

ISSN 2658-5294

# Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

*Основан в 2018 г.*

# Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

*Founded in 2018*

Том 6

№ 2

2023

# Folklore: Structure, Typology, Semiotics

## *Academic Journal*

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University  
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal\_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

*Научный журнал*

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: [journal\\_folklore@rggu.ru](mailto:journal_folklore@rggu.ru)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

*Editor-in-Chief*

*Sergei Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Editorial Board*

*Florentina Badalanova-Geller*, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

*Olga Belova*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Yuri Berezkin*, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

*Victoria Chervaneva*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

*Carlo Ginzburg*, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

*Liudmila Ermakova*, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

*Nikolai Kazansky*, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Olga Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

*Elena Levkievskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Andrei Moroz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Maria-Valeria Morris*, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Yulia Naumova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

*Nikita Petrov*, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Jonathan Roper*, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

*Nadezhda Rychkova*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University  
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

*Boris Uspensky*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,  
Moscow, Russian Federation

*Hans-Jörg Uther*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy  
Tales, Göttingen, Germany

*Ülo Valk*, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

*Executive editor:*

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

*Editor for English texts:*

Victoria Novikova

*Editorial manager:*

Daria Agapova, RSUH

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
(РГГУ)

*Главный редактор*

*С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Редакционная коллегия*

*Флорентина Бадаланова-Геллер*, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

*Ольга Белова*, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

*Юрий Березкин*, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Уло Валк (Ülo Valk)*, доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

*Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg)*, профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

*Людмила Ермакова*, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

*Николай Казанский*, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

*Елена Левкиевская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

*Андрей Мороз*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

*Мария-Валерия Моррис*, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

*Юлия Наумова*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

*Никита Петров*, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

*Джонатан Ропер (Jonathan Roper)*, доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

*Надежда Рычкова*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

*Борис Успенский*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

*Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther)*, доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

*Ольга Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*Виктория Черванёва*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

*Ответственный за выпуск:*

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

*Редактор английских текстов:*

Виктория Новикова

*Координатор редакции:*

Дарья Агапова (РГГУ)

## Содержание

### Фольклорный мотив: семантика и систематизация

---

|                                                                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Неклюдов С.Ю.</i>                                                                                                |    |
| Золотое блюдо и рыбий смех:<br>опыт семантического анализа мотивов .....                                            | 12 |
| <i>Лобанова Л.С.</i>                                                                                                |    |
| «Хватать ильинское мясо»:<br>от ритуальной действительности к мотиву преданий .....                                 | 49 |
| <i>Закревская Е.А.</i>                                                                                              |    |
| Фольклорные модели<br>в устных историях об оккупации:<br>сценарии нарративизации и способы комбинации мотивов ..... | 69 |

### Современные процессы в медиапространстве

---

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Быханова М.А.</i>                                                                   |    |
| Способы медиатизации фольклорных персонажей<br>в видеоиграх на примере игры Yaga ..... | 97 |

### In memoriam

---

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Памяти Майны Павловны Чередниковой<br><i>Е.В. Сафронов</i> ..... | 112 |
|------------------------------------------------------------------|-----|

### Обзоры, рецензии

---

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Савицкая Я.А.</i>                                                                                 |     |
| XXII Международная школа по фольклористике<br>и культурной антропологии «Антропология религии» ..... | 118 |
| <i>Никитина И.О.</i>                                                                                 |     |
| Круглый стол «Песенный фольклор:<br>тексты, традиция, современность – 2022» .....                    | 125 |

*Белянин С.В.*

Практическая конференция «Память:  
исследования, проекты, маршруты» ..... 130

*Мамонова С.К.*

Рецензия на книгу: *Бернштам Т.А.*  
Феноменальный мир русской традиционной культуры /  
Сост., вступ. ст., коммент. С.Б. Адоньевой, И.С. Веселовой;  
подгот. текста С.И. Жаворонок. СПб.: Пропповский центр,  
2022. 344 с.: ил. .... 137

*Топельберг А.Д.*

XIV Мелетинские чтения ..... 148

# Contents

---

## Folklore motif: semantics and systematization

---

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| <i>Neklyudov S.Yu.</i>                             |    |
| The golden dish and fish laugh.                    |    |
| An essay in semantic analysis of motifs .....      | 12 |
| <i>Lobanova L.S.</i>                               |    |
| “Grab Il’insky meat”.                              |    |
| From ritual reality to the legend motif .....      | 49 |
| <i>Zakrevskaya E.A.</i>                            |    |
| Folk models in stories about the occupation during |    |
| the Great Patriotic War. Narrativization scenarios |    |
| and the ways of combining motifs .....             | 69 |

---

## Modern processes in the media landscape

---

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| <i>Bykhanova M.A.</i>                                        |    |
| Mediatization methods of folklore characters in video games. |    |
| The case of “Yaga” game .....                                | 97 |

---

## In memoriam

---

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| In memory of Maina Pavlovna Cherednikov |     |
| <i>E.V. Safronov</i> .....              | 112 |

---

## Review

---

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Savitskaya Ya.A.</i>                                    |     |
| The 22 <sup>th</sup> International School in folkloristics |     |
| and cultural anthropology “Anthropology of religion” ..... | 118 |
| <i>Nikitina I.O.</i>                                       |     |
| The Roundtable discussion “Folk songs.                     |     |
| Texts, traditions, modernity – 2022” .....                 | 125 |

*Belyanin S.V.*

Practical conference “Memory:  
research, projects, routes” ..... 130

*Mamonova S.K.*

Book review: *Bernshtam T.A.*

Fenomenal'nyi mir russkoi traditsionnoi kul'tury

[Phenomenal world of Russian traditional culture] /

Comp. S.B. Adon'eva, I.S. Veselova. St. Petersburg:

Proppovskii tsentr, 2022. 344 p. .... 137

*Topelberg A.D.*

14<sup>th</sup> Meletinsky readings ..... 148

# Фольклорный мотив: семантика и систематизация

---

УДК 82-34

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-12-48

## Золотое блюдо и рыбий смех: опыт семантического анализа мотивов

Сергей Ю. Неклюдов

*Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия; sergey.nekludov@gmail.com*

**Аннотация.** Статья посвящена описанию семантики мотива, его внутренней структуры, текстовой манифестации и дистрибуции, а также «сетевых» межмотивных связей. Материал – несколько сюжетных групп, различным образом соотносимых между собой: *Вещий/Нерасказанный сон / Язык животных* (AaTh 671 E\*; 725; 517, 670, 672, 672D\*, 673, 781; Mot. M312.2 sq.; D217; M312.0.2), *Укрощение невесты* (AaTh 519, ср. 516), *Победа слабого* (AaTh 480C\*, 565, 613, 735A, 930, 1535; СУС –813А\*\*; Березк., K27nn, K88) и еще некоторые ассоциированные с ними сюжеты. Мотивы этой группы обычно имеют бинарную или тернарную структуру, элементы которой дисперсно распределены в сказочном тексте, будучи разделены повествовательными фрагментами, которые наполнены другими событиями и приключениями.

Проделанный анализ позволяет систематизировать мотивы и их структурные элементы следующим образом: 1) минимальные смыслоразличительные (но не смыслообразующие) дифференциальные признаки сюжетных композитов (*семы* «повествовательной грамматики»), на фабульном уровне далее не членимые; 2) «простые» мотивы; их можно рассматривать как совокупность *сем*, которые благодаря устанавливаемым между ними связям обретают смыслообразующие функции и структурируют мотив в качестве своего рода *нарративной семантемы*; 3) «сложные» мотивы, имеющие бинарную или тернарную структуру, элементы которой дисперсно распределены в сказочном тексте (впрочем, граница между «простыми» и «сложными» мотивами достаточно условна).

---

© Неклюдов С.Ю., 2023

Структура мотива адекватно описывается как фрейм, слоты которого, определяемые своими фасетными значениями, могут заполняться и *семами* (в «простых» мотивах, но не только в них), и *семантемами* (в мотивах сложных). Тем самым межмотивные связи оказываются либо иерархическими (мотив, вложенный в мотив, «матрешка»), либо сетевыми (одни и те же *семы* заполняют слоты разных мотивов, связывая эти мотивы «семантическими каналами», что имеет далеко идущие последствия для работы генеративных механизмов традиции). Наконец, как слоты для особого, «процедурного» (а не «материального») заполнения, целесообразно рассматривать слоты, содержащие сами «программы», по которым устанавливаются логические отношения между компонентами мотива.

*Ключевые слова:* сюжетная структура, семантический анализ, мотив, фрейм, слот, золотое блюдо, рыбий смех, вещий сон, мудрый мальчик, опасная невеста, любовник в женской одежде

*Для цитирования:* Неклюдов С.Ю. Золотое блюдо и рыбий смех: опыт семантического анализа мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 12–48. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-12-48

## The golden dish and fish laugh. An essay in semantic analysis of motifs

Sergei Yu. Neklyudov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, sergey.nekludov@gmail.com*

*Abstract.* The article describes the semantics of the motif, its internal structure, textual manifestations and distribution, as well as the ‘network’ of inter-motif connections. The analysis focuses on several plot types, variously correlated: Prophetic / Untold dream / Animal language (AaTh 671 E\*; 725; 517, 670, 672, 672D\*, 673, 781; Mot. M312.2 sq.; D217; M312.0.2), The Taming of the Bride (AaTh 519, cf. 516), Victory of the Weak (AaTh 480C\*, 565, 613, 735A, 930, 1535; SUS -813A\*\*; Berezka, K27nn, K88) and on some other stories associated with these ones. The motifs that are included in this group usually have a binary or ternary structure. The elements of such structure are dispersed through the tale; they are separated by narrative fragments that are filled with other events and adventures.

The performed analysis makes it possible to systematize motifs and their structural elements as follows: 1) minimal meaningful (but not meaning-forming) differential features of plot composites (semes

of ‘narrative grammar’), which are not further divided at the plot level; 2) ‘simple’ motifs; they can be considered as a set of semes, which, thanks to the connections established between them, acquire meaning-forming functions and structure the motif as a kind of narrative semanteme; 3) ‘complex’ motifs that have a binary or ternary structure, the elements of which are dispersed throughout the tale text (however, the boundary between ‘simple’ and ‘complex’ motifs is rather arbitrary).

The structure of a motif is adequately characterized as a frame, the slots of which, determined by their facet values, can be filled with both semes (in ‘simple’ motifs, but not only in them) and semanthemes (in complex motifs). Thus, inter-motif connections turn out to be either hierarchical (a motif embedded in a motif, a ‘nested doll’ principle), or networked (the same semes fill the slots of different motifs, linking these motifs through ‘semantic channels’; the latter has far-reaching consequences for the generative mechanisms of the tradition). Finally, it is expedient to consider slots that contain the ‘programs’ themselves, according to which logical relationships are established between the components of the motif, as slots designed for special ‘procedural’ (rather than ‘substantial’) filling.

*Keywords:* plot structure, semantic analysis, motif, frame, slot, golden dish, fish laugh, prophetic dream, wise boy, dangerous bride, lover in women’s clothes

*For citation:* Neklyudov, S.Yu. (2023), “The golden dish and fish laugh. An essay in semantic analysis of motifs”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 12–48, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-12-48

## 1

Сказка «Вещий сон» относится к сюжетному типу AaTh 671 E\*, «ядерный» мотив которого (мудрый мальчик истолковывает значение царского сна) входит в более широкий тематический комплекс: некто обладает (~ овладевает) профетическим даром; полученное знание (или отказ сообщить о нем; Mot. M306) вызывает недовольство окружающих, что приводит провидца к разным невзгодам; в последствии предсказания сбываются. Подобная ситуация лежит в основе таких сюжетных типов, как AaTh 725 («Нерассказанный сон»; M312.2 sq.) и AaTh 671 («Птичий язык»; Mot. B215.1; M302.1) [Schmitt 2002, S. 1413–1419], в последнем случае – реализация более общей темы овладения языком животных и/или растений (AaTh 517, 670, 672, 672D\*, 673, 781; Mot. D217; M312.0.2; cp. B211.3, B143, N451).

Мотивы этой группы обычно имеют бинарную или тернарную структуру, элементы которой дисперсно распределены в сказочном тексте. Так, зачином «нерассказанного сна» является сон о будущем величии (Mot. M312.0.1), кульминацией – сон о будущем величии влечет наказание (Mot. L425), развязкой – исполнение пророчества (Mot. M391); в тексте эти части могут находиться на значительном расстоянии друг от друга, будучи разделены повествовательными фрагментами, которые наполнены другими событиями и приключениями.

Так обстоит дело и в рассматриваемой сказке, с кульминационного события которой мы начнем свой анализ.

Месяца через два, через три приснился тамошнему королю такой сон: будто есть у него во дворце три золотые блюда, прибежали псы и зачали из тех блюд лакать. Задумался король, что бы такое тот сон значил? Кого ни спрашивал, никто ему не мог рассудить. <...> Тогда выступил мальчик и сказал королю: «Государь! Сон твой правдивый: есть у тебя три дочери – три королевны прекрасные; согрешили они перед богом и перед тобою и на днях родят тебе по внуку». Как сказал пятилеток, так и случилось... (Аф. № 241)

Репрезентация «ядерного» для данной сказки мотива имеет трехчастную структуру: мантические способности «мальчишки лет пяти» заявлены в экспозиции, вещий сон короля о трех золотых блюдах и трех псах открывает «второй ход» повествования, истолкование сна завершает сказку. Это отнюдь не единственный для русской традиции вариант повествования подобного типа, хотя само содержание вещего сна является довольно подвижным элементом, «золото» там может присутствовать, но в других контекстах<sup>1</sup>.

Сквозная фабульная линия, однако, следует логике развития конфликта провидца-малолетки с лжегадателем – купцом (~ колдуном) Асоном, совмещающим признаки сказочных *антагониста*

---

<sup>1</sup> См., например: «Приходит домой и говорит матери: “Вот, мама, я видел, – говорит: – во сне такие-то сны. Первой, – говорит: – сон: верблюд, – говорит: – весь медный, – говорит: – Второй, – говорит: – сон: *сохатый* весь серебряный. А третий сон видел: медведь, весь, – говорит: – золотой”. – Вот мать ему и говорит: “ну, верно, – говорит: – ваш сон обещает ваше богатство”» (Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д.К. Зеленина. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. № 48 [Зап. Имп. РГО по отд. этнографии; т. 41]).

и *ложного героя* (в его новеллизированной версии)<sup>2</sup>. Это – реализация другой нарративной модели: персонаж «слабый» (по физическим данным, имущественному и социальному положению и т. д.) оказывается в конкурентных отношениях с гораздо более «сильным» персонажем; тем не менее в конечном счете выигрывает именно он<sup>3</sup>, причем речь обычно идет не о «силовом» конфликте (Давид – Голиаф и т. п.), а о противостоянии ума и глупости (вроде *неудачного подражания*; Mot. J2415 sq.), либо просто об успешном повороте жизненной ситуации. Связь между этими моделями («исполнившееся предсказание» и «успех слабого») – не жесткая, каждая из них может получать самостоятельное сюжетное воплощение или комбинироваться с некоторыми другими сюжетами.

## 2

Обратимся к семантическому анализу данного мотива, точнее – его центрального образа. Прежде всего отметим, что символика, содержащаяся в королевском сне, как и ее расшифровка ребенком-мудрецом, для русской сказки совершенно не специфична. Обычно *блюдо* (в том числе золотое) здесь используется в двух функциях. Чаще всего это – поднос, плоская и широкая посуда, служащая для вручения ценного дара:

«А вот лучше возьми два золотых яблочка на серебряном блюдечке, разбуди ягу-бабу потихонечку, поднеси ей яблочки...» (Аф., № 141). Старуха обрадовалась, снесла перстень; невесте понравился: «Такой, – говорит, – и надо!» Вынесла ей полно блюдо золота... (Аф., № 156). Иван купеческий сын подал на золотом блюде два кирпичика. <...> Царь разломил кирпичи; оттуда так и посыпались дорогие самоцветные камни... (Аф., № 230). Как скоро приехал, сейчас набрал блюдечко драгоценных камней <...> и понес к тамошнему царю на поклон (Аф., № 336). Иван-королевич приехал домой, вынул склянки с живой и мертвой водою, положил на блюдо моложавые яблоки и все это поднес своему отцу (Аф., № 564). Вот он и пришел к царю, принес блюдо киселью; царь его пожаловал золотой тетеркой (Аф., № 407). Приказчик насыпал блюдо серебра и золота и пошел к генералу в дом (Аф., № 720).

<sup>2</sup> Об этих сюжетных ролях см.: [Пропп 1969, с. 76; Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001, с. 58–64].

<sup>3</sup> АaTh 480C\*, 565, 613, 735A, 930, 1535; СУС –813A\*\*, Березк., K27nn, K88.

В других случаях это – волшебный экран, позволяющий увидеть нечто, недоступное прямому наблюдению из данной точки пространства, причем его механизм приводится в действие посредством перекачивания по блюду чудесного яблока или драгоценного камня.

[Баба Яга] дает золотое блюдечко с бриллиантовым шариком и крепко-накрепко наказывает: «Как придешь на берег синя моря да станешь катать бриллиантовый шарик по золотому блюдечку...» (Аф., № 235). «Купи мне, свет-батюшка, серебряное блюдечко да наливное яблочко». – «Да на что тебе?» – сестры спросили. «Стану я катать яблочком по блюдечку да слова приговаривать...» (Аф., № 569).

Как можно убедиться, эротическая символика, на которой построен наш исходный пример, здесь не присутствует, вообще ассоциация «блюда», в том числе «золотого», с «женщиной» за пределами рассматриваемой сказки в русской традиции, видимо, не встречается, что скорее свидетельствует о чужеродности для нее данного мотива. В то же время чрезвычайно близкая параллель обнаруживается в монгольской легенде, согласно которой Джэлмэ, сподвижник Чингис-хана, спасает из плена похищенную врагами государыню Бортэ-джушин.

Как только она вышла за цепь воинов, мудрый Дзэлмэ подхватил Бортэ-джушин и помчался прочь. Видя пыль от погони, <Дзэлмэ> мчался быстро. Но ханша Бортэ-джушин не могла скакать так быстро. «Брось меня! Ты – мужчина, Дзэлмэ, ты спасай свою жизнь!» – сказала она. Мудрый Дзэлмэ понял, что силы покинули Бортэ-джушин, потому что она не принимала мужчину. Он поклонился священному стягу Чингиса и в силу необходимости прямо в степи одарил Бортэ-джушин блаженством. Ханша забеременела.

Вернувшись, Дзэлмэ первым вошел <к владыке> и сказал святейшему Чингису. «Твое золотое блюдо облизал желтый пес». Тот молвил: «Скверна рта вымывается слюной. Скверна утробы – чистой влагой. Приведи сюда мою ханшу Бортэ-джушин!». По прошествии положенных месяцев она родила. Святейший Чингис повелел: «Хотя этот сын и не мой, но он родился от моей старшей жены, поэтому его должно <...> считать пятым князем наряду с другими моими сыновьями, рожденными от моей старшей жены» [Цендина 1999, с. 144–145]<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Текст: *Kaldan*. Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai. Їе. Nasunbaljir keblel-dü beletgebei. Улаанбаатар, 1960 (Monumenta historica. Т. 3, fasc. 1). С. 58a – 59a.

Совпадение здесь практически полное – и на уровне образного состава, и на уровне символики, причем для монгольской культуры метафора золотого сосуда как женского естества (во вполне определенном смысле), напротив, выглядит абсолютно естественной – вспомним о женской (~ материнской) «золотой утробе» (*алтан умай*) как первоэлементе антропогонического мифа [Неклюдов 2019а, с. 211–214], о «золотой утробе» невестки Чингиса и матери Хубилая (Алт. тоб., с. 223) и т. д. Возможно, на той же основе возникает сентенция о «женщине с золотым кувшином на голове», которая при строгом царствовании Чагатая «могла идти [по его владениям] одна без страха и опасений» (Джувеини, XIII в.)<sup>5</sup>; впрочем, «бытовизирующее» водружение «золотого кувшина» на голову свидетельствует об утрате его исходной символики (и скорее уже не в монгольской традиции, где подобный способ ношения тяжестей нехарактерен). Согласно более поздней тибетской версии, эпоху Чжанчубжалцана (XIV в.) называют «временем старухи, несущей золото», т. е. время было таким спокойным, безопасным, законным, что даже старая женщина могла пронести через всю страну полную корзину золота и не быть ограбленной [Цендина 2006, с. 134]. Как можно понять, образ здесь снижен (по сравнению с версией Джувеини) – видимо, с акцентом на беспомощности, не только женской, но еще и старческой. В тюркской версии Абу-л-Гази (XVII в.) центральный женский образ размывается окончательно (хотя сохранен способ несения драгоценной клади): «В это время земли, лежащие между Ираном и Тураном, так были безопасны, что если бы кто пошел от запада до востока, положив себе на голову золотой какой-либо сосуд, то ему никем не было бы сделано обиды»<sup>6</sup>.

Не исключено, что центральное событие рассказа о Джэлмэ и Бортэ является репликой сказочно-эпического сюжета AaTh 519 (ср. Mot. R169.4): герою в сватовстве помогает его товарищ или слуга, который одолевает охрану девы-богатырки и в первую брачную ночь укрощает ее (что обозначает/под-

---

<sup>5</sup> Цитируется автором со следующей пометкой: «как говорится, хоть и с преувеличением» (Чингисхан: История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувеини / Пер. с текста Мизры Мухаммеда Казвини на английский язык Дж.Э. Бойла с предисловием и библиографией Д.О. Моргана. М.: Магистр-Пресс, 2004. С. 187).

