испытают радость узнавания почти на каждой странице. И это, пожалуй, лучшая похвала для такого исследования.

Д. Е. Крапчунов,

кандидат философских наук,

Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Статья поступила в редакцию 25 апреля 2026 г.

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ «ТАИНСТВЕННАЯ БЕЛАРУСЬ»

Конференция «Таинственная Беларусь» проводится в Минске с 2015 г. Ее организатором является объединение «Уфоком», ставящее своей целью изучение различных аномальных феноменов на основе научного подхода. В конференциях принимают участие как состоявшиеся специалисты из различных сфер научного знания, в том числе обладатели ученых степеней, так и начинающие исследователи из Беларуси и ближнего зарубежья. На момент написания обзора состоялось восемь конференций, по итогам каждой из которых был издан сборник статей. Далее будут рассмотрены два сборника, вышедшие в последние годы. Их особенностью

является то, что, в отличие от предыдущих, они имеют тематическую направленность и официальный статус научных изданий. В обоих сборниках присутствуют обширные приложения, представляющие собой подборку из аутентичных фольклорных записей о блужданиях и привидениях, собранных в разные годы. Тексты систематизированы по источникам и снабжены информацией о дате и месте записи, что позволяет полноценно использовать их в качестве исследовательского материала. Особенно ценными представляются русские переводы эстоноязычных быличек, позволяющие увидеть локальные взаимовлияния этнокультурного пограничья. Рецензентами

обоих изданий выступили доктор филологических наук, зав. отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси Т. В. Володина и кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института истории НАН Беларуси В. И. Шадыро.

Таинственная Беларусь VII: мотив блуждания в традиционной культуре: сборник научных трудов / ред.-сост. И. С. Бутов. — Минск: Колорград, 2022. — 212 с.

Седьмой сборник серии посвящен феномену «блудных мест» и мотиву блуждания в устной традиции Беларуси, а также близлежащих этнокультурных регионов — Латвии и Эстонии. Авторы поставили перед собой задачу продемонстрировать как можно более

широкий взгляд на «блудное место», раскрыть спектр явлений, сопутствующих представлению о блуждании в традиционной культуре.

Сборник открывается статьей координатора «Уфокома» И. С. Бутова «“Блудные места” и мотив блуждания в белорусской народной традиции (по данным экспедиций проекта “Уфоком”, исторических и фольклорных архивов Республики Беларусь)», в которой анализируется приведенный в приложении корпус текстов о блужданиях, зафиксированных на всей территории Беларуси. Автор подробно раскрывает типологию «блудных мест» — от лесов, болот и озер до камней, курганов, деревень и даже рынков. Особое внимание уделяется персонажам быличек: черту, лешему, ведьмам, *вадуну* (то есть тому, что/кто «водит» человека, ср. бел. *вадзіць*). Бутов показывает, что такие места функционируют в традиционном сознании как лиминальные зоны, где нарушаются законы пространства и времени, и делает вывод, что практически любое пространство может приобрести характер «блудного» в случае нарушения человеком фундаментальных правил поведения.

Л. В. Дучиц и И. Е. Климкович в совместной работе «“Блудные мясціны” ў кантэксце сакральнай беларускай прасторы (па матэрыялах геалагічных экспедыцый пад кіраўніцтвам В. Ф. Вінакурава, экспедыцый этнагістарычнага цэнтра “Явар” і дадзеных краязнаўцаў)» подходят к теме через призму сакральной географии. Они анализируют 25 природных объектов (камни, холмы, болота, леса, курганы), связанных с блужданиями, многие из которых имеют говорящие названия — «Чортаў Камень», «Блудны Лес», «Чортава Рэпішча». Авторы показывают, как эти локусы маркируют границы между обычным миром и инфернальным; часто такой статус приобретают места насильственной или трагической смерти (повешения, утопления). Особый интерес представляет связь этих мест с захоронениями и легендами о зарытыхкладах, показывающая, что «блудные места» — это не просто опасные зоны, а знаковые пространства, требующие особого поведения.

Д. В. Сковорчевский в статье «Традыцыйныя магічна-рытуальныя практыкі беларусаў супраць блукання людзей і жывёл» сосредоточивается на практической стороне вопроса — на магических и ритуальных действиях, используемых против блужданий. Автор разделяет их на две группы: превентивные (особые речевые формулы перед входом в лес,

переодевание) и корректирующие (молитвы, обращение к различным персонажам, когда человек уже заблудился). Автором проводятся параллели между избавлением от блуждания и практиками поиска пропавшего скота с помощью знахарей и различных ритуалов. Статья раскрывает сложную систему взаимодействия человека с опасным для него пространством.

В работе А. С. Крыжевича «Паданне пра Яшукову гару: паміж рэальнасцю і выдумкай» предлагается анализ одного «блудного» пространства — Яшуковой горы в современном Ганцевичском районе Брестской области, места гибели Пана Яшука, известного по записанному и переработанному Якубом Коласом фольклорному сюжету. Важнейшим элементом оригинального предания был мотив блуждания, вызванного встречей Пана на охоте с призраком кабана, заведшим его в незнакомое место, где он был впоследствии найден мертвым. До сих пор Яшукова гора остается широко известной среди местных жителей, зафиксировано большое количество различных преданий, относящихся к этому месту.

Л. Якубенока в статье «Персонажи и мотивы латышской мифологии, связанные с блужданиями. Блудные места» описывает важного персонажа латышской традиционной культуры — вадатайса (*vadātājs*), который напрямую ответствен за сбивание людей с пути. Автор подробно описывает множество локусов, связанных с ним: камни, леса, болота, озера и поля. Якубенока отмечает, что человека может «водить» практически в любых природных ландшафтах; рассматривает стереотипы о внешнем виде вадатайса: встречаются случаи его отождествления и объединения с другими демоническими персонажами, которые кардинально различаются от региона к региону, что показывает высочайшую важность этого персонажа в традиционной культуре латышей. Интересным отличием от представления восточных славян о «вождении» является то, что вадатайс может брать под контроль целую группу людей, в частности, во время исполнения обрядов жизненного цикла (свадьбы, крестин).