<sup>6</sup> Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Пер. и предисл. Г.С. Саблукова, с послесл. и примеч. Н.О. Катанова. Казань: Типо-литограф. Имп. ун-та, 1906. С. 85.

разумеает дефлорацию), спасая тем самым жениха от опасности<sup>7</sup>, поскольку при утрате девственности невеста теряет силу и становится обыкновенной женщиной<sup>8</sup>. В ослабленной форме эта ситуация обнаруживается в сюжетном типе AaTh 516, где верный слуга (~ приемный брат, благодарный покойник) не только добывает невесту для принца (ср. AaTh 854), но также ценой собственной жизни (окаменения) спасает его от дракона, нападающего на жениха в первую брачную ночь (Mot. T172.2) и представляющего собой либо модифицированного «змея-любовника» [Козлова 2000] (см. также: Березк., F30), либо персонификацию опасности, исходящей от самой невесты, причем ложно истолкованные действия спасителя принимаются за сексуальное посягательство (Аф.158; Пентамерон IV, 9<sup>9</sup>; BP I 42ff; см. также [Schmitt 2002, S. 1414])<sup>10</sup>.

К мотиву окаменения (именно в данной ситуации) есть выразительная параллель – рассказ о шести охотниках из племени айну, которые, заблудившись, попадают «на ту сторону», в мир женщин, интимные отношения с которыми смертельны для мужчин [Пропп 1986, с. 327]:

На нары забрались, легли, уснули. Спустя некоторое время один из них встал, спустился, вот к женщине на постельке лег, вот пошептались, вот на нее забрался, «ой, ой, ой!» И умер <...> Их хозяин встал, вышел, на берег спустился, круглый камень взял, понес, в юрту принес, на нару забрался. Полежав, встал, к женщине, лежавшей на левой наре, на конце, примыкающем к средней наре, к ней подошел, поднялся, на постельку ее лег, пошептались, затем скрежет раздался;

---

<sup>7</sup> Березк., F9. Опасная женщина: по разным причинам совокупление с женщиной смертельно опасно для мужчины.

<sup>8</sup> «Правильнее будет сказать, что в данном мотиве образно отразилось представление об опасности дефлорации женщины и что эта опасность – мифологического свойства. <...> Итак, первое сочетание с женщиной опасно для мужчин. Есть некоторые данные, позволяющие предполагать, что некогда ритуальная дефлорация производилась как особый обряд во время посвящения девушек» [Пропп 1986, с. 327].

<sup>9</sup> *Базиле Джамбаттиста*. Сказка сказок, или Забава для малых ребят. 3-е изд. / Пер. с неап. П. Епифанцева. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018.

<sup>10</sup> См. также: *Peuckert W.-E.* Schlesiens deutsche Märchen. Breslau: Ostdeutsche Verlags-Anstalt, 1932. No. 163; *Henßen G.* Ungardeutsche Volksüberlieferungen. Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1959 (Schriften des Volkskunde. Archivs Marburg, VII). No. 55; и пр.

он поверх ее забрался, вот камень всадил, она укусила, зубы все поломал, ничего не оставил<sup>11</sup>.

Речь, таким образом, идет о мотиве зубастое лоно (*Vagina dentata*)<sup>12</sup>, обезвреживание которого (= «дефлорация») производится с помощью «каменного фаллоса» – в данном случае имитируемого, но, не исключено, что исходно вполне «настоящего». Это, в свою очередь, позволяет предположить, что и окаменение «брачного дублера», обезвреживающего невесту на брачном ложе, имеет в своей основе представление о «каменной природе» его или его фаллоса.

Как предполагается, в основе данного сюжета лежит мистический страх мужчины перед первым соитием и пролитием крови, перед сексуальным могуществом женщины [Ярхо 1931, с. 20–22], перед злыми духами, проникающими в «пазы» этой лиминальной ситуации; отсюда, кстати, и идея ритуальной дефлорации невесты специальным человеком, стоящая за «правом первой ночи» (возможно, впрочем, никогда не существовавшим как юридически узаконенная практика) [Crawley 1927, pp. 62–65; Пропп 1986, с. 325–330; Schmidt-Bleibtreu 1988, S. 127–130, 177, 189; Sorlin 1993, S. 370–371; Wettlaufer 1999, Kap. 2]. В германском эпосе и в русских сказках деу укрощает названный брат жениха [Löwis-of-Menar 1923; Соколов 1923, с. 69–122], что отражает наиболее архаическую форму сюжета – заместителем жениха на брачном ложе являлся его сват (друга-побратим), получающий, соответственно, как представитель всего родового коллектива далеко идущие права на невесту<sup>13</sup> [Пропп 1986, с. 329] (рудимент «группового брака?»). Однако то, что в более древнем понимании было обычаем, ритуальной обязанностью, в более позднее время, напротив, становится проступком, нарушающим брачные запреты и этические нормы [Жирмунский 1979, с. 28–29; Жирмунский 2004, с. 271–272; Burkhart 1990, S. 747–748]; ср. обыгранную в сюжете AaTh 516 негативную интерпретацию действий

<sup>11</sup> Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные и обработанные Л.Я. Штернбергом. Т. 1: Образцы народной словесности. Ч. 1: Эпос. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1908. С. 159 и сл.

<sup>12</sup> Женское лоно с зубастой пастью – рыбьей (щука, пиранья) или змеиной, действительной (Березк., F9A, F9B, F9C) либо имитируемой (AaTh 1686A\*; Mot. K1222; Березк., F9a1).

<sup>13</sup> Buschan G. Die Sitten der Völker: Liebe, Ehe, Heirat, Geburt, Religion, Aberglaube, Lebensgewohnheiten, Kultureigentümlichkeiten, Tod und Bestattung bei allen Völkern der Erde. Stuttgart; Berlin; Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1914. Bd. 1. S. V–VI (Repr. S. VII).

помощника, спасающего героя на брачном ложе от смертельной опасности.

Если освобождение (возвращение) похищенной жены (в данном случае Бортэ) рассмотреть как структурную версию добычания невесты (что не противоречит ни принципам эпического сюжетосложения, ни более общей мифологической логике [Мелетинский 2004, с. 68]), то с точки зрения этой сюжетной схемы Джэлмэ окажется «дружкой», который по-своему «одолевает охрану» пленницы (как в AaTh 519) и доставляет государю жену, предварительно «обезвредив» ее. Последнее, возможно, следует сделать еще и потому, что побывавшая в плену женщина, так сказать, автоматически становится «женщиной из вражьего стана», от которой вообще исходит смертельная опасность, известная и монгольской литературно-фольклорной традиции. Именно про это рассказывается, например, в летописной легенде о смерти Чингис-хана на ложе вдовы побежденного им тангутского государя<sup>14</sup> (уже известный нам мотив *Vagina dentata*), имя которой Гурбэлджин-гоа (от *yürbel* ‘ящерица’), по-видимому, связано еще и с серпентофобным комплексом [Bawden 1961, p. 238]:

Владыка взял ханшу Гурбэлджин-гоа в жены. <...> Гурбэлджин-гоа, зажав в своем тайном месте щипцы, нанесла увечье тайному месту Владыки и убежала. Затем, прыгнув в Черную реку, утопилась. <...> После этого болезнь Владыки стала тяжелой, и когда жизнь приближалась <к концу>, он сделал повеление...<sup>15</sup>

Отсюда становится понятно, почему владыка, выслушав признание Джэлмэ, не только расценивает случившееся как должное

<sup>14</sup> Ср.: «Согласно показанию историка Приска, Аттила, под конец жизни взяв за себя после бесчисленных жен (по обычаю этого народа) весьма красивую девушку, по имени Илдиго, сильно повеселившись на свадьбе и отягченный вином и сном, лежал навзничь на своем ложе; тут кровь, обыкновенно шедшая у него носом, стесненная в привычном своем движении, устремилась опасным путем через горло и задушила его. Так прославленному в войнах властителю невоздержанность уготовала позорную кончину» (*Иордан. О происхождении и деяниях готов* [ок. 552 г.]. Гл. 49: *Сага о Волсунгах* / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л.: Academia, 1931. С. 251–252).

<sup>15</sup> Желтая история (Шара туджи) / Пер. с монг., транслит., введ. и коммент. А.Д. Цендиной. Факсимиле рукописи (список А). М.: Восточная литература, 2017. С. 81; Шара туджи: Монгольская летопись XVII в. / Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 133.

и принимает врученную ему «обезвреженную» женщину (к чему, возможно, относятся и слова об «очищении от скверны»), но и усыновляет ребенка, родившегося после этой процедуры. Показательно, что при своем воцарении (1206) Чингис-хан в хвалебном слове сподвижникам говорит о Джэлмэ как о своем двойнике (в некотором смысле) и прощает ему какие-то «проступки»<sup>16</sup>: «Когда родился я – и ты родился; я рос – и ты рос вместе. Будь же ты свободен от взысканий за девять проступков!» (§ 211; воспроизводится и в летописи Лубсан Данзана, XVII в. [Алт. тоб., с. 150–151]); последняя формула, впрочем, используется в этом словословии не единственный раз, а упоминание «проступков Джэлмэ» вообще является частым в летописях.

## 3

Тема посягательства на некий золотой объект, являющийся собственностью владыки, присутствует и в другой монгольской легенде – об Аргасун-хурчи, который «опьянев от молочной водки, взял золотой хур <Чингис-хана> и ночевал где-то», за что был приговорен к смерти, но прощен после своей защитительной речи («Выпив водки, взял твой хотонский *хур*, / Не замышлял я дурного при этом!» [Алт. тоб., с. 204–205]) – прощен по причине «остроумия» этой речи (*qosing*, букв. ‘шутка’)<sup>17</sup>.

Суть произошедшего, а также характер центрального персонажа и природа особо охраняемого им золотого объекта не вполне ясны; остается непонятным, что именно этот человек на одну ночь присвоил и почему ему удалось избежать наказания. Его имя выглядит скорее как прозвище, подлежащее семантической расшифровке. Слово *хур/хуур* (омографически совпадающее с *хор* ‘колчан’) значит ‘смычковый инструмент’, соответственно, *хуурч*

<sup>16</sup> Согласно «Сокровенному сказанию монголов» (XIII в.). Здесь и далее цитаты из этого памятника (Сокр. сказ.) даются в переводе С.А. Козина.

<sup>17</sup> «Жизнь свою славно защитил ты, Аргасун мой, / Шуткой своей славно пошутил ты, хурчи мой!» (*aman-ıyan sayın-tu yaruγsan Arγas-un minı: qosıng-ıyan sayın-tu yaruγsan qorči minı geγü :*), см.: Altan Tobči: A brief history of the Mongols by bLo-bzan bstan'jin. With a critical introduction by A. Mostaert / Ed. by F.W. Cleaves. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952. P. 51–52; Vietze H.-P. Gendeng Lubsang. Altan Tobči: eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan'jin. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1992. S. 72–74.

(*qoqorči, xurчи*) – это ‘игрок на хуре, музыкант, скрипач’<sup>18</sup>. «Хотонский» (*qotong*), видимо, должно пониматься как ‘туркестанский’; ср., однако близкое по звучанию и написанию слово *xaman* (*qatun*) ‘ханша, государыня, княгиня, госпожа, супруга’. Кроме того, слово *арга*, с которым может ассоциироваться имя героя легенды, означает ‘способ, средство, приём; хитрость, трюк’<sup>19</sup>.

Историческая реальность самого персонажа – под большим вопросом, во всяком случае никакими другими контекстами она не подтверждается. Есть предположение, что имя Аргасун-хурчи возникло из слияния двух имен – Хоргосун (*Qorqosun*) и Хорчи (*Qorci*), упоминаемых «Сокровенным сказанием» в перечне «девятиности пяти нойонов-тысячников» (§ 202) [Михайлов 1969, с. 32]. Подобное слияние, вообще говоря, вполне представимо<sup>20</sup>, смущает только то, что в этом перечне они довольно далеко (на 15 позиций!) отстоят друг от друга – значит, если принять эту гипотезу, придется допустить существование в прошлом какой-то другой, не дошедшей до нас редакции данного списка (действительно, варьируемого в летописной традиции), где оба имени находились рядом, сближенные, скажем, в силу аллитерируемости своих инициалей; какие-либо другие основания для их объединения представить трудно.

Человек, названный Хоргосуном (собственно, ‘помёт скота’<sup>21</sup>; имя-оберег?), более нигде не упоминается, а вот Хорчи – лицо

<sup>18</sup> Но *хуурч эм* – это и ‘скрипачка’, и ‘женщина легкого поведения’.

<sup>19</sup> Ср. выражение *уран аргас-ийар* ‘искусными, мудрыми средствами’ (Ков., I, с. 152). Наконец, как философское понятие *арга* – это ‘производящая сила; деятельное мужское начало’.

<sup>20</sup> Так, скажем, в одного персонажа превращаются в русских заговорах святые Флор и Лавр: «батюшка Фрол-Лавёр, конский пастырь»; и далее – уже некий Фрёл-Орёл [Неклюдов 2008, с. 126] или святые Петр и Павел, в народной традиции выступающие как парные персонажи (см.: Белова О.В. Петр и Павел // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 22), а в марийском обряде ставшие божеством по имени Петр-Павлыч / Петр-Павел, то двоящемся, то объединяемым в одну персону: «Вот, в честь Петра-Павла подарок принесла, в позапрошлом году полотенце принесла. <...> У Петра-Павлыча жена есть, тоже семья есть, вот довольны будьте, я вам платок принесла, полотенце принесла, будьте довольны. <...> Петр-Павлычи, пожалуйста, добро делайте мне» (Ступак А.С. Итоги экспедиции к вятским марийцам летом 2010 г.: Доклад на семинаре «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», ЦТСФ РГГУ, 08.09.2010).

<sup>21</sup> *Аргал / qorǵal / qorǵol / qorǵosun* ‘скотский помёт, навоз’ (Haen. S. 67; Ков., I, с. 153. Т. 2, с. 968–969).

вполне действующее. «Сокровенное сказание» описывает его появление в стане Тэмуджина/Чингиса, его предсказание о грядущем величии вождя, сопровождаемое просьбой: после исполнения пророчества дать ему в жены тридцать первых красавиц из покоренных племен<sup>22</sup>; распоряжение об исполнении данной просьбы в упомянутом славословии Чингиса сподвижникам (где Хорчи удостоен отдельной тирады, § 207); наконец, его пленение хори-туматами, у которых он попытался отобрать в качестве добычи этих самых девушек, и последующее освобождение<sup>23</sup>. Хотя захват женщин побежденного народа, что имело важный смысл, в том числе символический, был вполне устоявшимся обычаем у монголов (§ 115, 117, 197, 266–267)<sup>24</sup>, подобная просьба для данного текста все-таки не вполне обычна – она характеризует именно Хорчи; показательно, что практически все подробности этого рассказа сохраняет и более поздняя историография (Алт. тоб., с. 98, 185–186).

По-видимому, начальной формой имени героя легенды об Аргасун-хурчи было именно *Хорчи* (причины его соединения

---

<sup>22</sup> «Небо с землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства. Пусть, говорит, возьмет в управление царство! Вот какое откровение явлено глазам моим! Чем же ты, Темучжин, порадуешь меня за откровение, когда станешь государем народа? <...> ты разреши мне по своей воле набирать первых красавиц в царстве да сделай меня мужем тридцати жен» (Сокр. сказ., § 121).

<sup>23</sup> «Пленение же Хорчи произошло при следующих обстоятельствах. Чингис-хан разрешил ему взять себе в жены тридцать самых красивых туматских девушек. Он и поехал за туматскими девушками. Тогда покорившиеся было перед тем туматы восстали и захватили нойона Хорчи в плен. Узнав о пленении Хорчи, Чингис-хан послал к туматам Худуху, как хорошего знатока лесных народов. Но и Худуха-беки был также схвачен. Замирив окончательно туматский народ, Дорбо отдал сотню туматов семейству Борохула в возмещение за смерть его. Хорчи набрал себе тридцать девиц...» (Сокр. сказ., § 241).

<sup>24</sup> «Ну, теперь мы взяли пенью за Оэлун, забрали у них жен. Взяли-таки мы свое!» – сказали меркиты и, спустившись с Бурхан-халдуна, тронулись по направлению к своим домам (§ 102). «Вторгнувшись через дымяк (как снег на голову) и сокрушив главные ворота (запоры, заставы), жен и детей до последнего полонили. Священные врата (запоры, заставы) у него прочь мы снесли, весь улус его дочиста (досуха) полонили» (§ 109). «Оставшихся после них жен и детей: миловидных (подходящих для лона) забрали в наложницы (поместили на лоно), а годных только в привратницы поделали привратницами» (§ 112).

с *Аргасун/Хоргосун* [?] остаются непроясненными). Однако едва ли имелся в виду исторический Хорчи, о котором речь шла выше, хотя его репутация как просителя и приобретателя гарема из тридцати пленниц могла повлиять и на складывающийся сюжет. При этом само слово *хорчи* (*qorci* / *qorcin* 'колчанonosец' – от *qor* 'колчан' (Наеп., S. 67)) относится к чрезвычайно активной лексике «Сокровенного сказания» (§ 145, 192, 224, 229, 260, 269), используя (как и последующей традицией) в качестве названия особого войскового подразделения стрелков-лучников [Mostaert 1934, no. 34; Sagaster 1976, S. 218, 220].

По-видимому, исходно речь шла о ханском «хранителе колчана», каким-то образом пренебрегшем своими обязанностями (оставившим порученное ему оружие без присмотра? поместившим его в ненадлежащее место?), что вызвало гнев владыки и смертный приговор виновному, после успешного оправдания, однако, отмененный<sup>25</sup>. Не исключено, что «статусный» эпитет колчана *золотой* (в силу его принадлежности Чингису и вообще государю [Неклюдов 1980, с. 65–94]) мог вызвать исходно непредумышленные интерпретации «проступка»: «очень похоже, что здесь подразумевается супружеская измена» [Михайлов 1969, с. 33]. Возможны и вторичные семантические ассоциации – именно они могли обусловить появление не до конца понятных иносказаний в оправдательных речах героя, «остроумие» которых тем не менее в полной мере оценивает Чингисхан, сменяющий гнев на милость.

Напомню, что стрела в своем символическом значении является универсальным знаком мужской сексуальности (эта символика активно используется в ритуальной и нарративной традициях [Урай-Кехальми 1974, с. 256–260; Stein 2002, SS. 902–903]), а колчан, да еще «золотой», в таком случае соотносится со стрелой примерно как ступа с пестом<sup>26</sup> – с аналогичными эротическими коннотациями. Тогда «золотой колчан» (скажем, не *qotong qori* 'туркестанский колчан', а *qatun qori*, что-то вроде «колчан-госпожа») встраивается в тот же ряд, что «золотое блюдо» и «золотой кувшин», значения же 'музыкант,

---

<sup>25</sup> Ср. центральную коллизию романа Вальтера Скотта «Талисман» (1825): рыцарю Кеннету поручено стеречь знамя, которое оказывается утраченным вследствие шутки королевы и заговора врагов, король Ричард приказывает казнить Кеннета, но после разоблачения истинных кознодеев прощает его.

<sup>26</sup> *Топорков А.Л.* Ступа и пест // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5. С. 188–190.

скрипач' (*хурчи*) и 'музыкальный инструмент' (*хур*)<sup>27</sup> придется считать следствием народно-этимологического переосмысления исходного словосочетания (уже в третьей фазе) – вероятно, вследствие сакрализации морин-хура на основе «шаманских» значений этого инструмента<sup>28</sup> и его сопряжения с личностью Чингиса (скорее всего, достаточно позднего) [Неклюдов 2019b, цв. фото № 4].

Остается добавить, что приведенные выше семантические реконструкции легенды об Аргасун-хурчи базируются на слишком большом количестве допущений, чтобы быть вполне надежными, однако наличие приведенных повествовательных соответствий и сама логика типологического анализа все же допускает их. Так, данная тема (женщиной владыки временно овладевает персонаж, который должен был ее оберегать, но избегает наказания, убедительно объяснив свой проступок) встречается еще и в следующем эпизоде «Сокровенного сказания» (§ 197):

1. После победы над меркитами хаас-меркитский Даир-Усун повез показать Чингис-хану свою дочь по имени Хулан-хатун.
2. Встречая на пути всякие препятствия от ратных людей и увидав случайно нойона баридайца Наяа, Даир-Усун сообщил ему, что везет показать свою дочь Чингис-хану. Тогда нойон Наяа и говорит ему: «Едем вместе и покажем твою дочь Чингис-хану». Задержал он их и продержал у себя три дня и три ночи. При этом задержку эту объяснял Даир-Усуну так: «Если ты поедешь как есть один, то в дороге, в такое-то смутное военное время, не только тебя самого в живых не оставят, но так же и с дочерью твоею может случиться недоброе».
3. Когда же, потом, Даир-Усун, вместе с Хулан-хатун и нойоном Наяа, прибыли к Чингис-хану, он в страшном гневе обратился прямо к Наяа и сказал: «Как ты смел задержать их? Тотчас же подвергнуть его самому строгому допросу и предать суду!»
4. Когда же его стали было допрашивать, Хулан-хатун говорит: «Наяа сказал нам, что состоит у Чингис-хана в больших нойонах.

<sup>27</sup> По-видимому, первое его упоминание – 1338 г., эпитафия Джи-гунтэю-даругачи: *öc̥i:ken mod-i quɣur eg̊ü:dkü* 'из малого дерева изготовленный хуур' (Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script 12<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> centuries. Introduction, transcription and bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo, G. Cecegdari. Taipei, Taiwan: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006. P. 23).

<sup>28</sup> [Неклюдов 2019b, с. 17, 192–194; Мелетинский, Неклюдов, Новик, 2010, с. 216–220].

А задерживал нас объясняя, что поедем, мол, показать свою дочь хагану вместе. Потому что на дороге, говорит, неспокойно. Попадись мы в руки не нойона Наяа, а к другим каким военным, не иначе, что вышло бы недоброе. Кто знает? Может быть, встреча с Наяа нас и спасла. Если бы теперь, государь, пока опрашивают Наяа-нойона, соизволил спросить ту часть тела, которая по небесному изволению от родителей прирождена...»

Наяа же на допросе показал: «Что говорил при хане, то и сейчас скажу: нет у меня другого лица против того, что было при хане! Когда попадают иноплеменные красавицы или добрых статей мерины, я всегда мыслю, что они хановские. Если есть что другое, кроме этого, в мыслях моих, то пусть умру я».

Чингис-хану понравились слова Хулан-хатуны. Ее освидетельствовали тотчас же, и все оказалось, как она говорила намеком. Очень пожаловал Чингис-хан Хулан-хатуну и полюбил ее. А так как и слова Наяа-нойона оказались справедливыми, то Чингис-хан милостиво сказал ему: «За правдивость твою я поручу тебе большое дело».

Как можно убедиться, здесь присутствуют все компоненты рассматриваемой нарративной модели:

1. Чингис-хану доставляют девушку (Хулан-хатун) из побежденного племени меркитов (в порядке выражения вассалитета).
2. Наяа-нойон, который вызывается охранять девушку, задерживает ее у себя на три дня.
3. Чингис-хан гневается и приказывает судить провинившегося.
4. С помощью защитительных речей, поддержанных Хулан-хатун, а также после «медицинского» освидетельствования девушки, доказавшего ее «нетронутость» и тем самым правоту Наяа-нойона, государь сменяет гнев на милость.

Таким образом, подобный сюжет был известен монгольской традиции по крайней мере уже в XIII в., а это может быть еще одним аргументом в пользу допустимости предложенной семантической реконструкции легенды об Аргасун-хурчи.

#### 4

Итак, мотив облизывание псом золотого блюда как метафора незаконной любовной связи вполне укоренен в монгольской традиции, но чужероден для традиции русской – здесь он явно является заимствованным, причем именно в составе определенного сказочного сюжета, за пределами которого, похоже, не встречается. Восприятие данного

мотива русским фольклором было, по-видимому, облегчено возможностью использования «золотого блюда» в некоторых сказочных контекстах, связанных со свадебной тематикой<sup>29</sup> – наглядный пример «встречного течения», по А.Н. Веселовскому [Топорков 1997, с. 355–370], создающего условия для культурного обмена.

Из сказанного, однако, не следует, что рассматриваемый текст (место записи которого, кстати, неизвестно) попал к русским непосредственно от монголов. Сам сюжет о чудесном мальчике, разгадывающем сны (AaTh 671 E\*), помимо фольклора русского, финского, литовского (что составляет довольно компактный регион), есть у грузин и курдов, в Индии и Бирме, а также у ряда тюркских народов (узбеков, казахов, башкир, татар) (AaThUth, I, p. 369 (lit. / var.); Аф., II, с. 423 (комм.)), у которых, вероятно, и следует искать источник русской сказки. Не исключено, наконец, что ее текст прошел лубочную обработку – об этом может свидетельствовать иностранное имя Асон (от *Иасон/Ясон* или, скорее, от *Асан/Хасан?*), устойчивость которого, видимо, поддерживалась неоднократно повторяющейся и широко варьируемой формулой «Едешь к Асону посудить сону» / «Будет у тебя Асон торговать твой сон» / «Ну-ка, Асон, рассуди мой сон» (Аф., III. С. 437; Аф. Завет., с. 437–438, 443).

А.Н. Афанасьев располагал по крайней мере еще двумя вариантами той же истории – один, остававшийся в рукописи, был затем опубликован в сборнике «заветных сказок» (Аф. Завет., № 134, с. 443–444; Аф., III. Прилож., № 38), на другой собиратель только ссылается в примечаниях (Аф. Завет., № 134, с. 443). «Рукописный» вариант более развернут и новеллизирован, чем рассказ из основного собрания, в нем присутствует двойная любовная интрига: мудрый мальчик, вырастая, становится «молодцом да красавцем» и любовником жены Асона, а у царевны благодаря расшифровке загадочного царского сна обнаруживают тайного любовника в женском платье, живущего в ее покоях под видом служанки.

Это хорошо известный новеллистический мотив – вспомним «Дон Жуан» Байрона и «Домик в Коломне» Пушкина. Одна из его старейших фиксаций – в сборнике индийской «обрамленной прозы» «Семьдесят рассказов попугая» (XII в.).

---

<sup>29</sup> «...как только что время выходить им от венца, а тут встречают их слуги и всякие люди и на золотом блюде подают спелые яблоки. Так они и стали свадьбу справлять...» (Аф., № 566). «Наступил день, в который Иван-богатырь должен был жениться; он поехал в карете, а лягушку понесли во дворец на золотом блюде» (Аф., № 570).

На другой день он <цирюльник> нарядил в женское платье своего приятеля, молодого ловкого человека, у которого еще не было усов, пришел с ним к раджпуту<sup>30</sup> и сказал: «Это моя жена. Я хочу поехать в деревню и, кроме вашего дома, мне нигде ее оставить. Ведь у вас в доме женщины должны находиться под охраной». Раджпут согласился: «Оставляй», – сказал он. Чандал<sup>31</sup> оставил здесь приятеля, сходил к женщинам и сказал: «Считайте эту женщину своей собственностью». Те узнали, кого привел чандал, и приняли приведенного с почетом. <Этот юноша> был днем женщиной, а ночью любовником и забавлялся с обеими женами раджпута по очереди<sup>32</sup>.

Наиболее известную сюжетную версию включает персоязычная редакция данного сборника – «Книга попугая» Нахшаби (1330). Речь идет о сказке «Почему смеялась рыба» (AaTh 875D; Березк., K27z9), послужившей источником многочисленных книжных и устных переработок в фольклоре народов Индии, Ближнего Востока (включая Малую Азию и Закавказье), Северного Кавказа и Башкирии (Березк., K27z9)<sup>33</sup>, в конечном счете, по-видимому – и ее русских вариантов из собрания Афанасьева.

«В этом городе есть хитрый мальчик, смысленный юноша; зовут его Ибн ал-Гайб (букв. ‘Сын Тайны’). Надо позвать его, ибо он прекрасно понимает язык рыб и может расспросить их самих, почему они смеялись и отчего хохотали». <...> «Ветер – вестник моря, – ответили рыбы, – он приносит вести обо всем, что случается на суше, и сообщает об этом рыбам, а рыбы уже передают вести морю. Уже несколько раз ветер прилетал издалека и говорил: “У царя сорок жен, и каждая из них держит в своей комнате юношу, одетого в женское платье. В те дни, когда царь не посещает их, они развлекаются с этими юношами...”» (ночь 25-я)<sup>34</sup>.

Надо заметить, что «Книга попугая» Нахшаби – не непосредственный перевод, сделанный с индийского оригинала, а перера-

<sup>30</sup> Человек из касты воинов-кшатриев в средневековой Индии.

<sup>31</sup> Представитель низшей касты «неприкасаемых».

<sup>32</sup> Шукасаптит: Семьдесят рассказов попугая <XII в.> / Пер. с санскр. М.А. Ширяева; Ред. и предисл. В.И. Кальянова. М: Изд-во вост. лит., 1960. № 62. С. 133–134. Несколько иная версия – в туркменском сборнике «Тюрки Тотынама» (Рассказы попугая / Пер. с туркм. В. Попова. Ашхабад: Туркм. гос. изд-во, 1963. С. 111–114 <ночь 23-я>).

<sup>33</sup> Ср.: Crossley-Holland K. Why the fish laughed and other tales. N.Y.: Oxford University Press, 2002.

<sup>34</sup> *Зийа ад-Дин Нахшаби*. Книга попугая (Тути-наме) / Пер. Е.Э. Бертельса. М.: ГРВЛ – Наука, 1979 (= 1982). С. 180–181.

ботка сочинения Имада ибн Мухаммада ан-Наари «Жемчужины бесед» (1313–1316)<sup>35</sup>, которое представляет собой исходную редакцию персоязычных «рассказов попугая», прямо опирающуюся на индийский прототип [Акимушкин 1985, с. 5–12; Акимушкин 1984, с. 4–21]<sup>36</sup> и уже включавшую сказку о «рыбьем смехе». Подобная версия в индийской словесности, действительно, существует<sup>37</sup>, причем рассматриваемый сюжет, возможно, попадает в число «Семидесяти рассказов попугая» со стороны, это косвенно подтверждается тем, что речь здесь идет о царе Бикрмакире (Бакрмагаре) и его жене Камджуй из другого цикла индийской обрамленной прозы – о царе Викрамадитье (Викрамарке<sup>38</sup>, Викраме) и царице Камакаликке [Warder 1992, pp. 178–179]. В соответствии со своими творческими установками, ан-Наари не только «одевает сборник в одежды персидского языка», но и «украшает его жемчугами уподоблений», удаляет «истории исключительно непристойные», добавив «самоцветы нравоучений и драгоценные камни наставлений» [Акимушкин 1984, с. 7]. Видимо, это обуславливает ту стилистическую вычурность и избыточность («конь речи был пущен в поле многословия и изложению была придана чрезмерная длина»), которую по заказу «одного вельможи» берется исправить Нахшаби, придавая сборнику «достойную форму и подобающий порядок»<sup>39</sup>, в результате чего первоисточник ан-Наари оказывается полностью вытесненным из традиции его литературным последователем.

Отметим, что у ан-Наари процесс разгадывания тайны «рыбьего смеха» имеет трехступенчатый характер: чудеснорожденный мальчик-провидец Машалла, которому тайна ведома изначально, в двух вставных рассказах (№ 41 и 42) пытается убедить Камджуй

<sup>35</sup> *Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужины бесед* (Джавахир ал-асмар). Пер. М.-Н.О. Османова; предисл. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1985.

<sup>36</sup> Хотя и точно не обозначенный: «Короче говоря, с этим намерением просматривал я книги индусов и вникал в их рассказы и истории. <...> Пока <наконец> после долгих поисков и исканий и бесчисленных розысков и хлопот нашел я книгу, чей зачин вызывал зависть у [всех] сборников рассказов, построена она была должным образом, содержала 72 истории, сочинили ее со слов попугая...» [Акимушкин 1984, с. 6].

<sup>37</sup> Ссылка на издание текста: Der Textus ornator der Śukasaptati / Kritisch hrsg. von R. Schmidt // Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21. Abt. 2. München: Verlag der K. Akademie, 1898. Nos. 5–17.

<sup>38</sup> Шукасаптити. С. 127.

<sup>39</sup> *Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая*. С. 18–19.

подавить свое любопытство, дабы потом не раскаться и не пожалеть, и только на третий раз предлагает радже раздеть всех женщин гарема, среди которых и обнаруживается замаскированный любовник. У Нахшаби же узнавание секрета царских жен включает четыре фазы, но совсем иного типа: 1) вездесущий ветер в качестве первоисточника<sup>40</sup>; 2) сообщает о гаремных развлечениях рыбам; 3) которые открывают тайну мальчику; 4) а он рассказывает о ней царю.

Эта коммуникационная цепочка содержит явно избыточные звенья. В принципе, «сын тайны» Ибн ал-Гайб (полностью соответствующий Машалле у ан-Наари), уже по своей природе способный разгадывать секреты (что следует из предшествующего повествования)<sup>41</sup>, не должен бы для их раскрытия прибегать к посредству рыб, однако здесь ему оставлена лишь роль чудесного толмача-полиглота, переводчика с рыбьего языка. С другой стороны, знанию о мировых тайнах, скрытому за многозначительным молчанием рыб, совершенно не обязательно иметь внешний источник информации (в данном случае в лице ветра) – они, как и прочие «вещие» представители природного мира (птицы, звери, рептилии, земноводные), владеют ею опять-таки по определению.

Напрашивается предположение, что указанная избыточность – результат объединения двух функционально идентичных мотивов: владение языком животных, которое дает доступ к знаниям, скрытым от других (Mot. M302.1; ср. B215 sq., B211), и мальчик-провидец (Mot. M301.20), который обладает пророческим даром в силу своего чудесного рождения (Mot. T550.2; ср. T510, T511.8)<sup>42</sup>. Соответственно, раскрытие секрета может происходить, с одной стороны, благодаря сообщениям мудрых животных, каковыми здесь оказываются говорящие рыбы, а с другой – через толкование смысла странного «явления природы», где «рыбий смех» выступает лишь как знак существования некой тайны (AaTh 875D; Mot. D1318.2.1), но не содержит прямой информации о ней. Работая над сборником, Нахшаби сохра-

---

<sup>40</sup> Ср.: «Ветер, ветер! Ты могуч, / Ты гоняешь стаи туч, / Ты волнуешь сине море, / Всюду веешь на просторе <...> / Аль откажешь мне в ответе?» (А.С. Пушкин. «Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях».)

<sup>41</sup> Именно таковы Машалла у ан-Наари и мальчик-прорицатель в русской версии (Аф. № 241).

<sup>42</sup> «Чудеснорожденному герою сказки не требуется проходить специальное испытание, чтобы обрести волшебные свойства, он уже обладает ими в силу своего происхождения» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001, с. 81–82].

нил многоступенчатость кульминационного события (по версии ан-Наари), но наполнил его этапы иным содержанием, используя для этого оба альтернативных мотива и убрав назидательные вставные рассказы. Заодно автор «логически» объяснил получение гадателем знания, у ан-Наари ничем не опосредованного и имеющего сугубо мистическое происхождение (что в большей мере соответствует «первичным» фольклорным моделям).

Вообще, оксюморонный мотив *говорящей рыбы* сам по себе нетривиален – чаще в роли животных-прорицателей выступают птицы (Mot. B215.1 sq.) и некоторые звери. То же касается мотива истолкования загадочного смеха (Mot. M304), тем более *рыбьего*, как и *вопросания рыбы* (используемого скорее в ироническом смысле; Mot. J1341.2). Не исключено, что в рассматриваемом случае у данного сюжетного звена (рыбы в роли хранительниц тайного знания) был какой-то более узкий источник, типа легенды или притчи, – со своей специфической трактовкой темы (вспомним, например, проповедь Антония Падуанского морским рыбам или сокрытие Буддой у змеев-нагов сутры Праджняпарамита, за обретением которой в их подводное царство спускается Нагарджуна).

## 5

О том, что русские варианты представляют собой, по-видимому, крайнее звено в цепи данной литературно-фольклорной традиции, говорит общность основной сюжетной линии этих текстов (чудесный мальчик, отданный чужим людям, спасается от гибели / преуспевает благодаря своей мудрости; разгадывает смысл странных знаков, указывающих на проступки царских жен / дочерей / на наличие любовника в женском платье). О том же свидетельствует и совпадение некоторых деталей – например, в рамках мотива *самая любимая из жен / дочерей* (которая оказывается самой грешной):

«У раджи было еще семьдесят три жены, но Камджуй он любил больше прочих» (*ан-Наари*. «Жемчужины бесед», № 40)

«Все три [дочери], – отвечает царь, – мне дороги, а больше всех люблю и жалую меньшую царевну: нет ее на свете дорожее» (Аф., III, № 38 [прил.] )

Замена «царских жен» на «царских дочерей» довольно устойчива в устных традициях (арабской, иранской, курдской, армянской, ингушской). Сложнее понять, каким образом таинственный

«рыбий смех» заменился на вещий сон о «золотых блюдах и лакающих из них псах». Выше было показано, что данный образ имеет точнейшее (и весьма органичное) монгольское соответствие, причем мотив «рыбьего смеха» / «рыбьих разговоров», напротив, едва ли характерен для монгольской традиции, и в этом плане подобная замена выглядела бы вполне вероятной. Однако никаких других следов «монгольской обработки» сюжета пока не обнаруживается; кроме того, рассказ о любовнике в женском платье вряд ли имел хорошие шансы прижиться у монголов – прежде всего из-за относительно слабо выраженных различий в покрое мужской и женской одежды.

Итак, оба мотива – «загадочный сон» (в сказке из собрания Афанасьева) и «загадочный рыбий смех» (в «Рассказах попугая» и их устных редакциях) – изофункциональны, хотя и не относятся к одной семантической группе. При сюжетном варьировании сказки они оказываются в отношениях своего рода дополнительности, контекстуальной синонимии: и то, и другое требует расшифровки, в итоге приводящей к разоблачению секретов женской половины царского дворца.

Варирует в трех записях русской версии<sup>43</sup> и само содержание сна.

| Вар. 1                                                                                                                                                                         | Вар. 2                                                                                                                                                                                                                         | Вар. 3                                                                                                                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Месяца через два, через три приснился тамошнему королю такой сон: будто <u>есть у него во дворце три золотые блюда, прибежали псы и зачали из тех блюд лакать</u> (Аф. № 241). | Прошло с год времени, приснился царю этой земли такой сон: будто <u>стоит в его палатах драгоценная золотая чарка, а в той чарке один край выломился</u> (Аф. Завет., № 134 [с. 443–444]; Аф., III, с. 436–437 [Прил., № 38]). | Был у царя <u>заповедный колодец</u> , и приснился ему сон: будто <u>из этого самого колодца стал кобель лакать</u> (Аф. Завет., № 134 [с. 443, из примеч.]). |

Компонентный состав этих вариантов можно записать следующим образом:

|   | Вар. 1               | Вар. 2                    | Вар. 3                     |
|---|----------------------|---------------------------|----------------------------|
| a | три золотых блюда    | драгоценная золотая чарка | заповедный колодец         |
| b | лакающие из блюд псы | выломившийся край чарки   | лакающий из колодца кобель |

<sup>43</sup> Из «основного» собрания Афанасьева, из рукописи (= из «заветных сказок»), из примечаний к тексту.

Тождественными в своих горизонтальных рядах или чрезвычайно близкими по содержанию являются компоненты:

– «три золотых блюда» и «драгоценная золотая чарка» (1a  $\equiv$  2a),

– «лакающие (из этих блюд) псы» и «лакающий (из этого колодца) кобель» (1b  $\equiv$  3b).

В то же время компоненты «заповедный колодец» (3a) и «выломившийся край золотой чарки» (2b) можно считать лишь изофункциональными другим компонентам тех же рядов, поскольку они являются таковыми только в порядке уже упоминавшейся контекстуальной синонимии.

«Заповедный колодец» равнозначен «трем золотым блюдам» и «драгоценной золотой чарке» исключительно на сюжетном уровне, а их общую семантику можно описать так: имеется некий высокоценный объект (~ сосуд, емкость), оберегаемый от посягательств, нарушающих его чистоту и целостность, что вполне соответствует теме: есть девушка/женщина, охраняемая от посторонних эротических/матримониальных посягательств. Цель подобного «оберегания» либо прямо вычитывается из текста, либо реконструируется в ходе сравнительного анализа. Более того, вся символика «царского сна» отсылает именно к данной теме, являясь его подлинным значением.

Исходя из этого, образ «выломившегося края золотой чарки» имеет вполне уверенное и однозначное толкование<sup>44</sup>, идентичное символическому толкованию пса, лакающего из золотого блюда (~ заповедного колодца<sup>45</sup>) – и то

<sup>44</sup> См. в русском свадебном фольклоре: «Какъ у чарочки у серебряныя / Золотой у ней вѣнчекъ» (Кир. I, № 203 (5), 344 [с. 66, 111, 2-я паг.]), *венёц, венюк* – головной убор девушки, невесты (СНРГ, IV, 111, 114); «По меду, мѣду по пѣточному / Плавала чарочка серебряная: / Кто эту чарочку переняль? / Переняль, переняль князь государь...» (Кир. I, № 169 (34) [с. 60, 2-я паг.]); ср.: «И ты в прозрачной юбочке, / Юна, бела, / Дрожишь, как будто рюмочка. / На краешке стола» (Андрей Вознесенский. «Свадьба», 1959). Или в былинах – соперничество богатырей «за серебряну чарочку позолочену, подарёнья была короля ляховиньского», «Ты зачем <...> ростоптал же ты чарочку мою серебряну / А серебряну чарочку позолочену?» [Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М.: Наука, 1974. с. 143 (Лит. памятники)].

<sup>45</sup> Об «эротической формуле», включающей данный или аналогичный образ, см. у М.К. Азадовского (Русская сказка: Избранные мастера:

и другое в равной мере указывают на нарушение «цельности» и «чистоты» объекта, причем во вполне определенном смысле; кстати, в варианте из «заветных сказок» этот смысл сообщается, так сказать, открытым текстом<sup>46</sup>.

Скорее всего, исходным в этой группе вариантов надо считать именно первый (Аф. № 241), по-видимому, наиболее близкий к своему гипотетическому инокультурному (книжному?) источнику, как показывают приведенные сравнения. В таком случае варианты 2 и 3 представляют собой два способа «редактирования» традицией чужеродного образа, который, вероятно, ощущается как недостаточно соответствующий образному строю национального фольклора.

В варианте 2 «трех золотым блюдам», из которых лакают прибежавшие псы, соответствует «драгоценная золотая чарка», у которой «один край выломился». Изменения формы «золотой посуды» (блюдо à чарка), как и количественного показателя (3 à 1), суть признаки, в данном случае нерелевантные, и ими стоит пренебречь, но вот замена «лакающего пса» (н а р у ш е н и е «ч и с т о т ы» / о с к в е р н е н и е о б ъ е к т а) на «выломившийся край» (н а р у ш е н и е е г о ц е л о с т н о с т и) составляет доминанту варьирования. Она же, в свою очередь, коррелирует с противоположением «женщины» («жены») и «девицы» («невесты»), посягательство на которых может описываться именно этими метафорами; последнее вполне подтверждается разобранный выше монгольской параллелью (легенда о Джэлмэ и Бортэ), где Чингис прямо называет произошедшее «осквернением».