М. Кыйва, Е. М. Боганева и И. С. Бутов в заключительной статье сборника «Образы лесных духов и их функции у эстонцев, русских Эстонии и белорусов» проводят сравнение схожих демонологических существ, известных в традиционной культуре севера Восточной Европы. Их функции (защита леса, наказание нарушителей, сбивание с пути) и способы защититься от них (заговоры,

переодевание) очень схожи. Примечательны случаи прямых заимствований русскими Балтии эстонских названий этих существ (*мецальяс* — от эстонского *metshaldjas* ‘лесной дух’, *алдыяс* — от *haldjas* ‘дух-покровитель какого-либо места’). В то же время, несмотря на общие черты, в каждой локальной культуре образ лесного духа имеет свои особенности. Например, у белорусов восточных регионов он часто воспринимается как «хозяин» — амбивалентная, но не всегда враждебная фигура, тогда как в западных областях он чаще отождествляется с нечистой силой.

Таинственная Беларусь VIII: призраки и привидения в традиционной культуре: сборник научных трудов / под ред. И. С. Бутова. — Минск: СтройМедиаПроект, 2025. — 244 с.

Публикации, представленные в восьмом сборнике серии, объединены общей темой и посвящены привидениям в традиционной культуре Беларуси, России, Чехии и Эстонии. Особое внимание в издании уделено образу «белой дамы» («женщины в белом»).

Л. В. Дучиц и И. Е. Климкович открывают сборник статьей «Прывіды (відзяжы, зданкі) людзей у кантэксце сакральнага ландшафту Беларусі», в которой систематизируют и анализируют различные случаи фиксации нарративов о привидениях в связи с конкретными типами сакральных ландшафтных объектов: городищами, холмами, замками, валунами, родниками, озерами, болотами и др. Призраки, как правило, не возникают из ниоткуда, их появление продиктовано особенностями конкретного места, их ролью в локальной истории. Авторы выделяют наиболее распространенные образы — женские фигуры (девушки, ведьмы, заколдованные принцессы), воины, монахи — и показывают, как эти образы связаны со структурой глобальной картины мира в традиционной культуре. Особенно примечательно в этом контексте, что привидения женщин и мужчин имеют разные возраст и социальный статус.

И. С. Бутов в статье «Рассказы о кладбищенских привидениях в белорусской народной традиции» сосредоточивается на одном из ключевых для обсуждаемой темы локусов — кладбище. Автор рассматривает 62 текста из материалов экспедиций проекта «Уфоком» и фольклорных архивов, затрагивающих тему кладбищенских видений. Особое внимание уделяется феномену «фосфорных столбов» и шаров *вогніков* — светящихся образований, воспринимаемых как души умерших.

Автор структурирует рассказы по типам персонажей (белые столбы, люди в белом, неопределенные силуэты), их поведению (точное соблюдение скорости передвижения увидевшего их человека, пение, задавание вопросов) и способам защиты (молитва, укрытие за деревом), выявляя устойчивые нарративные модели, характерные для всей территории Беларуси.

В совместной статье И. С. Бутова, Л. В. Дучиц и И. Е. Климович «Прывіды жанчын у белым у народнай традыцыйнай культуры беларусаў» подробно рассматривается один из центральных образов призраков в фольклоре восточных славян — «женщина в белом». Функции этого персонажа могут быть различными — от предвестницы беды до хранительницы сокровищ, также «женщина в белом» нередко имеет связь с конкретными историческими фигурами, такими как королева Бона или Барбара Радзивилл. Анализируя легенды, связанные с городищами, замками, кладбищами и другими особыми местами, авторы показывают, что этот образ является возможным объединением нескольких значимых женских образов традиционной культуры белорусов: Плачки, Богородицы и самой Смерти.

Н. В. Томин в статье «Призрак “белой дамы” как метафольклорный образ грядущей трагедии» рассматривает феномен «белой дамы» в широком европейском контексте. Он прослеживает историю этого образа от средневековых вдов в белом до аристократических призраков, связанных с родами Гогенцоллернов, Рожмберков и Габсбургов. Автор показывает, как этот образ стал универсальным метафольклорным символом надвигающейся трагедии, особенно смерти в знатных семьях, и как он эволюционировал, сохраняя свою основную функцию — быть зловещим предзнаменованием.

В. А. Ермалёнок предлагает читать статью «Прывід Дзедзінскага палаца: ад вымысла да праўды», в которой сочетает историко-архивное исследование с анализом локального фольклора об усадьбе в д. Дедино современного Миорского района Ви-

тебской области. Он реконструирует историю рода Рудницких, владельцев Дединского поместья, и показывает, как реальное происшествие — убийство помещика Михаила Дмоховского в соседнем имении Заболотье — было трансформировано в легенду о привидении в усадьбе в Дедине, демонстрируя механизм формирования фольклорных сюжетов и их интеграции в локальный текст.

В статье Е. М. Богановой, И. С. Бутова и М. Кыйва «Мифологические тексты о привидениях в русской коллекции фольклорного архива Эстонского литературного музея» рассматриваются записи 1920–1940-х гг. Авторы классифицируют образы привидений в традиционной культуре русскоязычного населения Эстонии, выделяя такие формы, как человек в огромной шляпе, «белая дева», зооморфные видения (тройка лошадей, козел) и призрачные огни. Отмечается связь призраков с такими локусами, как провалившиеся монастыри, места сражений и расколотые молнией камни.