В варианте 3 «трех золотым блюдам» (из которых лакают псы) соответствует «заповедный колодец» (из которого лакает кобель), т. е. в отличие от варианта 2 полностью изменен сам объект (золотое блюдо à заповедный колодец), но сохранены форма

---

В 2 т. / Ред. и коммент. М.К. Азадовского. [М.; Л.]: Academia, 1932. Т. 1. С. 213, примеч.): «богатырка жалуется на своего оскорбителя: “молодец был, квас-воду пил, да не покрыл”; “испил – колодец не покрыл”, – “невежа приезжал, да в моем колодце своего коня напоил”; “квас пил, да квасницу не накрыл”; “мою квашню раскрыл, не покрыл, две полущки на смех положил”; своеобразная, но в том же плане формула у Чупрова: “кака ле собака наблевала и не охитила”» (цитата приведена без ссылок на источники). Благодарю С.В. Алпатова за подсказанные фольклорные параллели в примеч. 42 и 43.

<sup>46</sup> «Царь глянул, а у мамки промеж ног пребольшущий *нетых* сидит! “В ту самую ночь, ваше величество, как приснилось вам, что из золотой драгоценной чарки край выпал – эта мамка вашей дочери целку проломала”» (Аф. Завет., с. 444).

«посягательства» («лакать») и его агент («пес / кобель»); все это – опять-таки за вычетом нерелевантного изменения количественного показателя (3 à 1). Отсюда следует, что в данном случае «точками устойчивости» при варьировании мотива могут быть разные составляющие его структуры: сам оберегаемый объект (вар. 2) и посягающий на него претендент (вар. 3).

## 6

Проделанный анализ позволяет систематизировать мотивы и их структурные элементы следующим образом.

1. Минимальные смыслоразличительные (но не смыслообразующие) композиты и дифференциальные признаки сюжетных элементов («семы» повествовательной грамматики), выявляемые при сопоставлении значимых фрагментов текста и на фабульном уровне далее не членимые. Сюда относятся: *блюдо, чарка, колодец, рыба, сон, пес, смех; золотой, заповедный, оскверненный, сломанный; вещий, мудрый* и т. д. Следует подчеркнуть: речь идет не просто о словах с их базовой языковой семантикой, а о компонентах «вторичной» моделирующей системы, потенциальные значения которых (в том числе совпадающие с общезыковыми) определяются контекстами соответствующих «культурных сообщений», скажем, *золотой* (как высокоценный), *заповедный* (как нетронутый, скрытый от посторонних, оберегаемый), *мудрый* (как способный разгадывать смысл предзнаменований, обладатель знания о случившемся и происходящем).

2. «Простые» мотивы. Их можно рассматривать как совокупность сем, которые благодаря устанавливаемым между ними связям обретают не только второй семантический (в том числе символический) план, но и смыслообразующие функции, структурируя мотив в качестве своего рода «нарративной семантемы». Это золотое блюдо, золотая чарка, заповедный колодец; лакающий пес, оскверненное блюдо / оскверненный колодец, сломанная чарка; рыбий смех, тайный язык животных <рыб>, всезнающий ветер; любовник в женском платье ит.д.

3. «Сложные» мотивы, имеющие бинарную или тернарную структуру, элементы которой дисперсно распределены в сказочном тексте. Это, как было сказано, *вещий / нерассказанный сон* (AaTh 671 E\*, 725; Mot. M306, M312.2 sq.), *язык животных / птичий язык* (AaTh 517, 670, 672, 672D\*, 673, 781; Mot. B215.1, D217; M302.1; M312.0.2), *загадочный*

рыбий смех и его разгадка (AaTh 875D; Березк., K27z9); выигрыш / победа слабого (AaTh 480C\*, 565, 613, 735A, 930, 1535; СУС –813A\*\*; Березк., K27nn, K88) и т. д.

Как мы могли убедиться, семантическое поле «сложного» мотива может доминировать в повествовании, но не конгруэнтно целому тексту, не покрывает весь сюжет, содержащий также и другие мотивы, «сложные» и «простые» (граница между которыми, впрочем, бывает достаточно условной). При этом заметим: структура «сложного» мотива, включающего инициальную, медиальную (иногда), финальную части, сама по себе имеет «микросюжетный» характер и при синтагматическом разворачивании темы способна становиться полноценным сюжетом.

Структура мотива адекватно описывается как фрейм, слоты которого, определяемые своими однородными (фасетными) значениями, подлежат заполнению «семами» (в «простых» мотивах, но не только в них) и «семантемами» (в мотивах «сложных»).

Наконец, сами «программы», по которым устанавливаются логические отношения между компонентами мотива, также целесообразно рассматривать как слоты для особого, «процедурного» (а не «материального») заполнения. Сюда относятся, в частности, отношения д и з ъ ю н к ц и и (*качество врожденное*  $\sqsubset$  *обретаемое*, *нарушение цельности*  $\sqsubset$  *чистоты*), т р ю к о в о й и н в е р с и и (*эротический травестизм: любовник в женском платье*), п р а в о м е р н о г о п е р е х о д а (*доминирование в соперничестве сильного*  $\rightarrow$  *слабого*) или л о г и ч е с к о г о с л е д о в а н и я (*оберегание*  $\models$  *посягательство*, *опасность*  $\models$  *обезвреживание*, *проступок*  $\models$  *оправдание / наказание*) – с той оговоркой, что во всех случаях речь идет об особом рода «нарративной логике», где такая последовательность является практически неизбежной [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001, с. 25–27].

Установление контекстуальной синонимии элементов мотива при его варьировании осуществимо только при наличии в линейке потенциальных замещений определенных семантических предписаний и ограничений – именно такую линейку уместно назвать «слотом», наполнение которого диктуется тематическими параметрами, которые эксплицированы в названии данного слота. Так, например, слоты фрейма «Укрощение опасной невесты» (AaTh 519, ср. 516) и их заполнение должны выглядеть следующим образом:

– О п а с н а я ж е н щ и н а (= опасность, исходящая от женщины) – с заполнениями: *женщина «исконно опасная»* (*богатырка* [AaTh 519, Mot. T173.1]; *Vagina dentata* [Березк., F9A, F9B, F9C; AaTh 1686A\*]), *опасная вследствие своей «чужести»*, *«отчуждения»*, *«осквернения»*.

– Сексуальный дублер (*дружка-укротитель, друг, побратим, слуга, страж-любовник* и т. д.).

На основании проделанного анализа можно предложить описание слотов, которые составляют общую «фреймовую» структуру мотивов, обычно формулируемых как «Вещий сон царя» (AaTh 671 E\*) и «Почему смеялись рыбы» (AaTh 875D)<sup>47</sup>.

– Сосуд (~ ёмкость), цельность и чистота которого строго оберегаются – с заполнениями: *золотое блюдо, золотая чарка, заповедный колодец*, а также реконструируемый <*золотой колчан*> и, возможно, *золотой кувшин*, причем все эти заполнения объединены общим символическим смыслом.

– Женщина, охраняемая от посягательств – с заполнениями: *дочь/дочери, жена/жены*.

– Самая любимая из нескольких женщин оказывается самой виновной – с заполнениями: *одна из трех дочерей, одна из многих жен*.

– Условия раскрытия тайного знания – с заполнением: *мантические способности персонажа-мудреца, знание звериного языка, наличие у животных пророческого дара*.

– Сигнал неблагополучия – с заполнениями: *вещий сон, рыбий смех*.

– Вещий сон – с заполнениями: *сон о золотых блюдах / заповедном колодце и лакающих псах; о сломанной золотой чарке*.

– Смеющиеся рыбы / рыба – с заполнениями: *рыбы диковинные (с человеческими головами)<sup>48</sup>, только что выловленные, мертвые, вяленые* (Mot. D1318.2, D1318.2.1).

– Тайный любовник – с заполнением: *любовник в женском платье*.

– Гадатель, разгадывающий таинственные знаки – с заполнениями: *мудрый мальчик (~ юноша), мудрая девушка* (AaTh 875D), <*лжегадатель*>.

Тогда фрейм мотива «Вещий сон царя» будет включать слоты:

Женщина, охраняемая от посягательств (*дочь/дочери*).

Сигнал неблагополучия (*вещий сон*).

Сосуд (~ ёмкость), цельность и чистота которого строго оберегаются (*золотое блюдо, золотая чарка, заповедный колодец*).

<sup>47</sup> Семантемы, приведенные в квадратных скобках, включены в соответствующие ряды с некоторой долей условности.

<sup>48</sup> «Какой-то рыбак принес в дар ему несколько диковин с рыбьим телом и человеческой головой» (*Имад ибн Мухаммад ан-Наари*. Жемчужины бесед. № 40).

Условия раскрытия тайного знания (*мантические способности персонажа-мудреца*).

Гадатель, разгадывающий таинственные знаки (*мудрый мальчик / юноша, <лжегадатель>*).

Самая любимая из нескольких женщин оказывается самой виновной (*одна из трех дочерей*).

Тайный любовник (*любовник в женском платье*).

Соответственно, структура фрейма «Почему смеялись рыбы» можно описать следующим образом:

Женщина, охраняемая от посягательств (*жена / жены*).

Сигнал неблагополучия: смеющиеся рыбы (*диковинные – с человеческими головами, только что выловленные, мертвые, вяленые*).

Условия раскрытия тайного знания (*мантические способности персонажа-мудреца, знание звериного языка, наличие у животных профетического дара*).

Гадатель, разгадывающий таинственные знаки (*мудрый мальчик / юноша, мудрая девушка*), <лжегадатель>.

Самая любимая из нескольких женщин оказывается самой виновной (*одна из многих жен*).

Тайный любовник (*любовник в женском платье*).

Сравнение этих фреймов можно представить в виде таблицы.

| №<br>п/п | Название фрейма<br>Название слотов         | «ВЕЩЕЙ СОН<br>ЦАРЯ»                                 | «ПОЧЕМУ<br>СМЕЯЛИСЬ<br>РЫБЫ»                                                                                    |
|----------|--------------------------------------------|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|          |                                            | Заполнение слотов                                   |                                                                                                                 |
| 1.       | Женщина,<br>охраняемая от<br>посягательств | дочь/дочери                                         | жена/жены                                                                                                       |
| 2.       | Сигнал<br>неблагополучия                   | вещий сон                                           | смеющиеся рыбы<br>(диковинные –<br>с человеческими<br>головами, только<br>что выловленные,<br>мертвые, вяленые) |
| 3.       | Условия раскрытия<br>тайного знания        | мантические<br>способности<br>персонажа-<br>мудреца | знание звериного<br>(рыбьего) языка,<br>наличие у животных<br>(рыб) профетического<br>дара                      |

|    |                                                                 |                                                          |                                                                                |
|----|-----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| 4. | Гадатель,<br>разгадывающий<br>тайны                             | <i>мудрый<br/>мальчик/юноша,<br/>&lt;лжегадатель&gt;</i> | <i>мудрый мальчик/<br/>юноша, мудрая<br/>девушка),<br/>&lt;лжегадатель&gt;</i> |
| 5. | Самая любимая<br>из нескольких<br>оказывается самой<br>виновной | <i>одна из трех<br/>дочерей</i>                          | <i>одна из многих жен</i>                                                      |
| 6. | Тайный любовник                                                 | <i>любовник в<br/>женском платье</i>                     | <i>любовник в женском<br/>платье</i>                                           |

Отсюда следует, что оба мотива имеют общую структурную формулу, причем полное совпадение наблюдается лишь в слоте 6. Заполнения слотов 1, 2, 5 различаются альтернативно, в то время как заполнения слотов 3 и 4 можно считать скорее эквивалентными – за единственным исключением: наличие *мудрой девушки* (реже *мудрого юноши*) может оказаться связанным с другим событийным рядом (AaTh 875D), хотя и с той же «рамкой» (от *смеющихся рыб до любовника в женском платье*)<sup>49</sup>.

Обратим внимание: слот сигнал неблагоприятия заполняется «нарративными семантемами» (по существу, «простыми» мотивами) *вещий сон, рыбий смех*, которые, таким образом, в данном фрейме описываются как отдельные слоты, хотя и сами подлежат фреймированию. Тем самым мотив (преимущественно «сложный») может иметь гипотактическую структуру (мотив, вложенный в мотив, «матрешка»), что в свою очередь позволяет описать один из типов межмотивных связей как «иерархический».

Другой тип межмотивных связей – «сетевой»: одни и те же *семы* заполняют слоты разных мотивов, связывая эти мотивы «семантическими каналами». Так, например, в составе других мотивов *колодец* окажется каналом, ведущим в подземный мир, *сон* – состоянием инобытия, *пес* – животным-помощником или превращенным женихом, *рыба* – помощником или мифологическим «земледержцем», а *попорченная чарка* – «использованной посудой», по которой определяется появление «чужого» [Неклюдов, Новик 2010; Неклюдов 2016] и т. д.

<sup>49</sup> Во дворце смеется (вяленая) рыба (Mot. D1318.2.1) и царь под страхом смерти приказывает своему министру выяснить причину и тот (или его сын) отправляется в путешествие, встречает мудрую девушку, которая разгадывает загадочные слова и поступки (Mot. H586) и отвечает на поставленный вопрос (H561.1.1.1): рыба смеялась, потому что в гареме был мужчина в женской одежде.

Это имеет далеко идущие последствия для установления отношений между сюжетными группами, различным образом соотносимыми между собой, для описания текстовой манифестации мотивов и их дистрибуции в традиции, вообще – для работы генеративных механизмов текстопорождения.

В заключение – несколько слов о сюжете и мотиве. Исходя из всего сказанного выше, я склонен мотивом считать «монадную» семантическую модель, заключающую в себе параметры последующего текстопорождения, а сюжетом – синтагматическое разворачивание определенной темы, которая может быть эксплицирована как одним «сложным» мотивом, так и комбинацией мотивов – «простых» и «сложных».

### Сокращения

- Аф. – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. М.: Наука, 1985–1986.
- Аф. Завет. – Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым, 1857–1862 / Изд. подгот. О.Б. Алексеева, В.И. Еремина, Е.А. Костюхин, Л.В. Бессмертных. М.: Ладомир, 1997. (Русская потаенная литература)
- Алт. тоб. – *Лубсан Данзан*. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введение, коммент. и прил. Н.П. Шастиной. М.: Наука, 1973. (ППВ, 10)
- Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>
- Кир. – Песни обрядовые // Песни, собранные П.В. Киреевским: Новая серия. Вып. 1–2. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1911–1929.
- Ков. – Монгольско-русско-французский словарь / Сост. О. Ковалевский. Т. 1–3. Казань: Тип. Казанского ун-та, 1844–1849.
- СНРГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–49. М.; Л., СПб.: Наука, 1965–2016.
- Сокр. сказ. – *Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Monggol Nuruča Tobčiyān*. Юань Чоа би ши: Монгольский обыденный изборник. Т. 1: Введение в изучение памятника: Переводы, тексты, глоссарии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941.
- AaTh – The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC, no. 3) / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981. (Folklore Fellows Communications, no. 184)

- AaThUth – The types of international folktales. A classification and bibliography / Based on the system of A. Aarne and S. Thompson by H.-J. Uther. Part 1–3. Helsinki, 2004. (Folklore Fellows Communications, vol. 133, no. 284–286)
- BP – *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmaerchen der Brüder Grimm. Bd. 1–5. Leipzig, 1913–1931.
- Haen. – *Haenisch E.* Wörterbuch zu Manghol-un Niuča Tobčaan (Yüan-ch'ao pi-shi). Geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1939.
- Mot – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

### Литература

- Акимушкин 1984 – *Акимушкин О.Ф.* «Тути-Наме» и предшественник Нахшаби (к вопросу об индо-иранских культурных связях) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник, 1976–1977. М.: Наука, 1984. С. 4–21.
- Акимушкин 1985 – *Акимушкин О.Ф.* Забытые «Рассказы попугая» // *Имад ибн Мухаммад ан-Наари.* Жемчужины бесед (Джавахир ал-асмар) / Пер. М.-Н.О. Османова; предисл. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1985. С. 5–12.
- Жирмунский 1979 – *Жирмунский В.М.* Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад / Сост. М.П. Алексеев, Ю.Д. Левин, Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1979. С. 18–45.
- Жирмунский 2004 – *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблема сравнительного изучения эпоса // Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б.С. Долгин, С.Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004. С. 234–250.
- Козлова 2000 – *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. 261 с.
- Мелетинский 2004 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 460 с.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. 239 с. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика)

- Мелетинский, Неклюдов, Новик, 2010 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. 288 с. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика)
- Михайлов 1969 – *Михайлов Г.И.* Литературное наследство монголов. М.: Наука, 1969. 175 с.
- Неклюдов 1980 – *Неклюдов С.Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*. 1980. Т. 24. Zesz. 1. S. 65–94.
- Неклюдов 2008 – *Неклюдов С.Ю.* Понять и осмыслить: к проблеме «ослышек» и лексических искажений в устной традиции // *Человек как слово: Сб. в честь Вардана Айрапетяна*. М.: Языки славянской культуры, 2008. С. 123–132.
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Человек в чужом доме // *Свое среди чужого, чужое среди своего* [Сб. статей] / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М.: Форум, 2016. С. 235–258.
- Неклюдов 2019а – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Неклюдов 2019б – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
- Неклюдов, Новик, 2010 – *Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Невидимый и нежеланный гость // *Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. статей к юбилею Вяч.Вс. Иванова* / Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 393–408.
- Пропп 1969 – *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока)
- Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 384 с.
- Соколов 1923 – *Соколов Б.М.* Эпические сказания о женитьбе князя Владимира (Германо-русские отношения в области эпоса) // *Ученые записки Государственного Саратовского ун-та им. Н.Г. Чернышевского*. Саратов, 1923. Т. 1. Вып. 3. С. 69–122.
- Топорков 1997 – *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М.: Индрик, 1997. 455 с.
- Урай-Кехальми 1974 – *Урай-Кехальми К.* Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах // *Исследования по восточной филологии: К семидесятилетию профессора Г.Д. Санжеева*. М.: Наука, 1974. С. 256–260.
- Цендина 1999 – *Цендина А.Д.* Легенды о происхождении племенного союза *табунаггов* в монгольских летописях // *Altaica III: Сборник статей и материалов* / Сост. Е.В. Бойкова, Д.Д. Васильев; отв. ред. В.М. Алпатов. М: Ин-т востоковедения РАН. М., 1999. С. 139–151.
- Цендина 2006 – *Цендина А.Д.* ...И страна зовется Тибетом. М.: Восточная литература, 2006. 304 с.

- Ярхо 1931 – *Ярхо Б.И.* Сказание о Сигурде и Нифлунгах на скандинавском Севере // *Сара о Волсунгах* / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л.: Academia, 1931. С. 17–91.
- Bawden 1961 – *Bawden C.R.* The supernatural element in sickness and death according to Mongol tradition (Part 1) // *Asia Major. New Series.* 1961. Vol. 8. P. 215–257.
- Burkhardt 1990 – *Burkhardt D.* Heldenjungfrau // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1990. Bd. 6. S. 745–753.
- Crawley 1927 – *Crawley A.E.* The Mystic rose. A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage. Vol. 2. London: Methuen, 1927. 375 p.
- Löwis-of-Menar 1923 – *Löwis-of-Menar A.* Die Brunhildsage in Russland. Leipzig: Mayer & Müller, 1923. 110 S.
- Mostaert 1934 – *Mostaert A.* Ordosica, II. Le noms de clan chez les Mongols Ordos // *Bulletin of the Catholic University of Peking.* 1934. No. 9. P. 21–54.
- Sagaster 1976 – Die Weisse Geschichte (*Čayan teüke*). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den beiden Ordnungen. Religion und Staat in Tibet und der Mongolei / Hrsg., übers. und komment. von K. Sagaster. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. (Asiatische Forschungen, Bd. 41)
- Schmidt-Bleibtreu 1988 – *Schmidt-Bleibtreu H.-F.W.* Jus primae noctis im Widerstreit der Meinungen. Bonn: Röhrscheid, 1988. 397 S.
- Schmitt 2002 – *Schmitt A.* Prophezeiung künftiger Hoheit // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2002. Bd. 10. S. 1413–1419.
- Sorlin 1993 – *Sorlin E.* Ius primae noctis // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; N.Y. Walter de Gruyter, 1993. Bd. 7. S. 370–373.
- Stein 2002 – *Stein H.J.* Pfeil und Bogen // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; N.Y. Walter de Gruyter, 2002. Bd. 10. S. 828–906.
- Warder 1992 – *Warder A.K.* Indian Kāvya literature. Vol. 6: The art of storytelling. Dehli: Motilal Banarsidass Publ., 1992. P. 178–179.
- Wettlaufer 1999 – *Wettlaufer J.* Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Frankfurt a/M.: Campus Verlag, 1999. 430 S. (Historische Studien, Bd. 27)

## References

- Akimushkin, O.F. (1984), “ ‘Tuti-Name’ and precursor Nakhshabi (on the question of Indo-Iranian cultural links), in *Pis'mennye pamyatniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniya. Ezhegodnik, 1976–1977* [Written monuments of the East. Historical and philological studies, yearbook, 1976–1977], Nauka, Moscow, USSR, pp. 4–21.
- Akimushkin, O.F. (1985), “Forgotten ‘Parrot tales’”, in Imad ibn Mukhammad an-Naari, *Zhemchuzhiny besed (Dzhavakhir al-asmar)* [Pearls of conversations (Javahir al-asmar)], Nauka, Moscow, USSR, pp. 5–12.
- Bawden, C.R. (1961), “The supernatural element in sickness and death according to Mongol tradition (Part 1)”, *Asia Major. New Series*, vol. 8, pp. 215–257.
- Burkhart, D. (1990), “Heldenjungfrau”, in *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin*, vol. 6, Walter de Gruyter, New York, USA, pp. 745–753.
- Crawley, A.E. (1927), *The Mystic rose. A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage*, vol. 2, Methuen, London, UK.
- Kozlova, N.K. (2000), *Vostochnoslavjanskije bylichki o zmee i zmeyakh: Mificheskii lyubovnik: Ukazatel' syuzhetov i teksty* [East Slavic believe narratives about a serpent and snakes. The mythical lover. Index of plots and texts], Izdatel'stvo OmGPU, Omsk, Russia.
- Löwis-of-Ménar, A. (1923), *Die Brunhildsage in Russland*, Mayer & Müller, Leipzig, Germany.
- Meletinskii, E.M. (2004), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Meletinskii, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal, D.M. (2001), “Problems of structural description of a fairy tale”, in *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of a fairy tale], RGGU, Moscow, Russia. (*Traditsiya – tekst – fol'klor: tipologiya i semiotika*)
- Meletinski, E.M., Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (2010), *Istoricheskaya poetika fol'klora: ot arkhaiki k klassike* [Historical poetics of folklore. From archaic to classic], RGGU, Moscow, Russia.
- Mikhailov, G.I. (1969), *Literaturnoe nasledstvo mongolov* [The literary legacy of the Mongols], Nauka, Moscow, USSR.
- Mostaert, A. (1934), “Ordosica, II. Le noms de clan chez les Mongols Ordos”, *Bulletin of the Catholic University of Peking*, no. 9, pp. 21–54.
- Neklyudov, S.Yu. (1980), “Notes on the mythological and folklore-epic symbolism of the Mongolian peoples. The symbolism of gold”, *Etnografia Polska*, vol. 24, no. 1, pp. 65–94.

- Neklyudov, S.Yu. (2008), "To understand and comprehend. To the problem of 'mishears' and lexical distortions in the oral tradition", in *Chelovek kak slovo: Sbornik v chest' Vardana Airapetyana* [Man as a word. Collection in honor of Vardan Airapetyan], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2016), "A man in a strange house", in Zhigarina, E.E. and Naumova, Yu.N. (eds.), *Svoe sredi chuzhogo, chuzhoe sredi svoego* [One's own among a stranger, a stranger among one's own], Forum, Moscow, Russia, pp. 235–258.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyĭ landshaft Mongolii: mif i obryad* [Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual], Indrik, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyĭ landshaft Mongolii: epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. Book and oral epic], Indrik, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (2010), "Invisible and unwanted guest", in Nikolaeva, T.M. (ed.), *Issledovaniya po lingvistike i semiotike: Sbornik statei k yubileyu Vyach.Vs. Ivanova* [Studies in linguistics and semiotics. Collection of articles for the anniversary of V.V. Ivanov], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia, pp. 393–408.
- Propp, V.Ya. (1969), *Morfologiya skazki* [Morphology of folktale], Nauka, Moscow, USSR. (*Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka*)
- Propp, V.Ya. (1986), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical roots of the fairy tale], Izdatel'stvo LGU, Leningrad, USSR.
- Sagaster, K. (1976), "Die Weisse Geschichte (Čayan teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den beiden Ordnungen. Religion und Staat", in Sagaster, K. (Hrsg.), *Tibet und der Mongolei*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany. (*Asiatische Forschungen series, Bd. 41*)
- Schmidt-Bleibtreu, H.-F.W. (1988), *Jus primae noctis im Widerstreit der Meinungen*, Röhrscheid, Bonn, Germany.
- Schmitt, A. (2002), "Prophezeiung künftiger Hoheit", in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin*, vol. 10, Walter de Gruyter, New York, USA, pp. 1413–1419.
- Sokolov, B.M. (1923), "Epic tales about the marriage of Prince Vladimir (German-Russian relations in the field of epic)", in *Uchenye zapiski Gosudarstvennogo Saratovskogo universiteta im. N.G. Chernyshevskogo* [Scientific Notes of the N.G. Chernyshevsky State University of Saratov], vol. 1, no. 3, pp. 69–122.
- Sorlin, E. (1993), "Ius primae noctis", in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin*, vol. 7, Walter de Gruyter, New York, USA, pp. 370–373

- Stein, H.J. (2002), "Pfeil und Bogen", in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin*, Bd. 10, Walter de Gruyter, New York, USA, pp. 828–906.
- Toporkov, A.L. (1997), *Teoriya mifa v russkoi filologicheskoi nauke XIX veka* [The myth theory in the Russian philological science of the 19<sup>th</sup> century], Indrik, Moscow, Russia.
- Toporkov, A.L. (2012), "Mortar and pestle", in Tolstoi, N.I. (ed.) *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheski slovar' v pyati tomakh*. [Slavic antiquities. Etnolingvistic dictionary in 5 volumes], Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, vol. V, pp. 188–190.
- Tsundina, A.D. (1999), "Legends about the origin of the tribal union of the Tabunangs in the Mongolian chronicles", in Alpatov, V.M. (ed.), *Altaica III: Sbornik statei i materialov* [Altaica III. Collection of articles and materials], Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 139–151.
- Tsundina, A.D. (2006), *...I strana zovetsya Tibetom* [...And the country is called Tibet], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Urai-Kekhal'mi, K. (1974), "Some folklore data on the role of the bow and arrow in wedding ceremonies", in *Issledovaniya po vostochnoi filologii: K semidesyatiletiyu professora G.D. Sanzheeva* [Studies in Oriental philology. To the 70th anniversary of professor G.D. Sanzheev], Nauka, Moscow, USSR, pp. 256–260.
- Warder, A.K. (1992), *Indian Kāvya Literature, vol. 6: The art of storytelling*, Motilal Banarsidass Publ., Dehli, India, pp. 178–179.
- Wettlaufer, J. (1999), *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, Germany. (*Historische Studien*, Bd. 27)
- Yarkho, B.I. (1931), "The legend of Sigurd and the Niflungs in the Scandinavian North", in Yarkho, B.I. (comp.), *Saga o Volsungakh* [The saga of the Volsungs], Academia, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 17–91.
- Zhirumskii, V.M. (1979), "Literary relations of East and West as a problem of comparative literary studies", in Alekseev, M.P., Levin, Yu.D. and Putilov, B.N. (comp.), *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i Zapad* [Comparative literary studies. East and West], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 18–45.
- Zhirumskii, V.M. (2004), "Epic art of Slavic peoples and the problem of comparative study of the Epic", in Dolgin, B.S. and Neklyudov, S.Yu. (comp.), *Fol'klor Zapada i Vostoka: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folklore of the West and the East. Comparative historical essays.], OGI, Moscow, Russia, pp. 234–250.

*Информация об авторе*

*Сергей Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 84; *sergey.nekludov@gmail.com*

*Information about the author*

*Sergei Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Russian Presidential Academy for National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 84, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *sergey.nekludov@gmail.com*

«Хватать ильинское мясо»:  
от ритуальной действительности  
к мотиву преданий

Людмила С. Лобанова

*Коми научный центр Уральского отделения РАН,  
Сыктывкар, Россия, sergejluda@mail.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается особое ритуальное поведение – хватание мяса, которое составляло неотъемлемую часть обряда жертвоприношения животных на Ильин день с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми до 1930-х гг., а также определяется роль мотива «хватание мяса» в современной устной локальной традиции. На основе анализа этнографических материалов было выявлено, что хватание мяса являлось своеобразным ритуалом летних обетных праздников с принесением в жертву животных не только в с. Ношуль, но и в отдельных местностях карел и северных русских. Рассмотрение его в ряду других необычных способов раздачи жертвенного мяса, таких как разбрасывание с крыши здания и выдача через церковную ограду, позволяет сопоставить ритуальное поведение с драками и кулачными боями сельских престольных праздников. Хватание мяса добавляет ритуалу принесения в жертву животного «необычности», «казуса», благодаря чему сведения о жертвоприношении сохраняются в устной традиции. Анализ содержания и формы устных рассказов, записанных в ходе фольклорно-этнографической экспедиции в 2006 г., позволяет автору сделать вывод о том, в коллективной памяти сохраняется не рассказ о жертвоприношении на Ильин день, а устойчивое выражение – «хватать ильинское мясо», которое становится сюжетообразующим мотивом преданий об Ильине дне. Языковая форма выражения обеспечивает взаимосвязь с Ильиным днем и приводит к ежегодной актуализации, что создает условия для сохранения и трансляции мотива в локальной устной традиции.

**Ключевые слова:** обряд жертвоприношения животных, обетная религиозная практика, хватание мяса, летний календарный праздник, коми традиция, устный рассказ.

**Для цитирования:** Лобанова Л.С. «Хватать ильинское мясо»: от ритуальной действительности к мотиву преданий // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 49–68. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-49-68

## “Grab Il’insky meat”. From ritual reality to the legend motif

Lyudmila S. Lobanova

*Komi Scientific Center, Uralic Branch, Russian Academy of Sciences”,  
Syktyvkar, Russia, sergejluda@mail.ru*

*Abstract.* The article considers a special ritual behavior – grabbing meat, which was an integral part of the animal sacrifice rite on Elijah’s Day of the village Noshul of Priluzsky district of the Komi Republic until the 1930s, and also determines the role of the “grabbing meat” motif in the modern oral local tradition. Based on an analysis of ethnographic materials, it was revealed that grabbing meat was a kind of ritual element of summer vow holidays with the sacrifice of animals not only in the village Noshul, but also in certain areas of Karelians and Northern Russians. Considering it in a number of other unusual ways of distributing sacrificial meat, such as throwing it from the roof of a building and issuing it through a church fence, makes it possible to compare ritual behavior with fights and fist battles of rural patronal holidays. Grabbing meat adds to the ritual of sacrificing an animal “strangeness”, “casus”, so that information about the sacrifice is preserved in oral tradition. The analysis of the content and form of oral stories recorded during the folklore and ethnographic expedition in 2006 allows the author to conclude that the collective memory retains not the story of the sacrifice on Elijah’s Day, but a fixed expression – “grab Elijah’s Day meat”, which becomes the plot-forming motif of narratives about Elijah’s Day. The language form of expression provides a relationship with Elijah’s Day and leads to annual updating, which creates the conditions for the motif preservation and translation in the local oral tradition.

*Keywords:* rite of sacrifice of animals, vow practice, grabbing meat, summer calendar holiday, Komi tradition, oral story

*For citation:* Lobanova, L.S. (2023), “ ‘Grab Il’insky meat’. From ritual reality to the legend motif”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 49–68, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-49-68

В 2006 г. во время фольклорно-этнографической экспедиции в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми исследователи заметили, что в ответ на вопрос о традициях Ильина дня следовал рассказ о хватании ильинского мяса (НА КомиНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719). Данный факт спровоцировал исследование, цель которого проанализировать этнографический факт «хватания ильинского мяса» и его место в структуре обряда жертвоприношений животных, а также определить роль мотива «хватания мяса» в устной традиции с. Ношуль.

Следует отметить, что анализ опубликованных сведений и архивных материалов об обряде жертвоприношения животных в коми традиции конца XVIII – начала XX в.<sup>1</sup>, а также исследований указанного обряда в традициях коми-пермяков [Голева 2022], карел [Конкка 1988] и северных русских [Шаповалова 1973; Мороз 2013; Адоньева 2020] позволяет изучать ритуал в рамках обета, согласно которому принесение в жертву животного может рассматриваться и как благодарность святому за оказанную помощь (т. е. в некотором роде ответная реплика, завершение начатого диалога со святым), и как способ поддержания отношений, продления договора между общиной и сакральными покровителями, выражение почтения. В целом обряд жертвоприношения животного признается вернакулярной<sup>2</sup> религиозной практикой, сформировавшейся в православной сельской общине на основе системы традиционного хозяйства, народного мировоззрения и христианского вероучения.

### *Ритуал хватания мяса в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми*

Первые сведения об общественном жертвоприношении животного в с. Ношуль относятся к середине XIX в. и содержатся в работах учителя Вятской гимназии Михаила Сидоровича Косарева (1804–1871): это очерк «Ильин день в селе Ношульском»<sup>3</sup> и раздел «Народное веселье» рукописи «Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда»<sup>4</sup>. Очерк представляет собой последовательное описание увиденного и услышанного автором в с. Ношуль 20 июля 1858 г. на праздновании Ильина дня. С точки зрения подачи этнографического материала (отражение структуры и содержания праздника) данный текст может считаться полным, детальным описанием праздника с воссозданием всех составляющих эпизодов. Согласно очерку, празднованию Ильина дня

---

<sup>1</sup> Лобанова Л.С. Жертвоприношение животных как элемент религиозной обрядности православной сельской общины коми XVIII – первой трети XX в. (в печати).

<sup>2</sup> Мы придерживаемся определения Л. Примариано, приведенного в работе А.А. Панченко [Панченко 2004, с. 70].

<sup>3</sup> Косарев М.[С]. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. № 65. 24 марта.

<sup>4</sup> ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Анализу указанных работ, а также исследованию структуры и семантики обряда жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль посвящена отдельная статья [Лобанова 2016].

предшествует подготовительный этап: уборка жилых помещений, соблюдение поста, подготовка и надевание праздничных нарядов и украшений. Затем следует основная часть празднества. На Ильин день утром жители с. Ношуль и окрестных деревень собираются у церкви, куда по личному обету приводят бычков. Каждый прихожанин ставит свечку перед иконой пророка Илии, все участвуют в литургии в честь праздника, после чего женщины и дети остаются на молебен, а в это время мужчины недалеко от церкви, в овраге близ реки, закалывают жертвуемых бычков и разделяют на части (тазобедренная часть, почки и язык – священнику, лопатки – дьякону и причту, кожу и жир продают в пользу церковной казны, остальные части и внутренности варят на берегу реки в котлах). Кульминацией ритуала жертвоприношения является момент, когда сваренное и разделенное на части мясо складывают в корыта, приносят к церкви и, после прочтения молитвы священником и окропления святой водой, собравшиеся, до того стоявшие в благоговейном молчании, с шумом и криком бросаются на корыта с мясом, стараясь ухватить себе кусок. В завершение празднества священнослужители обходят дома жителей «со святым крестом и молитвою»<sup>5</sup>. В данном случае описание соответствует общественному обетному празднику<sup>6</sup> с принесением в жертву животного по индивидуальному обету и отличается от подобных ритуалов особым поведением – хватанием кусков жертвенного мяса.

Описание кульминации обряда в указанных текстах М.С. Косарева имеет некоторые различия. В литературном очерке представлен взгляд участника и очевидца события (как это было):

Сваривши этот остаток, приносят мясо к церкви и, разделивши на несколько частей, складывают эти части в нарочно приготовленные корыта... Вдруг около церкви сделался шум. Вскоре народ стал выходить из церкви. Вышли и мы. Смотрим, вокруг шести корыт собралось несколько крестьян. Все стоят в благоговейном молчании. Приходит священник с дьяконом и причтом, читает над корытами молитву. Но едва только он успел окропить их св[ятою] водою, как все предстоящие пермяки бросаются с криком: *ар, ар!* на корыта, толкают друг друга; всякий старается схватить кусок побольше.

---

<sup>5</sup> Косарев М. Ильин день в селе Ношульском...

<sup>6</sup> Данных о том, что Ильин день в Ношульском приходе был престольным или часовенным праздником, нет. В 1814 г. в Ношуде была освящена Стефановская церковь. В 1890 г. церковь, по причине ветхости и маловместительности, была перестроена, в ней стало три престола: во имя св. первомученика архидиакона Стефана; во имя вмц. Параскевы и во имя Казанской иконы Божией Матери.

При этом пермяки замечают, что чем больше бывает шума и крика, тем лучше<sup>7</sup>.

В этнографическом очерке это же содержание изложено научным стилем и отличается деперсонализацией (как это обычно бывает):

Сваривши, приносят мясо к церкви и там складывают в нарочно приготовленные корыта. Как только Священник прочитает над ними приличную молитву и окропит Св<ятой> водою, все Пермяки бросятся с криком: «ар, ар!», на корыта, толкают друг друга: всякой старается схватить кусок по больше. При этом Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем значит более благословенна принесенная жертва<sup>8</sup>.

Стоит обратить внимание на междометие, включенное в оба варианта текста, которое использовано для передачи звуков, издаваемых людьми при хватании кусков жертвенного мяса. Заметим, что такое звукоподражательное выражение не встречается ни в русском, ни в коми языке. В тексте оно усиливает эффект резкой смены поведения прихожан, придавая им нечеловеческие, животные черты. По поводу происхождения этого междометия можем предположить, что автором таким образом передано довольно распространенное коми изобразительное выражение «вур-вар», имеющее значение «быстро, одним махом, со звуком хруста костей» и используемое чаще в семантическом поле «разодрать в клочья», «съесть вместе с костями», «разгромить», «разрушить», «раздавить». Кроме того, приведенное междометие, возможно, является авторской интерпретацией лексемы *арзыны*, имеющей значение 'громко кричать'. В русском языке есть близкое по значению и форме слово «ор».

Приведенные интерпретации носителей традиции по поводу хватания мяса: «Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем лучше» / «...тем более благословенна принесенная жертва»<sup>9</sup> – не отражают его семантики и являются, скорее всего, импровизациями в ответ на просьбу автора-наблюдателя прокомментировать необычное поведение участников ритуала. Ценность этих высказываний заключается в том, что они «возникают в рамках традиционного мышления» [Мороз 2004] и «в этом смысле мифологическая семантика, содержащаяся в подобной рефлексии,

<sup>7</sup> Косарев М. Ильин день в селе Ношульском...

<sup>8</sup> ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 42–42 об.

<sup>9</sup> Там же.

вполне аутентична и репрезентативна» [Неклюдов 2011]. Соответственно, высказывания носителей традиции могут быть интерпретированы следующим образом: ритуальное действие «хватание мяса» является частью обряда жертвоприношения, общая цель обряда – передача обещанной жертвы богу – может быть достигнута только при условии точного повторения установленных традицией действий. Таким образом, мы можем говорить о традиционности такого ритуального поведения во время жертвоприношения в с. Ношуль, исключая случайное стечение обстоятельств.

### *Дополнительные источники по хватанию мяса в коми традиции*

Само по себе хватание кусков жертвенного мяса с криком и шумом в литературном очерке представлено автором как необычное и неожиданное поведение участников обряда, а в этнографическом – указывается, что это особенность обряда жертвоприношения ношульских пермяков, которой нет у зырян Усть-Сысольского уезда и Орловских пермяков. Источником сведений о жертвоприношениях зырян Усть-Сысольского уезда, если судить по содержанию, является статья П. Сорокина<sup>10</sup>. В ней, как и в большинстве описаний обряда жертвоприношения, подчеркивается соблюдение тишины при совместной трапезе и бережное отношение как к мясу, так и остаткам пищи, которую обычно закапывают, чтобы не досталась собакам, или используют в магических целях (например, обглоданную кость закапывают в хлеву, чтобы скот лучше водился)<sup>11</sup>. Во всем корпусе текстов описаний обряда жертвоприношения животных, относящихся к коми традиции, хватание мяса встретилось два раза.

<sup>10</sup> Сорокин П. Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341.

<sup>11</sup> См., например: Лепехин И.И. Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина, академика и медицины доктора, вольного экономического в С<анкт>-П<етербурге> друзей природы испытателей в Берлине гессенгомебургского патриотического общества члена по разным провинциям Российского государства в 1771 г. СПб.: Императорская академия наук, 1814. Т. 3. С. 236–237; Попов К.А. Зыряне и зырянский край // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии / Под ред. Н.А. Попова. М.: Тип. С.П. Архипова, 1874. Т. 13. Вып. 2. С. 47–48; Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб., 1897. С. 129–130; Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вологодские губернские ведомости: Неофиц. часть. 1859. № 37. С. 328.

В первом случае – в рукописном тексте Георгия Попова «Описание жертвоприношения в честь Илии Пророка, что бывает в 20 д<ень> июля». Представленный в этой рукописи обряд по основному сценарию совпадает с ношульским и тоже завершается хватанием мяса:

А потом, после всех принадлежностей к закланию и варению, замечательно то, что всякий старается, как священный кусок мяса получить и скушать с семейством; для этого народ хватает оное из посудыны, в которую положено, а <нрзб.> при сем обряд бывает множество народу: то соответственно народу бывает ужасный шум, крик, нередко драки между ребятишками. Этим кончается зрелище <...><sup>12</sup>

Автор, описывая обряд «родного прихода», не указывает населенный пункт, и, несмотря на многие совпадения, нельзя утверждать, что в данном случае представлен обряд с. Ношуль. Отметим, что для автора жертвоприношение является обычным явлением, и вслед за этим «хватание мяса» как часть ритуала обосновывается естественными условиями обряда – скопление большого количества людей и желание каждого ухватить священный кусок.