Завершает сборник статья Б. Гасанова «Призраки-мученики». Чешский случай», которая посвящена уникальной категории привидений — душам тех, кто при жизни передвигал межевые камни: это карается вечным блужданием с камнем на спине. Автор показывает, что во всех славянских культурах порча или перемещение межевых камней приравнивается к греху и вызывает негативные последствия разной степени тяжести. Расширяя рамки исследования, он прослеживает аналогичные представления о загробных муках у других народов, подчеркивая универсальность принципа «кто в чем согрешил, тем и будет наказан». В том, что в традиционной культуре согрешившие порой принимают форму привидений, автор видит практическую необходимость: грешник-призрак призван показывать неотвратимость наказания и таким образом закреплять установленные в традиции правила поведения.

В завершение нельзя не отметить ценность серии «Таинственная Беларусь». Сильные стороны сборников — интертекстуальный подход

и использование разнообразных источников: от полевых записей до художественной литературы и исторических документов. Тот факт, что в сборниках затронут широкий круг явлений, делает их отличным пособием для студентов и начинающих исследователей, позволяя быстро погрузиться в контекст рассматриваемого элемента традиционной культуры, понять, насколько глубоко ее элементы проникают во все сферы жизни общества. Кроме того, ряд локальных белорусских фольклорных нарративов был впервые введен научный оборот именно в рамках серии «Таинственная Беларусь».

В то же время сборники нельзя назвать однородными. В них представлены как классические академические публикации, так и работы краеведов и независимых исследователей, чей методологический аппарат может существенно различаться, в исключительных случаях включая в себя попытки верифицировать или объяснить фольклорные явления с помощью методов и концептов паранауки. Подобные компилятивные подходы, сочетающие научную терминологию с эзотерическими концепциями, снижают общий уровень текстологического анализа фольклорных сюжетов, затрудняя четкое разграничение между эмпирическим материалом и его авторской интерпретацией.

Тем не менее при всем разнообразии подходов VII и VIII сборники демонстрируют высокий уровень общей редакторской работы, продуманную структуру, позволяющую достаточно полно раскрыть рассматриваемые явления. Они вводят новые фольклорно-этнографические материалы в научный оборот, а также показывают пример продуктивного взаимодействия между академическими фольклористами и специалистами из других областей.

М. С. Остроухов,
Государственный Российский
Дом народного творчества
им. В. Д. Поленова (Москва)

Статья поступила в редакцию
15 марта 2026 г.

ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕКЦИЯ КОНФЕРЕНЦИИ «ЛОМОНОСОВСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2026»

31 марта 2026 г. на кафедре фольклора филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова прошел кафедральный круглый стол; пред-

метом обсуждения стали визуальная репрезентация фольклорных образов, сюжетов, мотивов и фольклорные элементы в различных визуальных формах. Эта тематика была выбрана

для обсуждения неслучайно: на протяжении нескольких лет сотрудники кафедры в рамках собственных исследований обращались к вопросу о взаимосвязи иконописи, изразцов, лубочных картинок с фольклорной традицией Нового времени¹. Задача круглого стола заключалась в том, чтобы, с одной стороны, обсудить методологические и текстологиче-

ские сложности, возникающие при работе с конкретными феноменами материальной культуры, а с другой — обозначить возможные поля междисциплинарных взаимодействий между фольклористикой и искусствоведением. Представленные доклады были посвящены довольно широкому кругу тем: от фольклорных источников сюжетов декоративных росписей до влияния иконописных мотивов на традицию народного почитания святых.

С. В. Алпатов представил доклад «“Ежовые рукавицы”: тактильный и визуальный код народной этимологии». В нем рассматривалась проблема усредненной интерпретации ряда паремий, в которых встречается образ ежовых рукавиц («Держать в ежовых рукавицах», «Ежовыми рукавицами да за мягкое тело принимаешься», «Ежовая голица учить мастерица» и др.). Исследователь обратил внимание, что толкование значений этих паремий в рамках научной этимологии не учитывает всего многообразия содержащихся в них сем и стремится к некоторой усредненной интерпретации, что в свою очередь порождает различные наивно-этимологические мифы о древних славянах, ловивших ежей голыми руками для домашнего обихода. По мнению исследователя, подобная унифицированная этимология имеет в большей степени фольклорный статус и возникает в результате различных семантических абберраций. В докладе были проанализированы компоненты тактильного и визуального кода паремий, а также рассмотрены различные этнографические факты использования ежовых шкурок в качестве бытового предмета, что так или иначе могло повлиять на возникновение выражения «держат в ежовых рукавицах».

С докладом «Похождения юного царя Соломона в картинках XVIII в.: опыт реконструкции источника» выступила **О. А. Кузнецова**. В центре внимания докладчицы были сюжеты расписных изразцов, хранящихся в собрании музея-заповедника «Коломенское», в подписях к которым фигурирует имя Соломона. Как отметила докладчица, упоминание персонажа Ветхого Завета привело к тому, что эти росписи атрибутировались как иллюстрации библейского текста, несмотря на то что представленные там сюжеты (Соломон «весит женский разум с собачьим калом», Вирсавия намеревается вкусить «сварену печень пса») никакого отношения к нему не имеют, а восходят скорее к книжной «Повести о рождении и юности Соломона». Поскольку стиль, наименования персонажей и состав сюжетных звеньев в сохра-

нившихся версиях повести слишком далеки от изразцовых эпизодов, в то время как сказочная традиция второй половины XIX в. дает куда более близкие параллели, **О. А. Кузнецова** предположила, что они восходят к несохранившейся лубочной сказке. Косвенным доказательством существования многокадрового лубка о похождениях юного царя Соломона исследовательница считает лицевую рукопись из собрания Государственного исторического музея, представляющую собой цикл из 70 картинок, где встречается аналогичный сюжет, однако стилистика этих изображений в большей степени отсылает к западноевропейским гравюрам XVII в.

С. К. Мамонова в докладе «Похожены охотника: фольклорные мотивы в западноевропейском декоративном сюжете» также обратилась к проблеме фольклорных источников народной росписи. Докладчица рассмотрела популярный сюжет западноевропейской живописи и декоративно-прикладного искусства, на различных вариациях которого изображается похоронная процессия, состоящая из диких животных, несущих мертвого человека. Несмотря на то что этот сюжет не фиксируется в рамках повествовательной традиции, он строится по характерной для сказочных формул модели, когда животные наделяются невозможными для них в реальности социальными или хозяйственными функциями (см. зачин башкирской сказки «Было это в давние-давние времена, когда еще коза командиром была, утка в урядниках ходила, индюк — десятником, сорока — солдатом, петух — офицером, а журавли генералами были»²). В докладе было показано, что распределение этих функций не является случайным; во многом оно основывается на переосмыслении стереотипной символики, приписываемой в культуре тем или иным животным и выражаемой в сказках, паремиях и иных фольклорных текстах. Исследовательница обозначила возможные параллели между изобразительным сюжетом и фольклорной традицией, а также продемонстрировала, каким образом дискурс, в рамках которого он функционирует, влияет на соотношение элементов фольклора / геральдики / иконографии / художественной топики.

Темой доклада **К. О. Полковниковой** «Стригои и соломонары: фольклорные образы в экранизациях “Носферату”» стали фольклорные мотивы в кинематографе. На примере фильма Р. Эггерса «Носферату» (2024) исследовательница показала, как адаптируется фольклорный материал в жанре фолк-хоррора. Если более

ранние экранизации романа Брема Стокера «Дракула» («Носферату. Симфония ужаса» (1922, реж. Ф. Мурнау), «Носферату — призрак ночи» (1979, реж. В. Херцог)) в большей степени соответствуют эстетике готического хоррора, черпавшего представления о вампирах из литературы ужасов и формирующего собственные кинематографические тропы, то в фильме Эггерса заметно влияние аутентичного фольклора. В докладе были проанализированы отдельные эпизоды фильма в сопоставлении с румынской и балкано-славянской мифологической традицией.

В докладе «“Народное житие” местночтимого святого: к проблеме фольклорной интерпретации церковных источников» **А. А. Иванова** обратилась к давно исследуемой ею теме народного жития Артемия Веркольского³. Исследовательница разобрала основные стратегии взаимодействия книжной / иконописной и фольклорной традиции в формировании устного жития местночтимого святого. Она выделила ситуацию интерференции, когда фольклорная традиция вбирает в себя книжные мотивы жития святого (так, в устных рассказах и в каноническом житии говорится о том, что с самого детства Артемий Веркольский вел праведную жизнь, не участвовал в детских играх, помогал отцу-крестьянину работать в поле). Однако, как было отмечено, возможна и ситуация конфликта, когда устная традиция почитания святого идет вразрез с каноническими текстами. В случае Артемия Веркольского это касается главным образом объяснения причины его гибели: согласно каноническому житию, отрок убит молнией во время работы в поле, тогда как в устных рассказах появляется дополнительная мотивировка — его смерть была наказанием за труд в праздничный день.

Доклад **В. А. Ковпика** «“Борода моя, бородушка”: песня-переделка как зеркало русской культурной полемики» был посвящен проблеме переосмысления фольклорного текста в рамках литературной традиции. Исследователь выявил основные фольклорные источники этой переделки, наиболее очевидные из которых — песни «Голова моя, головушка» и «Полоса моя, полосонька». В докладе также рассматривались различные трансформации значения ключевого образа песни «Борода моя, бородушка» в свете послепетровской культурной, общественной, мировоззренческой полемики.

А. А. Родионова в докладе «Мотив “Встречи” в сюжете празднования Сретения Господня в церковном и народном искусстве» исследовала

проблему взаимодействия церковной и народной традиции празднования Сретения Господня. Были проанализированы основные семантические компоненты этого праздника, а также сделан вывод, что если в рамках канонического вероучения Сретение трактуется как встреча Ветхого и Нового Завета, то в народно-христианских представлениях этот праздник мифопоэтически осмысливается как встреча зимы и весны.

Доклады, представленные на круглом столе, сопровождались оживленной дискуссией, в которой принимали участие как сотрудники кафедры, так и студенты. Участники круглого стола обсудили перспективы собственных исследований, а также получили ценные комментарии от коллег. Программа конференции, в том числе видеозаписи докладов доступны по ссылке: URL: <https://disk.yandex.ru/d/jEYNBp-1BrNNaw>.

Примечания

¹ Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009; Кузнецова О. А. Выставка диких на русских изразцах XVIII–XIX вв. // In Umbra. Демонология как семиотическая система. 2022. Т. 11 / ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. С. 39–56; Кузнецова О. А. Печные изразцы как источник сведений о бытовании басенных сюжетов в России XVIII века // Подлинник. Вопросы атрибуции и реставрации. 2024. № 2. С. 90–108; Кузнецова О. А. Сцены насилия на расписных изразцах XVIII–XIX вв. // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 88–99; Мамонова С. К. Безобразная невеста в городской песне XIX–XX вв.: механизмы конструирования образа и фольклорно-литературные параллели // Дороги и перекрестки: Сб. ст. к 85-летию С. Ю. Неклюдова. Традиция-текст-фольклор: типология и семиоти-

ка / отв. ред. О. Б. Христофорова; ред.-сост. В. А. Воробьев. М., 2026. С. 509–539.

² Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / сост. Н. Т. Зарипов; отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа, 1989. С. 71.

³ Иванова А. А. Устное житие Артемия Праведного: к проблеме фольклорной интерпретации церковных источников // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика: [материалы V и VI Поморских чтений по семиотике культуры] / [сост. А. Н. Комолятова и др.; отв. ред. Н. М. Теребихин]. Архангельск, 2011. С. 395–403.