Похожая мотивировка «хватания мяса» встречается и в другом описании обряда, которое, предположительно, составлено на основе нескольких источников, представляющих разные варианты ритуала жертвоприношения. Сопоставив рукопись с текстом М.С. Косарева, мы выявили следующие совпадения: дата проведения обряда – Ильин день, жертвенное животное – бык, отведенная доля для церковной казны – «кожа и сало», завершение обряда хватанием жертвенного мяса, но в рукописи описание этой части ритуала заметно отличается от текста М.С. Косарева:

Таким образом, эта церемония продолжается до самого возвращения в церковь, где в трапезе на лавках поставляются полные корыта вареной говядины, которую, по благословлению священником, народ принимает в свое распоряжение, т. е. кто сколько может тут же поедает. Довольно смешно бывает при этом случае смотреть на усердие при хватании кусков жертвенного мяса, когда от <нрзб.> и от многолюдства по необходимости нарушается всякой порядок<sup>13</sup>. Шум, крик, давка, летящие куски говядины, корыта, поднятые над головой – всё это обыкновенно при этом случае. По выходе из церкви

<sup>12</sup> ОР РНБ. QXVII. № 231. Л. 11–11 об.

<sup>13</sup> Предложение *Одни(?) держа во рту кусок говядины, рукою стараются достать и отведать, некоторые <нрзб> прославив чествуемого таким образом святого перечеркнуто.*

бывает раздача щей нищим и бедным, кои с бураками и другими посудами давно у котлов дожидаются подаiania<sup>14</sup>.

В силу того что обряд представлен как «обычай зырян» без привязки к конкретной местности и у нас нет возможности его локализовать, мы не можем утверждать, что в приведенных выше текстах описан ношульский обряд.

Кроме того, сведения о хватании мяса зафиксированы в интерпретации коллективного прозвища жителей с. Слудка Прилузского р-на «слудяне – мосольники»: так, одна собеседница объясняла происхождение прозвища тем, «они около церкви ели отваренное мясо – мосол в день хватания мослов» (ОАП 1931), а во втором – «мосол хватали в Спасов день»:

Слудяне – мосольники, мосол хватали на Спасов день, у нас тоже вот там хватали, когда церковь была, а в Слудке старинная, ох и крепкая церковь была, о-о, кирпичная, вековая. <А что они хватали?> Мосол, мясо, на Спасов день, в жертву приносят. <...> В Спасов день, вот там хватают мясо, кто, ой, как проворны некоторые, выжмут и пройдут, сменяя друг друга, там и это делали, наш отец рассказывал: «О, господи, но и некоторые хватают!» – говорит. <В Слудке?> Да, здесь в Слудке, позже и здесь церковь стала у нас, только жить негде было попу, квартир нет, и он приходил. <...> овец, овец резали, и мясо опять же люди сами из дому несли на мослы, потом там отварят, и жертва это называлась (ЮАС 1922).

### *Географический ареал распространения ритуала хватания мяса*

В публикации 2016 г., посвященной исследованию данной темы, мы пришли к выводу о микролокальности «хватания мяса», характерного только для ношульского варианта обряда принесения в жертву животного [Лобанова 2016]. Однако в последующий период были обнаружены новые сведения<sup>15</sup>.

У сямозерских карел в с. Шапнаволоке в первое воскресенье после Успенья, которое называется День баранов, к часовне свя-

<sup>14</sup> ОР РНБ. FХVІІ–111. Л. 36.

<sup>15</sup> Описание жертвоприношения с «хватанием мяса» выделены в публикации А.Н. Розова. См.: Розов А.Н. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898–1918): Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 33. СПб., 2008. С. 376–377.

того Власия приводили баранов, «чтобы святой Власий смотрел бы и заботился об их скоте»; баранов резали около часовни, чтобы «вся кровь вылилась на стену часовни», печень и легкие варили в отдельном котле, заносили в часовню в специальном лотке, и прихожане расхватывали сваренное мясо руками, а отварное мясо ели у часовни<sup>16</sup>.

В дер. Таржепол Ладвинской волости Петрозаводского уезда на храмовый праздник Ильин день крестьяне приводили к церкви скот, как жертву св. пророку Илии, часть скота продавали, остальной закалывали около церкви, варили в котлах, сваренное мясо складывали в ушат и после освящения священнослужителем крестьяне его расхватывали<sup>17</sup>.

Появление ушата с мясом производило магическое действие на народ: тишины вмиг словно и не бывало, толпа начинала волноваться все более и более и наконец, как бы побуждаемая кем-то, с неудержимой силою бросалась к ушатy с целью захватить в нем кусочек мяса, производя при этом шум, крик и суматоху, которые продолжаютcя до тех пор, пока все не побывают у заветного ушата и в нем не останется ни кусочка мяса. <...> Обычай этот тем более предосудителен, что с ним неразрывно связывается ещё и нарушающее святость праздника безчинное хватание прихожанами сваренного мяса, отчего этот обычай часто попросту назывался «хватание мяса»<sup>18</sup>.

В другой публикации этот обычай назван «хватовщиной» и объясняется тем, что «каждому желательно получить хоть кусочек (держась той мысли, что если я достану мяса, то мой скот будет цел от зверя) и поэтому всякий старается про себя»<sup>19</sup>.

В дер. Ильинский остров Мошинского прихода Каргопольского уезда к церкви в честь святого Илии пророка 20 июля в Ильин

---

<sup>16</sup> Конкка А.П. Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 371–373. Материал записан в 1936 г. от Ефима Попова, 1891 г. р., хранится в Фольклорном архиве Финского литературного общества в Хельсинки.

<sup>17</sup> Красновский К. Из Олонецкой епархии (оригинальное празднование дня св. пророка Илии) // Церковный вестник: часть неофициальная. 1878. № 32. С. 4–5.

<sup>18</sup> Пидьмозерский В. Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) // Олонецкие епархиальные ведомости. 1902. № 17. С. 580–583.

<sup>19</sup> Пономарев А.Я. Ладвинский приход (Корреспонденция Олон. Губ. вед.) // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 83. С. 840.

день жители прихода приводили коров, телят, овец – скот, который «завичали» в жертву пророку Илие, после литургии часть скота продавали, а мясо одного быка «варили в котлах, “хватали” и ели. Весь интерес этого обычая, думается, заключался в самом “хватании” мяса, потому что каждый получал порцию не тихо и чинно, как бы следовало, а именно все – вокруг бросались и “хватали” прямо из котлов голыми руками, кто сколько мог, производя при этом шум, беспорядок и давку, а иногда и драку»<sup>20</sup>.

Таким образом, приведенные описания жертвоприношений не раскрывают вопросы происхождения и семантики «хватания мяса»<sup>21</sup>, но расширяют ареал его распространения, на основании чего мы можем утверждать, что данное ритуальное поведение было характерно для летних обетных праздников с принесением в жертву животных в отдельных местностях карел, северных русских<sup>22</sup> и коми. В публикациях наблюдается противоречивость восприятия обряда: для крестьян – это старинный, необходимый, важный, «угодный Илие пророку» обычай; для авторов – «полужыческий» обычай, нарушающий «святость праздника», подлежащий искоренению. Если ритуал принесения в жертву животного вполне укладывается в систему народного православия как форма обетной религиозной практики, то «хватание мяса» противопоставляется церковному поведению – тишине, смирению, молитве, и в то же время может быть сопоставлено с сельскими престольными праздниками, для которых характерны драки и кулачные бои.

### *Ритуальные формы раздачи жертвенного мяса*

Ряд необычных способов раздачи жертвенного мяса может быть продолжен за счет следующих примеров. Один из вариантов зафиксирован в с. Межадор Сысольского р-на Республики Коми, где прихожане ловили шапками разбрасываемое с крыши амбара жертвенное мясо в Успение Пресвятой Богородицы (15 августа ст. ст.)<sup>23</sup>. Подобный способ раздачи жертвенного мяса обнаружи-

---

<sup>20</sup> П. Мошинский приход Каргопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости. 1907. № 3. С. 75–79.

<sup>21</sup> Интересно отметить, что в двух севернорусских вариантах ритуальное «хватание мяса» соседствует с «легендой о явлении оленя».

<sup>22</sup> В современном административном делении это Каргопольский и Няндомский районы Архангельской области.

<sup>23</sup> Конаков Н.Д. Успение лун / Успение Пресвятой Богородицы // Мифология коми. М., 1999. С. 370. Автор не указывает источник приведенных сведений, предположительно, из личных полевых материалов.

вается и в одном из описаний обряда жертвоприношения, приведенном в статье Г.Г. Шаповаловой: после распределения мяса по кусочкам «выборный крестьянин сыплет в подставленные шапки и платки – “на жадные души”» [Шаповалова 1973, с. 210]. Автор отмечает, что описание составлено учителем Ф. Ивановым<sup>24</sup>, но не указывает, к какому месту относится, предполагаем, что к севернорусскому региону.

Еще один вариант раздачи сваренного жертвенного мяса – через ограду церкви<sup>25</sup> – был частью ритуала жертвоприношения животных на Прокопьев день в с. Позтыкерос Корткеросского р-на Республики Коми:

[Было такое, что с иконами ходили?] Это на Прокопьев день ходили, обходили и поскотину, и вокруг полей обходили, хоругви были в церкви, их возьмут и обходили поля и поскотину. С утра отпоют в церкви и потом обходят. <...> Из церкви выйдут и обойдут, где-то кресты, деревянные кресты установлены, там, около крестов, останавливаются ненадолго. В Прокопьев день молятся. Отдают, кто-то из крестьян, когда скот заболел или что-то, обещают молить на Прокопьев день. Потом и отдают телят или корову, это зарежут и с раннего утра отварят, там есть ручей, в верховьях ручья. <...> В верховьях ручья зарежут корову или телят и отварят, потом вернутся с обхода полей и мясо всем людям раздадут, вокруг церкви была ограда, с железной решеткой, и вокруг этой решетки люди вставляли, и через прорезы решетки раздавали куски мяса. <Через решетку?> Но люди снаружи, а изнутри <раздают> (ГЕИ 1912).

Подобные варианты подчеркивают локальное своеобразие обряда принесения в жертву животных и добавляют событию «необычности», «казуса», и благодаря этому сведения о жертвоприношении сохраняются в коллективной памяти и транслируются в устной традиции. Рассмотрим роль мотива «хвата́ния мяса» в рассказах о жертвоприношении на Ильин день в локальной традиции с. Ношуль.

---

Кроме того, мотив фиксируется в воспоминаниях старожилов, которые были записаны А.В. Меньшиной в 2009 г. от Ширавой А.И., 1922 г. р., и в 2011 г. от Раевской А.П., 1923 г. р. (Личный архив А.В. Меньшиной.)

<sup>24</sup> Авторская ссылка: Архив Академии наук. Ф. 104. № 424. Л. 15 об. – 17 об.

<sup>25</sup> Заметим, что церковь была единственным отгороженным пространством на территории сельских поселений Коми края до первой половины XX в., личные дворы не имели изгороди, кроме того, само поселение было отгорожено по периметру.

*Мотив «хватания ильинского мяса»  
в устной локальной традиции с. Ношуль*

В 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной систем обряд жертвоприношения на Ильин день из явления традиционной культуры перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. Один из устных текстов о жертвоприношении был записан в 1961 г. и представляет собой рассказ-воспоминание о событии прошлого локального сообщества.

Раньше Ильино мясо ели 20 июля. Было это дело до Октябрьской революции. У кого было случится несчастье в семье или что-то подобное, они, крестьяне, обещают дать богу ильинское мясо – быков. 20 июля, когда в церкви закончится служба, спускаются к Лузе ильинское мясо хватать. Там, оказывается, сварили церковные служители мясо в котлах, в больших котлах пудов на десять, два-три котла. И вот туда подходят все, кто желает, всем раздают Ильино мясо, вареное мясо. Но часто бывает и так, что раздают долго и ожидающие начинают мясо с котлов хватать, кому какой кусок достанется, сколько достанется, два-три-четыре и т. д. Это было сделано для того, что как будто мясо дают богу, но фактически большая часть идет попу, дяку, псаломщику, трапезникам, а народу перепадает кое-какое, и так расхватывали. Так народ давал богу мясо. Это называется хватанием ильина мяса (ТАК 1899).

Основное содержание рассказа строится вокруг высказывания «поедание/хватание Ильинского мяса», соответственно, сценарий обряда передается опосредованно цели сообщения – рассказать о хватании ильинского мяса, поэтому многие детали обряда жертвоприношения упускаются. Несмотря на то что в тексте выражена ритуальная мотивировка обряда – «у кого случится несчастье в семье или что-то подобное, они, крестьяне, обещают дать богу ильинское мясо – быков», рассказчик предлагает свои интерпретации. Согласно его мнению, жертвоприношение – всего лишь способ обмана простых людей священнослужителями, что безусловно является идеологической установкой того времени, а хватание мяса, над которым рассказчик ранее, может быть, и не задумывался, истолковывается на основе жизненных реалий – «раздают долго, и ожидающие начинают мясо с котлов хватать». Кроме того, на текстологическом уровне обнаруживается скрытая антитеза – священнослужителям отдают хорошие куски мяса, а прихожане расхватывают остатки. В целом жертвоприношение признается рассказчиком как необычное явление, происходившее в старину

на Ильин день, нарушение нормы, благодаря чему сведения об обряде сохраняются в устной традиции.

Предполагаем, что рассказы-воспоминания о жертвоприношении на Ильин день в ношульской локальной традиции бытовали в большом количестве. Календарная приуроченность обеспечивала ежегодную актуализацию в связи с Ильиным днем, что, в свою очередь, создало условия для сохранения и трансляции сюжета жертвоприношения в локальной фольклорной традиции с. Ношуль Прилузского р-на, которая была зафиксирована в 2006 г.<sup>26</sup>

Из всего корпуса записанного фольклорно-этнографического материала было выделено 22 фрагмента интервью, в которых реализуются сведения о принесении в жертву животного на Ильин день в с. Ношуль. Несмотря на различия в содержании и объеме зафиксированных текстов, между ними наблюдаются существенные общие моменты. Тексты имеют устную природу происхождения, это уже не воспоминания об обряде, а пересказы воспоминаний. Подтверждается это высказываниями информантов: *«раньше говорили», «рассказывали», а также более конкретными вариантами: «моя мама мне рассказывала, ее словами говорю, маминной речью» (МЛА 1932), «наша мама рассказывала» (ИНИ 1939), «слышал, но сам это не видел, только мама рассказывала» (ШПП 1931), «это <старший> брат Миша мне рассказывал, я это ещё <уже> не видела», «не праздновали, а вспоминали» (ГУН 1926), «где это было, я это своими глазами не видел никогда, где закалывали, как закалывали, но говорили» (ИИП 1931); «Я не успела, я тогда малая была и не ходила, а большой стала, и не стало ничего» (ВПВ 1922).* Данные высказывания, кроме того что указывают на условия бытования текстов, могут рассматриваться как ссылка на источник информации, упоминание которого придает сообщаемым сведениям достоверность, а также показывают статус рассказчика по отношению к описываемым событиям и могут считаться способом выражения коллективного прошлого. Все это является признаками предания [Липатова 2019; Штырков 2012].

В этих текстах не пересказывается о событии прошлого – ритуале жертвоприношения на Ильин день, а подтверждается факт, что раньше в с. Ношуль на Ильин день хватали мясо / резали бычка, поэтому ни один из текстов не содержит сведений по обряду в полном объеме.

<Про Ильин день что рассказывали?> Ильин день он в августе, Ильин день. Тогда на Ильин день в старину варили быка, мясо варили, или в Петров день, не помню. Говорят, Ильино мясо хватать. Ильино мясо

<sup>26</sup> Анализ этих текстов посвящена отдельная статья [Лобанова 2023].

хватать, значит, тогда быка ели. Значит, в старину, без колхозов ещё, и кто выращивает, он обществу дает быка. На базу приведут <букв. поднимут>, там заколют, котёл притащат, там и варят мясо, и там и едят (ВАП 1928).

В основном текстуализируются отдельные моменты ритуала, которые содержательно связаны с устойчивым повествовательным мотивом – закланием животного и/или хватанием ильиноного мяса:

<А Ильин день помните?> Ильин день он осенью. Раньше на Ильин день около церкви Ильино мясо раздавали. Специально бычков растят, и потом накануне закалывают. К церкви приносят <букв. поднимают>, кусками нарубают, и набрасываются, кто успеет, тот и схватит Ильино мясо. Ильиным мясом и называли (ПЕП 1920).

Анализ текстов позволяет говорить о том, что в данной локальной традиции «хватать Ильино мясо» в языковом плане является устойчивым выражением, и это подтверждается следующими примерами из интервью: *«раньше говорили, что сегодня, мол, надо идти хватать ильино мясо, на Ильин день. <...> Отцы наши говорили, пойдёте, мол, ильино мясо хватать»* (СНИ 1926); *«говорят, ильино мясо хватать»* (ВАП 1928); *«ильиным мясом и называли»* (ПЕП 1920); *«потом вот говорили, ильино мясо хватать»* (МЛА 1932); *«ильино мясо, мол, сегодня хватают, ещё люди говорят»* (ТГЕ 1925); *«у нас здесь говорили, ильино мясо, мол, пойдёт хватать»* (ВАП 1926) и др. Языковая форма выражения «хватать ильино мясо» обеспечивает взаимосвязь с Ильиным днем и ежегодную актуализацию. Как в живом бытовании, так и во время интервью упоминание Ильин дня активизирует в памяти исполнителя устойчивое выражение «хватать ильино мясо». На основе этого мотива непосредственно в момент исполнения по модели предания создается текст, который является подтверждением факта этого события на Ильин день в Ношуль. Этим объясняется формально-содержательное разнообразие записанных текстов. Вслед за К.В. Чистовым мы рассматриваем их как разные способы передачи информации [Чистов 2005], каждый из них не отдельный вариант текста, а один из возможных способов реализации мотива хватания мяса / заклания животного. С содержанием текста (местная история) и структурой (факт прошлого) связаны следующие элементы текста: указание на место и время событий, ссылка на источник информации, подтверждение достоверности, что в целом соответствует жанру преданий. Данная модель нарративов функционирует в контексте воспоминаний об Ильине дне, выделяя эту дату из потока времени.

### *Заключение*

На основе этнографических описаний праздника Ильина дня, составленных М.С. Косаревым в середине XIX в., можно заключить, что хватание мяса являлось кульминацией обряда общественного жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль до 1930-х гг. В ходе анализа публикаций XIX–XX вв. было выявлено, что подобное ритуальное поведение являлось своеобразным ритуальным элементом летних обетных праздников с принесением в жертву животных в отдельных местностях карел и северных русских. Рассмотрение его в ряду других необычных способов раздачи жертвенного мяса, таких как разбрасывание с крыши здания и выдача через церковную ограду, позволило сопоставить ритуальное поведение с драками и кулачными боями сельских престольных праздников. Хватание мяса добавляет ритуалу принесения в жертву животного «необычности», «казуса», благодаря чему сведения о жертвоприношении сохраняются в устной традиции. Проанализировав устные рассказы, записанные в ходе фольклорно-этнографической экспедиции в 2006 г., мы пришли к выводу о том, в коллективной памяти сохраняется не рассказ о жертвоприношении на Ильин день, а устойчивое выражение – «хватать ильинское мясо», которое становится сюжетообразующим мотивом нарративов об Ильине дне. Языковая форма выражения обеспечивает взаимосвязь с Ильиным днем и приводит к ежегодной актуализации, что создает условия для сохранения и трансляции мотива в локальной устной традиции. Текст создается на основе мотива «хватать ильинское мясо» в момент исполнения по модели предания. В содержательном плане исследуемые тексты подтверждают факт из прошлого локального сообщества; в семантическом плане выражают особенность календарной локальной традиции, а в прагматическом отношении структурируют время и определяют пространственно-временную локализацию рассказчика.

### *Благодарность*

Статья подготовлена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

### *Acknowledgment*

The article has been prepared under assignment of research no. 121051400044-2.

*Список сокращений*

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории ФИЦ «Коми научный центр УрО РАН».  
 ЛАК – личный архив Ю.А. Крашенинниковой.

*Список информантов*

- ТАК 1899 – Тарасов А.К., 1899 г. р., зап. в с. Ношуль Прилузского р-н Коми АССР 30.03.1961 г., соб.: А.К. Микушев (ФФ ИЯЛИ. А1576<sup>27</sup>). Текст приводится в переводе автора статьи.
- ЮАС 1922 – Югова А.С., 1922 г. р., зап. в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми в июне 2001 г., соб.: М.А. Потапова (Фольклорный архив Сыктывкарского Государственного университета. АФ 1360–36, 38, 39). Текст приводится в переводе автора статьи.
- ГЕИ 1912 – Гуляева Е.И., 1912 г. р., зап. в с. Позтыкерос Корткеросского р-на Республики Коми в 1997 г., соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева (ФФ ИЯЛИ: В1110-47<sup>28</sup>). Текст приводится в переводе автора статьи.
- ОАП 1931 – Осипова А.П., 1931 г. р. и Осипов П.Д., 1928 г. р., зап. в дер. Корольки Гурьевского с/с Прилузского р-на в августе 2011 г., соб.: Г.С. Савельева, В.А. Лимерова (ФФ ИЯЛИ. В1554).
- ВАП 1926 – Вахнина А.П., 1926 г. р., зап. в дер. Климовская, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: А.Н. Рассыхаев (ФФ ИЯЛИ. В15106).
- ВАП 1928 – Вахнин А.П., 1928 г. р., зап. в п. Чекша, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Л.С. Лобанова (ФФ ИЯЛИ. А15102\_1). Текст приводится в переводе автора статьи.
- ВПВ 1922 – Вахнина П.В., 1922 г. р. (урож. дер. Лихачевская), зап. в пос. Чекша, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Ю.А. Крашенинникова (интервью на русском языке) (ЛАК; аудиозапись).
- ГУН 1926 – Горбунова У.Н., 1926 г. р., зап. в дер. Горбуновская, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Ю.А. Крашенинникова (интервью на русском языке) (ЛАК; аудиозапись).
- ИИП 1931 – Иевлев И.П., 1931 г. р., зап. в п. Чекша, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Л.С. Лобанова (ФФ ИЯЛИ. А15101).
- ИНИ 1939 – Ичёткин Н.И., 1939 г. р., зап. в дер. Лихачевская, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: А.Н. Рассыхаев (ФФ ИЯЛИ. В1591).