С. К. Мамонова,
аспирантка, Московский
государственный университет
имени М. В. Ломоносова

Статья поступила в редакцию
19 апреля 2026 г.

XXX ТОЛСТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

С 20 по 22 апреля 2026 г. в музее-усадьбе «Ясная Поляна» прошла конференция «Толстовские чтения», организованная Институтом славяноведения Российской академии наук (ИСл РАН, Москва). Конференция проводится ежегодно с 1997 г., она приурочена ко дню рождения (15 апреля) основателя Московской этнолингвистической школы, академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Первые Толстовские чтения состоялись в память о Никите Ильиче через год после его смерти. 27 июня 2026 г. исполнилось тридцать лет со дня его ухода, поэтому настоящие чтения стали уже тридцатыми, юбилейными. В этом году они были посвящены теме общего и частного в языке, традиционной народной культуре и фольклоре славян и их соседей.

Конференцию открыл доклад С. М. Толстой (ИСл РАН, Москва) «Загадка: взгляд слева и справа». В нем шла речь о соотношении двух частей загадки: вопроса (описания) и ответа (загаданного денотата). В отличие от концепции С. Я. Сендеровича («Морфология загадки», 2008), который главную роль отводит описанию (вопросу), докладчица приходит к выводу, что каждая часть загадки имеет свою эвристическую ценность: анализ слева направо (со стороны вопроса, описания) позволяет установить, какой круг понятий и образов используется для иносказательного обозначения загаданных денотатов; анализ справа налево (со

стороны ответа) дает представление о том, по каким признакам и параметрам концептуализируются элементы мира (загаданные денотаты).

В докладе Е. Л. Березович (Уральский федеральный университет / УрФУ, Екатеринбург) была представлена история польск. *Bernardyn* 'монах ордена бернардинцев' после заимствования его в восточнославянские языки. Наиболее «бурное» развитие слово получило в русском языке, где появилось множество далеких от этимона форм (*бардадым, бардадуй, бардон* и др.) и значений; последние делятся на два блока — «антропологический» (экспрессивно-негативные характеристики человека) и «карточный» ('король черной масти'). В других восточнославянских языках «карточного» значения нет, а в белорусском есть некоторые «антропологические» значения. Очаг зарождения *бардадымов*, скорее всего, говоры территорий бывшей Речи Посполитой и смежные с ними — смоленские, псковские, русские говоры Литвы и Латвии. Докладчица продемонстрировала, как действуют историко-культурные факторы при смысловой адаптации слова: негативные коннотации отражают реакцию на чужую (католическую) веру и связываются в большей мере с карточным персонажем, нежели с его «прототипом» (значим и внутриязыковой фактор — экспрессивная фоносемантика).

В. Я. Петрухин (ИСл РАН, Москва) в докладе «Сани, лады и кони

как принадлежности обрядов перехода», следуя классической статье Д. Н. Анучина, показал, что перечисленные транспортные средства были не только аксессуарами погребального обряда, но и шире — обрядов перехода, в том числе и свадебного.

В докладе «Стыд» и «срам» как личное и общественное в языке, фольклоре и народной культуре болгар» И. А. Седакова (ИСл РАН, Москва) обратила внимание на то, что из славянской лексики стыда в болгарском языке осталась только основа *срам*-. Словообразования от нее берут на себя весь спектр значений, формирующих концепты стыда и стеснительности, и к ним добавляются многочисленные заимствования-турцизмы. Кроме того, докладчица рассмотрела функции этих концептов в послесвадебной обрядности, фольклорных текстах о происхождении растений и животных и др.

О. В. Белова (ИСл РАН, Москва) в докладе «Святые “письма” глазами коммуниста-агитатора (1945 г., Смоленская область)» проанализировала документ из Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО), содержащий отчет агитатора, зафиксировавшего весной 1945 г. в Понизовском районе хождение так называемых святых писем. Образец «святого письма», привлечшего внимание агитатора, по сравнению с другими однотипными вариантами содержит уникальные мотивы — речь в нем идет о скором окончании войны и одновременно предсказываются грядущие бедствия (смерть «четырех царей»; «умрет

половина всего населения, все, кто грешен, реки и моря наполнятся кровью»). Отмечено участие в обсуждении «святого письма» самого агитатора, стремившегося с «научной» и «общественно-политической» позиций разоблачить содержание письма и дать ему соответствующую оценку (происки скрытых врагов, препятствующих посевной кампании).

В докладе **И. М. Струтинского** (ИСл РАН, Москва) «Странствующие эпические исполнители-лирники у восточных славян» была озвучена краткая история колесной лиры, а также воспоминания о лирниках, зафиксированные автором в селах Ивано-Франковской области Украины и Могилёвской области Беларуси уже в XXI в. К XVII в. колесная лира стала инструментом украинских и белорусских слепых странников-музыкантов, исполнявших в ее сопровождении псалмы — народные песни религиозного содержания. В украинской и белорусской традиции зрячие музыканты не могли зарабатывать на хлеб игрой на лире. По воспоминаниям Михайла Тафийчука (1939–2025) из с. Буковец (Галицкая Гуцульщина), который перенял ряд псалм у последнего гуцульского слепого лирника Дмитра Генцара (1908–1986), зрячий музыкант мог играть на лире дома для собственного удовольствия, но не мог выступать публично подобно лирникам-слепцам, игравшим у церквей на престольные праздники.

В докладе **А. А. Плотниковой** (ИСл РАН, Москва) «Санки летом и зимой»: похоронные обычаи одного сербского села в Лесковацком крае» рассматривались редкие для славян черты в обряде погребения и поминок у славян (использование санок, функции оппозиций правый — левый, вперед — назад и др.). Архаические черты наблюдаются и в ритуально-магических действиях, основанных на контактной магии: отношение к местам погребения и вещам, использованным в ритуале. Особое внимание в докладе уделялось тому, в каком облике умершие проявляются в мире живых. Представления о детях, умерших до крещения (ю.-вост.-серб. *свирици*), обозначающих свое присутствие криком и свистом, следует считать одной из особенностей, которая формирует компактный ареал на сербско-болгарско-македонском пограничье, характеризуемый рядом и других лексических и культурных свойств.