<sup>27</sup> Буква А в шифре обозначает аудиозапись.

<sup>28</sup> Буква В в шифре обозначает видеозапись.

- МЛА 1932 – Можегова Л.А., 1932 г. р., зап. в дер. Якутинская, Ношульский с/с, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г. соб.: Л.С. Лобанова (ФФ ИЯЛИ. А15107\_1).
- ПЕП 1920 – Пономарева Е.П., 1920 г. р., зап. в с. Ношуль, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Л.С. Лобанова (ФФ ИЯЛИ: А15108). Текст приводится в переводе автора статьи.
- СНИ 1926 – Смолева Н.И., 1926 г. р., зап. в с. Ношуль, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: Л.С. Лобанова (ФФ ИЯЛИ. А1587).
- ТГЕ 1925 – Трофимова Г.Е., 1925 г. р., зап. в с. Ношуль, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: А.Н. Рассыхаев (ФФ ИЯЛИ. В1586).
- ШПП 1931 – Шулепов П.П., 1931 г. р., зап. в с. Ношуль, Прилузский р-н, Республика Коми в 2006 г., соб.: А.Н. Рассыхаев (ФФ ИЯЛИ. В1599).

### *Список архивных источников*

- НА КомиНЦ – Научный архив Коми научного центра. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719: Крашенинникова Ю.А., Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском районе Республики Коми в 2006 г.
- ЦГАКО – Центральный Государственный архив Кировской области. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130: Косарев М.С. Пермьяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда. (Дата поступления в архив 24.02–6.03.1863 г.)

### *Литература*

- Адоньева 2020 – Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 7–45.
- Голева 2022 – Голева Т.Г. Об обычаях жертвоприношения животных у коми-пермяков в публикациях XIX – начала XX в. // Гуманитарные исследования. История и филология. 2022. № 7. С. 7–24.
- Конкка 1988 – Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. А.П. Конкка, Э.С. Киуру. Петрозаводск: КФАН СССР, 1988. С. 77–95.
- Липатова 2019 – Липатова А.П. Вариативность легенды. М.: РГГУ, 2019. 215 с.
- Лобанова 2016 – Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на // Фольклористика

- Коми: Фольклорные жанры европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 69–91. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, вып. 74)
- Лобанова 2023 – Лобанова Л.С. Нарративы с мотивом Илья яй кватайтны (хватать ильинское мясо): форма, структура и функции текста // Традиционная культура. 2023. № 1. С. 76–87.
- Мороз 2004 – Мороз А.Б. Народная интерпретация этнографического факта // Язык культуры: Семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения акад. Никиты Ильича Толстого. М.: Индрик, 2004. С. 174–182.
- Мороз 2013 – Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 212–233.
- Неклюдов 2011 – Неклюдов С.Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 40–47.
- Панченко 2004 – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М.: ОГИ, 2004. 541 с.
- Чистов 2005 – Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. М.: ОГИ, 2005. С. 44–51.
- Шаповалова 1973 – Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.
- Штырков 2012 – Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.

## References

- Adon'yeva, S.B. (2020), "Disaster rituals and cherished holidays", in *Ritually bedstviya: antropologicheskiye ocherki* [Disaster rituals. Anthropological essays], Propp Center, Saint Petersburg, Russia, pp. 7–45.
- Chistov, K.V. (2005), "On the principles of classifying the genres of oral folk prose", in Chistov, K.V., *Fol'klor. Tekst. Traditsiya: Sbornik statey* [Folklore. Text. Tradition. Collection of articles], OGI, Moscow, Russia, pp. 44–51.
- Goleva, T.G. (2022), "About the customs of animal sacrifice among the Komi-Permians in publications of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century", in *Gumanitarnye issledovaniya. Istoriya i filologiya*, vol. 7, pp. 7–24.

- Konkka, A.P. (1988), "Animal sacrifices at Karelian summer calendar holidays (rite description materials)", in Konkka, A.P. and Kiuru, E.S. (eds.), *Obryady i verovaniya narodov Karelii* [Rites and beliefs of the Karelia peoples], Karelian branch of the Academy of Sciences of the USSR, Petrozavodsk, Russia, pp. 77–95.
- Lipatova, A.P. (2019), *Variativnost' legendy* [Variation of the legend], RGGU, Moscow, Russia.
- Lobanova, L.S. (2016), "From ritual to legend. To the question of text formation of modern oral stories about sacrifices on Ilya day in Noshul village, Priluzskij district", in *Fol'kloristika Komi. Fol'klornye zhanry evropeiskogo Severo-Vostoka Rossii: dinamika razvitiya, transformatsiya, klassicheskoe nasledie i sovremennye formy* [Komi folkloristics. Folklore genres of the European North-East of Russia. Dynamics of development, transformation, classical heritage and modern forms], Syktyvkar, Russia, pp. 69–91. (*Trudy Instituta yazyka, literatury i istorii Komi NTs UrO RAN, vyp. 74*)
- Lobanova, L.S. (2023), "Narratives with the motif Illya Yai Kvataytny (grab Ilya's meat). The form, structure and functions of the text", in *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture], vol. 24, no. 1, pp. 76–87.
- Moroz, A.B. (2004), "Folk interpretation of ethnographic fact", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Yazyk kul'tury: Semantika i grammatika. K 80-letiyu so dnya rozhdeniya akad. Nikity Il'icha Tolstogo* [Language of culture. Semantics and grammar. To the 80th anniversary of academician Nikita Ilyich Tolstoy], Indrik, Moscow, Russia, pp. 174–182.
- Moroz, A.B. (2013), "The legend of the sacrificial deer. Geography, options, sources, parallels", in *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90<sup>th</sup> anniversary of academician Nikita Ilyich Tolstoy], Moscow, Indrik, Russia, pp. 212–233.
- Neklyudov, S.Yu. (2011), " 'Ethnographic fact' and its folklore explications", in *Fol'klor i etnografiya. K 90-letiyu so dnya rozhdeniya K.V. Chistova* [Folklore and Ethnography. To the 90th anniversary of K.V. Chistov], MAE RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 40–47.
- Panchenko, A.A. (2004) *Khristovshchina i skopchestvo: Fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christendom and cluster. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], OGI, Moscow, Russia.
- Shapovalova, G.G. (1973), "North Russian deer legend", in *Fol'klor i etnografiya Russkogo Severa* [Folklore and ethnography of the Russian North], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 209–223.
- Shtyrkov, S.A. (2012), *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi*

*Novgorodchiny*) [Legends of a foreign invasion. Peasant narrative and landscape mythology (on the materials of the Northeastern Novgorod region)], Nauka, Saint Petersburg, Russia.

### *Информация об авторе*

*Людмила С. Лобанова*, Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук, Сыктывкар, Россия; 167982, Россия, Республика Коми, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26; *sergejluda@mail.ru*

### *Information about the author*

*Lyudmila S. Lobanova*, Komi Scientific Center, Uralic Branch, Russian Academy of Sciences, Syktyvkar, Russia; bld. 26, Kommunisticheskaya St., Syktyvkar, Russia, 167982; *sergejluda@mail.ru*

Фольклорные модели  
в устных историях об оккупации:  
сценарии нарративизации  
и способы комбинации мотивов

Екатерина А. Закревская

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, eazakrevskaya@gmail.com*

*Аннотация.* Сюжетно-мотивная методика анализа текста широко применяется к формульным текстам: сказкам, быличкам и т. д. При этом к устным нарративам о недавнем прошлом (в частности, о войне) такой подход применяется реже, хотя известно, что они тоже являются фольклорными в широком смысле слова. Я применяю этот метод к устным историям об оккупации, собранным в экспедиции в Брянскую область. Составление указателя мотивов, встречающихся в воспоминаниях об оккупации нескольких городов Брянской области, позволяет классифицировать эти тексты и выделить основные темы и группы мотивов. Кроме того, я рассматриваю способы комбинации мотивов в длинных историях и на основании полученных сочетаний выделяю два сценария нарративизации: обличительный и примирительный. Эти два способа комбинации мотивов позволяют рассказчикам выразить две разные точки зрения на этические дилеммы военного времени. Набор сюжетов, которые рассказываются в связи с оккупацией, а также устойчивые способы их комбинации позволяют предположить, что именно эти этические дилеммы для жителей бывших оккупированных территорий наиболее актуальны, и основной коммуникативной целью рассказывания историй о войне является сообщение своей позиции на этот счет.

*Ключевые слова:* Великая Отечественная война, оккупация, устные нарративы, устная история, мотивы, сюжеты

*Для цитирования:* Закревская Е.А. Фольклорные модели в устных историях об оккупации: сценарии нарративизации и способы комбинации мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 69–96. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-69-96

# Folk models in stories about the occupation during the Great Patriotic War. Narrativization scenarios and the ways of combining motifs

Ekaterina A. Zakrevskaya

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, eazakrevskaya@gmail.com*

*Abstract.* Folklorists often use classification systems such as catalogues of motifs or folk types. This method is widely applied to tales or legends. At the same time, it is used less often during analysis of stories about the recent past (for instance, about a war). I apply this method to oral stories collected on an expedition to the Bryansk region to make a motif-index. Using this method allows me to classify these texts, highlight the main themes and divide motives into two groups. I also examine how motives are combined in a longstories and, based on these combinations, I distinguish two scenarios of narrativization. There are two scenarios: incriminatory and apologetic. These two ways of combining motives allow narrators to express two different opinions on the ethical dilemmas of the wartime. The set of plots, as well as popular ways of combining them, shows us that these ethical dilemmas are most important and interesting for the people we have talked to.

*Keywords:* World War II, The Great Patriotic War, oral history, memory studies, motif-index, folklore

*For citation:* Zakrevskaya, E.A. (2023), "Folk models in stories about the occupation during the Great Patriotic War. Narrativization scenarios and the ways of combining motifs", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 69–96, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-69-96

## *Устные истории о войне как фольклор*

Определение воспоминаний и рассказов о войне как фольклора на первый взгляд может показаться сомнительным: фольклорными принято считать формульные тексты, выделенные из потока речи и относящиеся к определенным жанрам (сказке, быличке, эпическому сказанию и т. д.). Действительно, устные рассказы не всегда были объектом изучения фольклористики. Англоязычные фольклористы обратили внимание на неформульные устные истории только в послевоенные годы: тогда к ним применяли термины «легенда», «современная легенда», «городская легенда», «слух»,

belief narrative и т. д.<sup>1</sup> [Кирзюк 2018]. В советской фольклористике попытки обратиться к исследованию неформальных текстов также предпринимались: так, Владимир Пропп предложил понятие «сказ»<sup>2</sup>, которое позднее было замещено более общим термином «устный рассказ» [Азбелев 1964]. Когда в 1980–1990-е гг. отечественная фольклористика вслед за западной обратилась к современному и городскому фольклору, а позднее и к интернет-фольклору, исследование устного рассказа окончательно нормализовалось. Так, Инна Веселова в диссертации, посвященной жанровому составу современного городского фольклора, классифицирует устные рассказы как стереотипную достоверную прозу и отмечает, что они соответствуют общепринятым критериям «фольклорности» – являются анонимными, стереотипными и повторяемыми [Веселова 2000]. Таким образом, в наши дни предметом фольклористики является совокупность устных (или письменных – в случае интернет-фольклора) текстов, которые бытуют у выделенной по какому-либо признаку группы населения.

Примером фольклористического исследования воспоминаний о войне являются работы Михаила Матлина. В статье «Система мотивов в устных рассказах сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг.» он предложил воспользоваться сюжетно-мотивной методикой анализа текста<sup>3</sup> и привел примеры мотивов и варианты их комбинаций в нарративах очевидцев голода<sup>4</sup> [Матлин 2017]. В своем исследовании я ориентируюсь на этот метод и предлагаю при анализе имеющегося в моем распоряжении корпуса текстов оперировать термином «мотив» для рассмотрения их структурных элементов.

---

<sup>1</sup> В англоязычной традиции это, например, истории об отравленной еде или иголках со СПИДом.

<sup>2</sup> *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // *Фольклор и действительность*. М.: Наука, 1976. С. 46–82.

<sup>3</sup> Сюжеты и мотивы в фольклористике – составные части устных нарративов, из которых рассказчик составляет историю во время ее произнесения. Критерии их выделения различны: мотивом может считаться сцена, где один актер делает одно действие, повторяемая в различных историях ситуация или «мельчайшая» ситуация, разделить которую дальше невозможно. Такой метод позволяет, к примеру, проводить сравнительный анализ текстов, собранных в разных регионах, и проследивать их генеалогические связи.

<sup>4</sup> Он предлагает выделить в них такие мотивы, как, например, «добывание продуктов», «опухание от голода», «смерть от голода», «еда, заменившая обычную пищу» или «воровство зерна».

Материалом для этой статьи послужили семьдесят интервью, собранные во время экспедиции в Брянскую область в июле–августе 2020 г.<sup>5</sup> Интервью проводились по нескольким опросникам: это темы войны, жизни в оккупации и Холокоста в семейной и локальной истории, а также связанные с этими событиями коммеморативные практики – как специфически еврейские, так и общепринятые, такие как, например, «Бессмертный полк». Записи были сделаны в городах Брянской области (Новозыбкове, Злынке, Почепе, Стародубе, Сураже и Унече) а также деревнях Старые Бобовичи и Курковичи. Мотивы, которые я привожу в списке ниже, я цитирую по двадцати четырем интервью. Фактически к мотивам, которые я предлагаю выделить ниже, прибегали почти все информанты, которые рассказывали о войне – некоторые интервью были в большей степени посвящены коммеморативным практикам, и в них такого рода историй не было. Корреляция между количеством таких мотивов в интервью и местом жительства, уровнем образования, гендером, этнической принадлежностью рассказчика, как мне кажется, существует, однако этот вопрос заслуживает отдельной статьи.

### *Каталог основных повторяющихся мотивов в рассказах об оккупации*

В этой статье приводится сокращенная версия каталога мотивов, который был составлен в рамках работы над моей магистерской диссертацией<sup>6</sup>. Оригинальный каталог включает в себя

---

<sup>5</sup> Экспедиция состоялась в рамках проекта Еврейского музея и центра толерантности «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы».

<sup>6</sup> *Закревская Е.А.* Фольклорные модели в биографических нарративах об оккупации: Магистерская диссертация. Защищена 06.06.2021. Москва, РГГУ, 2021. (Рукопись) Каталог повторяемых мотивов является составной частью каталога мотивов, который готовится к публикации в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» и включает в себя материалы, собранные во всех экспедициях проекта вне зависимости от региона и в соответствии с другими критериями. Формальным критерием выделения мотивов, включенных в каталог из моей магистерской диссертации, является их повторяемость. Однако мы встречали некоторое количество нарративов, которые не повторялись в моей выборке, но исходя из их структуры можно было предположить, что во всей совокупности текстов, бытующих на бывших оккупированных территориях, они повторяются – такие мотивы включены в этот указатель.

все тексты, записанные в экспедиции в Брянскую область, здесь же я хоу продемонстрировать принцип работы каталога применительно к воспоминаниям (а не к формульным текстам традиционного фольклора) и описать выводы, которые удалось получить.

В записанных историях об оккупации я выделяю две основных темы и тринадцать мотивов, входящих в эти темы:

*I. Холокост и жизнь в оккупации:*

*I.A. Бездетная пара спасает еврейского ребенка*

*I.B-1. Соседи доносят немцам на скрываемых евреях*

*I.B-2. Соседи помогают прятать евреев*

*I.C. Партизаны спасают персонажа от угрозы*

*I.D-1. Немцы используют предлог для сбора на казнь*

*I.D-2. Немец оказывает услугу*

*I.E. «Полицай» тайно спасает человека*

*I.F. Местные жители занимаются мародерством*

*II. Отложенные итоги деятельности во время войны*

*II.A. Человек узнает украденную у него вещь*

*II.B. Человек узнает «полицая»*

*II.C-1. Месть за неправильное поведение во время войны*

*II.C-2. Наказание «свыше» за неправильное поведение во время войны*

*II.D. Человек, спасший еврея, получает вознаграждение*

Структура каталога следующая: *тема – мотив – комментарий – тексты*. Перед каждым текстом приведен номер информанта (список информантов – в приложении 1) и номер (или номера) мотивов, которые в нем присутствуют. К примеру, текст, озаглавленный «I.D-2 + I.A + I.B-2», повествует о том, как немцы, пользуясь обманным предлогом, собирают евреев на казнь, но бездетной паре удается спасти одного ребенка с помощью соседей.

*I. Холокост и жизнь в оккупации*

Интересующие нас города Брянской (на тот момент Орловской) области были заняты немцами в период с 17 по 25 августа 1941 г. У большей части населения не было возможности эвакуироваться – этот процесс проходил в сжатые сроки, а приоритет при определении порядка эвакуации отдавался заводам и промышленным объектам. Централизованно эвакуировались только

значимые специалисты, без которых работа предприятий была бы невозможна<sup>7</sup>.

В Злынке, Унече, Стародубе, Сураже и Почепе были созданы еврейские гетто<sup>8</sup>, которые в марте 1942 г. были ликвидированы вместе с заключенными<sup>9</sup>. В Новозыбкове гетто не было: большая часть еврейского населения в несколько приемов была расстреляна в Карховском лесу (именуемом по названию близлежащей деревни Карховки). Кроме того, известно о расстрелах в заводском клубе, расположенном по пути к Карховке и служившем пересыльным пунктом из Новозыбкова<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Марковицева Л.Н. «Укрепить тыл Красной Армии»: К 70-летию начала Великой Отечественной Войны. 2011. URL: <https://prev.gaorel.ru/docs/evakuaciya.pdf> (дата обращения: 12 сент. 2022).

<sup>8</sup> Здесь необходимо отметить, что термин «гетто» в случае оккупированных советских территорий имеет несколько другой смысл, чем на западе: гетто в европейских странах были целыми районами, которые были надежно отгорожены от остального города и даже имели внутренние структуры управления (подробнее, например, здесь: <https://www.yadvashem.org/ru/holocaust/lexicon/ghetto.html>). В Орловской области гетто были похожи скорее на концентрационные лагеря (с той разницей, что в заключении находились только евреи или евреи и цыгане), а иногда бывали с ними совмещены. Так, в Унече оккупационная администрация заняла птицекомбинат: на большей части территории был концлагерь для партийных работников и членов их семей, но в производственных цехах находилось еврейское гетто, которое просуществовало с декабря 1941 г. по март 1942 г. (см.: Гетто // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=777> (дата обращения 25 сент. 2022)).

<sup>9</sup> Zlynka // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=791> (дата обращения 25 сент. 2022); Unecha // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=777> (дата обращения 25 сент. 2022); Starodub // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=783> (дата обращения 25 сент. 2022); Surazh (Russia) // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=782> (дата обращения 25 сент. 2022); Pochep // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=227> (дата обращения 25 сент. 2022).

<sup>10</sup> Nowozybkov // Yad Vashem. URL: <https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/index.asp?cid=789> (дата обращения 25 сент. 2022).

*И.А. Бездетная пара спасает еврейского ребенка*

Записанные нами рассказы о Холокосте чаще всего строятся по определенной схеме. В этих историях подчеркивается, что ребенок стал для спасших его бездетных людей членом семьи или даже был специально усыновлен после войны. Таких историй мы зафиксировали в разы больше, чем историй о спасении взрослых евреев. Эту ситуацию можно объяснить, во-первых, меньшей агентностью ребенка (это позволяет сделать главным героем истории не его, а спасшего его взрослого), а во-вторых, тем, что с большой вероятностью ребенку слушатель будет сопереживать сильнее. Как показывал Крис Белл, для того чтобы текст лучше передавался, он должен вызывать у адресата эмоциональный отклик [Bell 2002] – именно поэтому в традиции остаются тексты, где спасают ребенка, а истории о спасении взрослых «вымываются».

Мотив заполучения ребенка бездетной парой (создания, усыновления ребенка или субститута ребенка – взрослого или животного и т. д.) широко распространен. Например, под номером Т670 его приводит в своем указателе мотивов Стит Томпсон<sup>11</sup>. Наши информанты не могут в точности восстановить мотивацию, которой руководствовались их предки или односельчане: они знают только о самом факте спасения еврея. Такое помещение событий семейной или локальной истории в знакомый повествовательный шаблон помогает «восстановить» мотивацию предка и сделать повествование связным. При этом желание спасти ребенка в таких текстах замещается желанием приобрести ребенка.

1. Инф. 5, ИА: Мама воспитывала нас, она рассказывала про этого, латвийца, и потом говорила, понимаешь, они прятали [еврейскую девочку] <...> *У них никаких родственников не было, они были бездетные, они были...* Николай (нрзб.) был репрессированный, его сюда прислали <...> А она была инвалид, у нее ноги были, что-то с ногами было, плохо ходили. Валентина Ивановна, учительница начальных классов, и вот они вместе жили, это мама рассказывала.

2. Инф. 6, ИА: Напротив домик стоит, там жила моя тетя Шура, сестра моего отца. *У нее не было детей*, и когда стали забирать еврейское население, значит, на Республиканской улице большой дом, он и сейчас есть, на пять этих, окон, подвальное помещение... <...> У женщины была девочка, еще дошкольница, где-то, наверное, годика четыре,

<sup>11</sup> Thompson S. Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

вот такая. И моя тетя Шура как-то просит – ты знаешь что, пойдём, Анечка, сходим, попросим у конвоира, чтобы нам дали Гитку. Ну, за меня, и мы пошли... <...> И мы шли, и женщины ж в окно видели, это подвальное помещение, и увидела в окно это мать Гиты, я не знаю, как ее зовут, увидела, и кричит: «Шурочка, Шурочка, возьми мою Гиту к себе домой, она хоть и маленькая, но мне помогала, и тебе будет помогать, полы будет протирать!» И моя тетя Шура пошла к конвоиру просить, чтоб ей отдали Гиту, *бездетная была* <...> Но естественно конвоир не отдал, и женщину эту расстреляли, и девочку, Гиту, когда собрали всех, вот.