Основой доклада «Погребально-поминальная обрядность в селе Шишковцы (община Кюстендил, Кюстендилская область) в контек-

сте традиций Западной Болгарии» **О. В. Трефиловой** (ИСл РАН, Москва) послужили полевые материалы, собранные автором в октябре 2025 г. Помимо самого погребально-поминального обряда были рассмотрены практики использования в магических целях «покойнических» предметов, представления о душе, контакты живых и мертвых; проанализированы поверья о ходячих покойниках, а также апотропейные действия до и после погребения. Было выявлено, что некоторые фрагменты народной терминологии (например, обозначения голошения по покойному, поминальной трапезы, ходячего покойника и пр.) демонстрируют связи народной духовной культуры этого села не только с западноболгарской, но и с македонской традицией.

Доклад **К. А. Климовой** (ИСл РАН; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва) «Традиционная культура понтийских греков в ареальном аспекте» базировался на полевых исследованиях в греческих диаспорах на территории России. Была рассмотрена терминология духовной культуры, в том числе наименования обряда вызывания дождя, лексика похоронно-поминального обряда, названия куты у различных греческих диаспор в Краснодарском крае, ареальное распределение данной лексики было наглядно продемонстрировано на картах. В результате выделены следующие ареалы: район Сочи, Крымский район Краснодарского края и район Кавказских Минеральных Вод. Внутри указанных ареалов можно обозначить микроареалы. В настоящее время исследователи наблюдают формирование новых этнолингвистических ареалов, например Сочи (Красная Поляна).

В докладе «Новогреческие названия радуги и связанные с ней народные представления» **О. В. Чёха** (ИСл РАН, Москва) представила карту распространения основных новогреческих номинаций радуги с внутренней формой 'дуга', 'арка', а также 'пояс (Бога / Богородицы / святого / монахини / старухи)', отдельно остановившись на наименованиях типа *Κερασελένη*, встречающихся в говорах островов Эгейского моря, и предложив собственный вариант интерпретации таких названий, как «госпожа Селена», то есть «госпожа Свет». Исследовательница выдвинула предположение, что основой номинации в данном случае стал факт, что радуга возникает в результате преломления солнечного света. Отразившиеся в названии радуги представления, что радуга (*Κερασελένη*),

как и луна (*Σελήνη*), светит отраженным светом, приводит к смешению «лунного» и «радужного» дискурсов в народной греческой культуре — об этом свидетельствуют одинаковые речевые формулы приветствия, обращенные к радуге и луне, ряд сходных запретов и предписаний, связанных с моментом «встречи» молодого месяца и появляющейся на небе радуги и т.п.

В докладе **А. В. Гуры** (ИСл РАН, Москва) в этимологическом плане рассматривались общеславянское название барсука **ězvъsa* (<**ězva* 'нора' и 'рана'); тюркское заимствование *borsuk* в восточнославянских языках, болгарском, словацком и польском; кашубские и польско-поморские названия этого животного, родственные прусским; а также донские, созвучные названия степных хорька и лисицы. Барсуку, как и другим кунным, приписывается набор общих характеристик (в том числе из психических — медлительность). Кожный покров (щетина и иглы) и форма рыла сблизили барсука и ежа со свиньей, породив представление об их свиной и собачьей разновидности. Хтоническая символика обогащала «змеиную» сущность ежа (этимологически **ežь* 'змеиный') за счет сближения с книжными змеиными персонажами, вроде греческой ехидны. Значение 'нора' привело к сближению названий барсука и хтонических существ (дракона, крылатого змея), а значение 'рана' развило антонимичное медлительности барсука значение неумейной подвижности, вызванной острой болью (*ězvik* 'подвижный, вертлявый человек' и др.) и значение злословия (*язвѣц* 'любитель язвить'). Результаты семантического развития **ežь* 'змеиный' сходны: *еж* 'человек, зло и язвительно отвечающий на критику', *ехидна* 'злорадный человек'. И хотя язвительность, продолжающая линию развития 'раны', прямо с барсуком не связана, любопытно, что барсук и еж с их пересекающимися значениями пришли в итоге к общему знаменателю, обогатив язык сходными понятиями «язвительности» и «ехидства».

Сообщение **М. В. Ясинской** (ИСл РАН, Москва) было посвящено анализу вариантов трех сказок, записанных на словенско-итальянском пограничье от одной исполнительницы в разные годы различными группами собирателей, в составе которых были словенские и русские ученые. Исследовательница выделила устойчивые и вариативные элементы сказок, в том числе пояснения рассказчицы, адресованные слушателям, не владеющим ее диалектом, касающиеся перевода трудных, с ее

точки зрения, слов. Сопоставление нескольких вариантов текста (более полного и более краткого) позволяет определить, что составляет неизменный стержень текста, а что при определенных обстоятельствах (например, недостатке времени или усталости рассказчицы) может быть опущено или сокращено. Особую окраску текстам придают многоязычные вкрапления, характерные именно для данной территории.

В докладе **А. И. Чиварзиной** (ИСЛ РАН, Москва) и **И. И. Казакова** (Молдавский государственный университет, Кишинёв) был представлен этнолингвистический анализ рождественской и новогодней обрядовой выпечки у арумун Албании и Северной Македонии. На основе полевых материалов рассматривались названия и функции рождественских фигурных хлебов, раздаваемых детям во время обрядовых обходов, а также новогоднего пирога с монетой. Особое внимание уделяется локальной вариативности лексики: в македонском материале фиксируются формы типа *culatsi / colace*, тогда как на территории Албании употребляется *colindri*, связанное с названием рождественского периода (арум. *Côlindă*). Сопоставление арумунских, славянских, албанских и греческих данных показывает, как в условиях языкового контакта сохраняются, переосмысливаются или заменяются традиционные номинации. Материалы уточняют ареальную дистрибуцию соответствующих лексем и расширяют представления о балканском святочно-новогоднем обрядовом комплексе.

Г. А. Маркадеев (ИСЛ РАН, Москва) в своем докладе обнародовал этнографические материалы экспедиции 2023 г. в село Голубое Кагульского района Республики Молдова. Освещались обычаи при праздновании Рождества, Нового года и Пасхи, погребальные ритуалы и обряд обезглавливания петуха. Особенность местной традиции заключается в ее эклектичности, соединении чешских, молдавских и восточнославянских элементов. Некоторые из описанных практик к настоящему времени вышли из употребления и сохранились лишь в воспоминаниях информантов.

Доклад **Т. А. Агапкиной** (ИСЛ РАН, Москва) «Слово-концепт *зависть* в восточнославянском фольклоре» продолжает авторское исследование «человека внутреннего», а именно того, как в фольклоре описывается интеллектуальный, волевой, эмоциональный и этический индивидуум, с помощью каких ключевых слов-концептов представляется внутренний мир человека.

Зависть — одно из ключевых слов фольклорного универсума, которое активно присутствует в былинах, балладах, сказках, легендах, песнях (свадебных, колыбельных, лирических, хороводных и др.) и частушках, в духовных стихах, заговорах и поговорах. По сравнению со многими другими словами-концептами слово *зависть* фактически не демонстрирует семантических переходов, семантического развития, оставаясь преимущественно в рамках значения «досада по поводу видения чужого успеха». Это создает некоторое единообразие контекстов, ибо «зависть» как эмоция оказывается в большинстве случаев двигателем множества эпических и даже лирических сюжетов. Слово *зависть*, в целом указывающее на негативное понятие, тем не менее иногда получает в фольклоре и языке позитивную оценку. В заклиниях и пожеланиях клише *на зависть* выражает высокую оценку объекта, указывает на человека, на скотину или сельскохозяйственную культуру, которые крайне притягательны в глазах смотрящего.

В докладе **С. Ю. Королёвой** (Пермский государственный национальный исследовательский университет) «Модели антиповедения в мифологической традиции восточных славян: колдовство на свадьбе» разбирается один из аспектов свадебной магии — действия свадебжан под влиянием колдовства. В мифологических рассказах их поведение может описываться в двух регистрах: иногда как смешное, чаще как страшное, но в обоих случаях оно базируется на узнаваемых моделях народной комедии, которые присутствуют в фольклорных жанрах с собственным смеховым началом (сказках-анекдотах, частушках, эротических песнях, святочных игрищах, приговорах свадебного дружка и т.д.). Выявлено, что типичные действия участников свадьбы под влиянием магической «порчи» частично зависят от свадебного чина: жених и невеста публично демонстрируют физическое влечение или отвращение; у невесты появляются телесные дефекты (веснушки, прыщи); жених обнаруживает умственную или половую неполноценность (ползает на четвереньках, не спит с молодой женой); гости оказываются в ситуации сбой ритуального поведения и/или нормативного хода обряда (выпадают из саней, не сидят за столом, не веселятся); чужой/слабый колдун вынужден совершать нелепые движения или контактировать с нечистотами; и наконец, все свадебжане выходят за границы социального (лают, кукарекают и т.п.). Некоторым этнорегиональным традициям

присуща выраженная специфика: в донских мифологических рассказах колдун вредит свадебному поезду в целом безобидно и останавливает действие магии после угощения; в полесских быличках два магических специалиста состязаются, предлагая друг другу выпить заколдованную горилку.

Отправная точка доклада **М. В. Завьяловой** (ИСЛ РАН, Москва) — итальянский заговор от сглаза, в котором ключевую роль играет рог в качестве оберега. На основании анализа текста исследовательница пришла к выводу, что многие актанты заговора также в некоторой степени являются репликами рога и его магической функции, поэтому в дальнейшем рассматривалась мифологема рога отдельно. Опираясь на данные традиций разных народов мира, докладчица выделила основные мифологические признаки этого объекта и сделала вывод о причинах его особой роли именно на территории Южной Италии.

А. Б. Ипполитова (ИСЛ РАН, Москва) в докладе «Травники типа Губерти: частное на фоне общего» проанализировала одну из редакций этого жанра низовой рукописной традиции, ключевую для его текстологии, — так называемый тип Губерти XVIII–XIX вв. Докладчица рассмотрела географию и хронологию списков, корпус фитонимов и данные о их происхождении, частотные и уникальные тексты, влияние типа Губерти на традицию травников в целом.

В докладе **М. М. Валенцовой** (ИСЛ РАН, Москва) тезисно была изложена концепция перспективного исследования общего и частного в мифологии разных славянских народов. Докладчица обозначила задачи, которые потребуются при этом решать: выбор уровня сравнения (представления, мотивы, персонажи); идентификация персонажей; выбор основания для сравнения отдельных персонажей (пучок признаков или основная «идея»); этимологизация темных мифологических имен и др. Все положения, прозвучавшие в докладе, иллюстрировались примерами.

О. Д. Сурикова (УрФУ, Екатеринбург) в докладе «Эвиденциальность в костромских быличках о ходячих покойниках» ранжировала тексты быличек в зависимости от их эвиденциального статуса (то есть осуществленного в них указания на источник информации): «я-тексты» (личные свидетельства о встрече с покойником = мемуараты), тексты со ссылкой на авторитет из ближайшего окружения рассказчика и тексты со ссылкой

на анонимного очевидца (фабулаты). Обсуждались различия в сюжете и образности быличек этих трех типов: первые ориентированы на реалистичное изображение встречи с покойником; третьи сильно фольклоризованы, включают фантастические детали и во многом приближены к жанру страшилок; вторые занимают промежуточное положение между этими типами. Причиной системных различий в текстах одного жанра (которые чаще всего — оказывается, безосновательно — рассматриваются специалистами как неделимое единство), по мнению автора, является именно их эвиденциальный статус.

Доклад **М. Н. Толстой** (ИСЛ РАН, Москва) был посвящен мифологической лексике в словаре гуцульского говора (М. И. Голянич. Мовний портрет села Тюдів. Т. 1, 2. Івано-Франківськ, 2018, 2022). Был кратко проанализирован состав названий персонажей народной демонологии села Тюдов на фоне других гуцуль-

ских, карпатоукраинских и иных славянских традиций. Богатый иллюстративный материал словаря позволяет рассмотреть типовые контексты употребления демонимов — как собственно мифологические, так и в экспрессивной фразеологии, сравнениях и проклятиях. Особое внимание было уделено системе эвфемистических и описательных наименований нечистой силы, а также функционированию демонимов в бранных формулах и проклятиях.

Завершал конференцию доклад **Е. С. Узенёвой** (ИСЛ РАН, Москва) «Общее и особенное в языке народной культуры помаков Анатолии (Турция)», в котором были представлены предварительные итоги экспедиции февраля 2026 г. к славянам-мусульманам в Турции. Было отмечено значительное влияние турецкого языка на фольклор местного населения, в том числе на девичьи гадания, приуроченные ко дню св. Георгия. Докладчица сопоставила девичьи

гадания у помаков в области Яловы (Турция) и в Родопях (Болгария). Традиционная культура помакских сел Турции, несмотря на влияние ислама, сохраняет архаические черты, известные народной традиции помаков других регионов.

В рамках конференции состоялся показ этнографического фильма И. М. Струтинского и Н. Г. Голант «Мирослав Чулинович — лаутар из долины Тимока». С видеозаписью конференции и фильмом можно ознакомиться на сайте Института славяноведения РАН: URL: <https://inslav.ru/conference/20-22-aprelya-2026-g-tolstovskie-chteniya-xxx-obshchee-i-chastnoe-v-yazyke-narodnoy>.

М. В. Ясинская,
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
16 мая 2026 г.



Уважаемые коллеги!

В 2026–2027 гг. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Региональный фольклор»
- «Фольклор в рукописных источниках»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Оформить подписку на журнал «Живая старина» можно через ГК «Урал-пресс»

<https://www.ural-press.ru/contact/>
Ответственный секретарь редакции
М. С. Остроухов

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», 2026

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 04.09.2026. Формат 60 × 90/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 01/09/26

Отпечатано в типографии:

ООО «ИИА «Пресс-Меню» по заказу ИП Пряхин Е.Н.
Адрес: 129128, г. Москва, ул. Малахитовая, д. 21, подв. 1, ком. 2
E-mail: press-menu@mail.ru



На этой странице обложки представлены фотографии из экспедиций 2024–2025 гг. Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ. Экспедиции являлись частью проекта по изучению, реставрации и экспонированию фольговых (фолежных) икон XIX и XX вв. Статью Д. И. Антонова и Д. Ю. Доронина читайте на с. 57–60.



▲ Многолучевой цветок-звезда с двумя расходящимися от него ветвями-«побегами» — характерный элемент украшения икон XIX в. на западе Вологодской области, выполненный в технике «сажения по бели». Фрагмент фольговой иконы-киотки «Алексей, человек Божий» (рубеж XIX–XX вв.). 2025 г. Фото Д. Ю. Доронина



▲ Д. Ю. Доронин с подаренной советской фолежной иконой после встречи с церковными работниками церкви Святых Жен-Мироносиц на Верхнем посаде в Нижнем Новгороде. 2024 г. Фото А. И. Завьяловой



▲ Иконы тверской традиции фолежных икон советского времени в реконструируемом храме Николая Чудотворца в д. Гурьево Старицкого р-на Тверской обл. 2024 г. Фото Д. Ю. Доронина



▲ Святая мученица Татиана Римская. Икона передана в дар экспедиции в Феодоровском женском монастыре Переславля-Залесского. 2024 г. Фото Д. Ю. Доронина



▲ Участники Воронежской экспедиции 2024 г. В. Ю. Коровин (Воронеж) и Д. Ю. Доронин. 2024 г. Фото Д. И. Антонова



◀ Катание яиц на фестивале «Красная горка» в хут. Берёзовка 1-я Новоаннинского р-на Волгоградской обл. 2024 г.

▼ Игра «под кучки». Участники образцового детского фольклорного ансамбля «Журавушка». 2022 г.



Образцовый детский фольклорный ансамбль «Журавушка» при школе искусств № 11 (г. Волгоград) под руководством В. А. Шилкина уже более четырех лет ежегодно организует пасхальные игры с яйцами. О традиционных играх с пасхальными яйцами в Волгоградской области читайте статью В. А. Шилкина на с. 13–18. Фото автора.



▲ Участники образцового детского фольклорного ансамбля «Журавушка» стараются выбить яйца яйцом. 2023 г.

▼ Катание яиц. Участники образцового детского фольклорного ансамбля «Журавушка». 2025 г.



▲ Игры «в яйца». Участники образцового детского фольклорного ансамбля «Журавушка». 2025 г.



В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Е. Г. Гущина, М. В. Вятчина (Казань). Коса, фатка и репей: символы девичества в ритуалах русской свадьбы казанского Поволжья
- Е. В. Сафронов (Ульяновск). Сказки Михаила Фирюлина
- Л. А. Климова (Арзамас). Частушки и колыбельные песни Арзамасского района