### *І.В-1. Соседи доносят немцам на скрываемых евреев*

В историях о спасении евреев часто подчеркивается роль соседей: они представляют опасность, пытаясь узнать информацию о месте нахождения евреев, и иногда даже раскрывают его оккупантам.

### *І.В-2. Соседи помогают прятать евреев*

Этот мотив является инверсией предыдущего – соседи узнают о скрываемом еврее, и помогают держать эту информацию в тайне.

Оба мотива І.В-1, и І.В-2 почти не встречаются отдельно, а чаще функционируют как составная часть длинных историй, поэтому они будут приведены в следующих разделах.

### *І.С. Партизаны спасают персонажа от угрозы*

Почти сразу после начала оккупации на Брянщине развернуло свою деятельность партизанское движение: в районе Новозыbkова действовал отряд им. Щорса, который позже трансформировался в отряд им. Спартака. Основным направлениями деятельности партизан были диверсии на железных дорогах, а также уничтожение немецких административных органов [Абовян, Дзюбан 2019].

Истории, повествующие о конкретных деталях жизни партизанских отрядов и о взаимодействии с партизанами, в нашей выборке отсутствуют. В нарративах наших информантов партизаны зачастую выступают как «обезличенное добро», о котором почти ничего не известно: чаще всего на «уходе» к ним повествование обрывается и подробности не сообщаются. Такая ситуация может быть связана с тем, что официальный дискурс здесь доминирует над семейной памятью. Несмотря на то, что, сражаясь

с захватчиками, партизаны в стратегическом отношении действовали на благо оставшихся на оккупированных территориях людей, в кратковременной перспективе они могли доставлять населению проблемы – например, навлекая на него гнев немцев. Говорить об этом не принято: важный для брендинга региона и самоидентификации его жителей образ Брянщины как партизанского края<sup>12</sup> перекрывает такую память.

В приведенном ниже тексте помимо мотива получения помощи от партизан (I.C) встречаются соседи: один односельчанин догадался, что мать информантки скрывает кого-то у себя дома, но промолчал (I.B-2), другая же женщина выдала еврейского мальчика (I.B-1). Здесь хочется обратить внимание на удвоение сюжетного хода: информантка не просто «собирает» нарратив из разных мотивов (такая ситуация встречается часто), но повторяет один и тот же мотив дважды с усилением опасности (возможная выдача и совершившаяся выдача). Такая структура помогает усилить напряжение (вспомним про то, насколько способность вызывать эмоции важна для устных нарративов).

3. Инф. 6, I.B-2 + I.C + I.B-1: ...мать прятала еврейского парнишку, ему лет пятнадцать-шестнадцать было, Коган Абраша, Абрам. Ну прятала как... <...> Абраша этот сидел, ну, было холодное время, Абраша сидел в бане день, а ночь она брала его в дом, на печку. Ну и как-то вот рядом был маленький такой домик, жила семья Князевых, и дядя Семен Князев ей говорит – *Дуся, а что это ты через день топишь баню? То есть смотрели. И я так думаю, что если бы этот Семен Князев кому-то сказал, то вы бы со мной не разговаривали, и матери моей не было.* Ну и Абраша, значит, должен был, ну, матери сообщили, что отец его был в партизанском отряде, он должен был его к себе переправить в партизанский отряд. Абраша пошел по

---

<sup>12</sup> К примеру, он транслируется на мемориальных сайтах (см.: Виртуальный музей Великой Отечественной войны // Брянский край. Краеведческий информационно-справочный портал. URL: <https://libryansk.ru/partizanskoe-dvizhenie-na-bryanschine.11734/> [дата обращения 25 сент. 2022]) и в документальном фильме «Брянщина – партизанский край» (YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SJN2zchC7ls> [дата обращения 25 сент. 2022]), а посвященная партизанскому движению песня «Шумел сурово Брянский лес» (А.В. Софонов, С.А. Кац, 1942) с 1998 г. является гимном Брянской области; в Википедии есть отдельная страница «Брянские леса», в которой первый и единственный раздел посвящен партизанскому движению (см.: Брянские леса // Википедия. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Брянские\\_леса](https://ru.wikipedia.org/wiki/Брянские_леса) (дата обращения 25 сент. 2022)).

Советской улице, там жили какие-то Бельченки, я не знаю, оставляли свои вещи <у них храниться>. Разные были люди, я к тому говорю, что мать, допустим, прятала этого парнишечку, а когда он пришел за чемоданом... <Его выдали?> *Его выдали. Раскричалась эта хозяйка, ну хозяйка, она снимала, в домике жила. «Вот, юда пришел, юда пришел!»* И его полиция забрала, и здесь же у нас гетто было на территории сельхозтехники, и Абрашу этого забрали, и так его и расстреляли. Я до сих пор помню этого вот, кучерявый такой парнишечка, лет пятнадцать, шестнадцать.

### *I.D-1. Немцы используют предлог для сбора на казнь*

Мотив о том, что немцы собирают евреев на казнь под ложным предлогом, исторически достоверен: действительно, сбор на казнь зачастую проводился под предлогом переселения в гетто, заключения в тюрьму или перевозки в Германию. В тексте № 4 информантка из Новозыбкова рассказывает о том, как евреев конвоировали на расстрел в Карховском лесу:

4. Инф. 24, I.D-1: А как этих вели, евреев, вот так. С клуба, в клуб же их поместили. И вот так же их поставили и вели, а мы сзади бежим. Сказали, что, мол, вас расстреливать не будем, в вагон посадим и повезем в Германию, будете работать, вот так им сказали.

### *I.D-2. Немец оказывает услугу*

Среди записанного нами материала встречались истории, в которых фашисты оказывали небольшие одолжения жителям оккупированных территорий. В речи этот мотив чаще всего реализуется отдельно от всех остальных – в виде короткой законченной истории – и ни с чем не соединяется. Как я покажу далее, это связано с тем, что истории о войне рассказываются преимущественно ради моральной оценки действий членов локального сообщества – советских граждан, а поступки и мотивация оккупантов рассказчиков интересуют куда меньше.

5. Инф. 19, 1D-2: Мама говорила, что немцы разные. Немцы были разные, немцы были и добрые. Потому что детский дом был, его потом разбомбило, а там была казарма, так они <мать и дядя информантки> маленькими детьми ходили туда, нюхать, что там немцы едят. И немец жарил оладушки, а они стояли под окнами и нюхали вот этот запах. И он выскочил и угостил и ее, и ее брата, дядю Мишу.

6. Инф. 14, 1D-2: Мама была, в общем, во время войны ее здесь не было, а ее семья была здесь, под немцами. Во время войны наш же город был оккупирован немцами. Вот, оккупирован немцами. Но немцы тоже были разные, разные были немцы. Бабушка рассказывала, это, что у нее, она говорила, на постое были немцы, она говорила. На постое, вот <...> И поесть давали <...> Ну они же квартировались у нее на квартире, и видели, что баба голодует, еды ж было мало, так они давали поесть.

### *И.Е. «Полицай» тайно спасает человека*

На оккупированных территориях немцы прибегали к помощи местных жителей. Коллаборационисты следили за соблюдением нового порядка (например, комендантского часа), охраняли гетто и концентрационные лагеря, конвоировали военнопленных или евреев к месту казни, выдавали расположение партизан. Существовал также административный коллаборационизм – выполнение функций старост или бургомистров<sup>13</sup>.

Сюжет, формально похожий на сюжет о «добрых» немцах, отличается большим масштабом помощи: в историях о «полицаях» речь обычно идет не о мелких одолжениях, а о спасении человека. Несмотря на то, что приведенные ниже тексты, казалось бы, рисуют коллаборационистов в положительном свете, косвенно они могут быть признаком той ценностной установки, которую не раз отмечали исследователи устной истории: «полицаяв» жители оккупированных территории осуждают гораздо сильнее, чем собственно немцев. Сюжеты о «добрых немцах» посвящены мелким одолжениям, а сюжеты о «добрых полицах» – спасению человеческой жизни, т.е. критерии хорошего поступка для этих двух категорий населения явно разные, к коллаборационистам отношение строже. Представление о том, что коллаборационисты были «хуже, чем немцы», кажется сомнительным с точки зрения его исторической достоверности, но объяснимо с позиций социальной антропологии. Крестьяне, как и любые члены замкнутых сообществ, склонны воспринимать войну и оккупантов как внешнее явление, тогда как моральный облик представителей сообщества беспокоит их куда сильнее [Панченко 2013].

---

<sup>13</sup> Махалова И.А. Предательский удар: Как судили коллаборационистов в Советском Союзе // Научно-популярный портал IQ. URL: <https://iq.hse.ru/news/227829586.html> (дата обращения 23 сент. 2022).

7. Инф. 18, I.E: ...у нас в центре тоже расстреляли 500 человек <...> Там евреи, все. *Всех сгребли. Там одна девочка была, полицейский подошел и говорит – иди отсюда. И он ее в туалет, и опустил прямо туда.* Вот, говорит, тут и держись. Где-то вскорости стали расстреливать. И когда утихло, он ее и... Она пошла, она жила в Людкове <нрзб.>. Она говорит, я всю жизнь моюсь, и мне кажется, что я, запах на мне остался. Потом она работала в больнице, потом на большой фабрике, давно ее нет в живых.

Среди тех, кого должны были расстрелять в Карховском лесу, была Анна Исакович (в девичестве Лифшиц) – еврейская девочка, которую, по разным сведениям, вытащили из строя, идущего на расстрел, или достали из расстрельной ямы, после чего русская семья скрывала ее до окончания оккупации. История ее спасения широко известна в Новозыбкове: она опубликована на сайте города, экспонируется (в виде писем Анны и семейных фото) в музее школы № 9.

В этой истории о спасении Анны Исакович подчеркивается роль «полицая» (I.E), который помог бездетной женщине, спасшей ее (I.A); отмечается, что евреи до последнего момента не знали, что их ведут на расстрел (I.D-1).

8. Инф. 5, I.D-2 + I.E + I.A: Описывала, как они шли... <...> Нас, говорит, гнали... Она говорит, ее, маму, дедушку, младшую сестричку гонят, и у нас там есть мост, она говорит, что-то запомнилось, ее мама пыталась под мост запихнуть, не получилось. И она говорит, мы идем, и рядом идет полицей. Мама что-то все ему говорила, я не знаю, что она ему говорила. А я так понимаю, он маму знал. Может быть, она ему обещала какие-то деньги, может, она ему сказала, что где-то что-то <...> все время она о чем-то просила. Местный полицей, может, ее знакомый, может, одноклассник <...> Она, эта Аня, говорит, я не знаю, но факт тот, что когда нас сюда пригнали, но *мы думали, что нас куда-то повезут, а потом поняли, что это...* И вот они уже говорят – раздевайтесь, и я, раздевайтесь, все, и я уже раздеваюсь, готовлюсь, *и этот полицей меня вытаскивает оттуда, и говорит – куда ты лезешь, ты же православная, крещенная?* А она не была крещенная. А немцы, ну я не знаю... Может она красивая была девочка, может пожалели, может, не обратили внимания <...> *И он ее отвел вот к этой женщине, Татьяне, забыла фамилию, но там есть, которая вырастила <...>* Но факт тот, что отвел к этой женщине, у нее муж был железнодорожником, они жили неплохо, *и этот полицей, она говорила, что этот полицей периодически приходил и предупреждал, что готовится облава.* И тогда, говорит, меня прятали, или в деревню отводили. То есть он как бы над ней какое-то... [Шефство взял?] Да.

То есть я не знаю, почему, может она заплатила, но в любом случае он же мог взять, и ничего не сделать, а он считал своим долгом... А женщина эта, Татьяна, она вырастила, она говорит, фамилию эту дала, и она говорит, она по документам была русская, Исакович. Она была дочь этой женщины <...> *короче говоря, она у нее росла, своих детей у них не было, она на свою фамилию записала.*

### *I.F. Местные жители занимаются мародерством*

Мотив мародерства почти не встречается отдельно: такие тексты будут приведены ниже, в сочетании с другими мотивами.

## *II. Отложенные итоги деятельности во время войны*

Регион был освобожден в сентябре 1943 г., однако жизнь жителей Брянщины вернулась в нормальное русло далеко не сразу. Важным вопросом для жителей бывших оккупированных территорий были отношения с коллаборационистами. «Полицаев» судили по статье 58-3 УК РСФСР (измена Родине) или по указу Президиума Верховного Совета СССР от 19 апреля 1943 г. (пособничество немецко-фашистским захватчикам). При этом законодательно преследовались в основном участие в насильственных преступлениях или деятельность, направленная против партизанских отрядов: совершившим более мелкие проступки (например, мародерство), случалось, удавалось избегать наказания [Махалова 2020; Bourtman 2008].

Расследованием «имущественных» преступлений занималась Чрезвычайная Государственная Комиссия<sup>14</sup>, учрежденная в 1942 г. В задачи комиссии входил централизованный учет человеческих потерь и материального ущерба на оккупированных территориях [Алферова, Блохин 2020, с. 16–17]. Однако существование ЧГК не гарантировало привлечения мародеров к ответственности: зачастую жертвы были деморализованы произошедшим и не обращались в правоохранительные органы. Кроме того, так как под подозрением находились все жители оккупированных территорий, любое обращение в суд могло обернуться против заявителя

---

<sup>14</sup> Полное название комиссии таково: Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников и причиненного ими ущерба гражданам, колхозам, общественным организациям, государственным предприятиям и учреждениям СССР (ЧГК).

[Exeler 2016, pp. 830–831]. В таких условиях часто случалось, что граждане брали восстановление справедливости в свои руки: бойкоты или избиения бывших «полицаяв» в послевоенные годы происходили регулярно [Exeler 2016, pp. 819–822].

Устные рассказы о послевоенной «нормализации» и возвращении к мирной жизни часто предполагают «подведение итогов» деятельности человека во время войны. Это раскрытие преступлений военного времени и возмездие за них (узнавание украденной вещи или мести коллаборационистам) или, наоборот, благодарность за спасение и помощь в трудной ситуации. Мотивы этой группы часто бытуют в составе длинных нарративов, играя роль финала истории.

Нарративы о послевоенном узнавании преступника и возмездии – одни из самых частотных среди записанных нами, но, кроме этого, встречаются и истории о благодарных спасенных евреях. Популярность рассказов, выстроенных таким образом, может быть связана с их удобной, логически завершенной структурой. Человек совершает неправильный и явно недопустимый проступок – и, как правило, после каких-либо вставных сюжетных ходов за ним следует наказание (или, как уже было отмечено, в редких случаях это правильный поступок и награда за него). Здесь можно провести параллель с работами Брониславы Кербелите, которая предложила разделять устные тексты на повествующие о правильном, неправильном и нейтральном поведении [Кербелите 2001].

### *II.A. Человек узнает украденную у него вещь*

Сюжет об узнавании украденной вещи часто идет в паре с сюжетом о мародерстве: в этой истории женщина обличает человека, обокравшего дом ее мужа (I.F), узнав его пальто (II.A).

10. Инф. 23, I.F + II.A: И вот его семью тоже, как семью прокурора, коммуниста тоже задирали вместе с нами... Туда же на мясокомбинат <отправили в концлагерь>... *И она после войны – мама рассказывала – увидела, шел человек, и пальто ее мужика...* Она его думала, что разорвет его... Значит он... Их... *Нас забрали когда туда, шарил же в доме, и забрал это пальто, понятно?* И вот он шел в этом пальто. Ой, как она уцепилась за него, думали бабы, что она его разорвет... Вот так это было, рассказывали такое.

В тексте № 11 информантка рассказала об аресте оккупационными властями ее матери и бабушки. Важно отметить особую

роль партизан, которые дважды волшебным образом появляются и спасают ее мать (I.C). Помогают создать их «сверхъестественный» образ и стилистические приемы – партизан всегда трое, и, кроме того, они ездят на белых конях. После войны она возвращается домой и не обнаруживает своих вещей, оставленных соседке на хранение. Спустя некоторое время она узнает их в хозяйстве соседки (II.A) и понимает, что они были украдены (I.F).

11. Инф. 22, I.C + I.F + II.A: ...говорит [мать информантки] – пришли, постучали в окно, мать [отца информантки] вышла, и сказали – иди, уходи, завтра вас придут забирать. Потому что батька связан с партизанами, а его не было. Так это соседка, не соседка она, а чуть дальше жила, ее мужик был тоже связан с партизанами <...> Она осталась, на утро пришли и забрали, и бабу забрали, и мать забрали. Бабу поместили в Новозыбковскую тюрьму, а у ней была сорок третьего года <рождения> Таня <...> Сидела в тюрьме в Гомеле <мать информантки>. И вот, говорит, сидим, ну, выпускают нас за колючую проволоку на прогулку, женщины эти гомельские приходят, приносят кто картошину, кто кусок хлеба <...>

И вот вызывают меня на допрос. Открыли двери, Федорцова, говорит, я за ребенка, ребенка, говорит, оставила в этой камере, сколько там, женщин много сидело. «– За что ты сидишь? – Сама не знаю. Мужик, говорит, куда-то пропал, – Ну вот на допрос вызовут, там скажешь, – бабы, знаете, как злорадствуют – признаешься, где мужик. Ребенка оставь в камере». Она говорит, прихожу, один немец сидит, и переводчик этот, спрашивает <...> И хоть бы, говорит, они меня пальцем тронули. Приносили женщин <в камеру после допроса> прямо на руках, не в состоянии были идти, избитые, истерзанные вообще. И вот так эти женщины уж, «там скажешь». Хоть, говорит, пальцем тронули, говорит, прихожу... Эти бабы: а что ж такое, что ты?.. Я им сказала, что так и так. Эти: – Соколовский, ушел, – говорит, – наверное, в отпуск. Наш предатель был, и немцам этим служил, он и делал все это на допросе.

– То есть он хуже немцев был?

– Хуже немцев, выходит, предатели. И вот, говорит, сидим дальше за этой колючей проволокой, *на белом коне, в немецкой форме, подъезжают трое*. Один говорит, главный, на русском: – Бабы, за что вы тут сидите? – Да так, сидим и все <...> – Не волнуйтесь, мы вас выручим. *И все, и поскакали, говорят, на белых на лошадях, в немецкой форме, а это, оказывается, русские были*. Я, говорит, сколько там времени точно, шум прошел, говорят, и гонят нас на еврейское кладбище какое-то там. А людей, говорит, вообще не видно, и охрана кругом с собаками, всех ведут. И как повернули к этому кладбищу, все давай кричать, вопить, что их на расстрел

ведут. На этом кладбище в шеренгу выставили этих, с автоматами эти немцы, говорят, мы стоим, *и вот на белых конях подъезжают трое*. <нрзб.> там что-то с начальством, и говорят, бабы, разойдись. Все, говорит, кто куда, побежали кто куда. А мы, говорит, втроем остались <...>. Через <нрзб.> добираться. *Вот, говорит, они подъезжают к нам и говорят, все разбежались, а вас опять заберут. Мы вам говорили – не волнуйтесь, мы вас освободим, вот мы вас освободили. Туда не идите, там немцы на переправе, переправа была взорвана. А идите туда, там наши партизаны под видом этих самых, немцев, но это наши. Так они вас привезут.* Пошли точно, они говорят, нас без всякого перевези на лодках на следующую сторону, говорит, идем дальше. Две <женщины>, говорит, остались в Речице, а я говорит, я с ребенком иду. А уже осень, уже холодина, босая, обуви никакой, ребенок этот на руках. Говорит, зашла в лес, вот тебе немцы отступали, гонят людей, и видно люди, которые в лесу были, попрятались, их немцы захватили, отступали и захватили <...> люди и со скарбом, и на лошадях, поубегали в лес от немцев, а тут они отступают и гонят [нрзб.]. Потом говорит, гонят назад в Гомель, назад в Гомель гонят. Их, наверное, расстреляли потом.

Сделали привал, я вижу, землянка. Я в землянку в эту спустилась, там баба, дед и молодая женщина. Я говорю, разрешите мне ребенка покормить – она еще ребенка грудью кормила. Она, говорит, села, начался шум, там поднимают людей наверху, поднимают людей. И говорит, эта молодая уперлась, из-за тебя и нас <обнаружат>. А дед уже, говорит, заступился, да не трогай, говорит, может пронесет <...>

Я, когда фронт этот прошел туда дальше, и все, отступили немцы <...> дед лапти сплел, и собралась уже домой. Маму <видимо, это оговорка и информантка имела в виду бабушку> уже отпустили с Новозыбковской тюрьмы, пришла, копает картошку, уже там росли хорошие. Ни одного окна нету <в доме>, все что было разграблено, ни тряпки нету, ничего. Детям не то, чтобы на голову, сундук соседке отдавала, говорит, сбережения. Сбереги, может приду живая. Пошла – нет, все забрали немцы <...> как, говорит, пошла, отдавай, соседка, мои вещи. Нету, Наталья, забрали. И уже говорит, после войны проходит сколько время, батянка пришел, с войны пришел, времена такие были. *Хоть пошла к ней однажды, после войны, сколько лет прошло, гляжу, у нее дочка в моих ботинках ходит, и просушивала она белье, и она видит, мое (нрзб.) висит, просушивает – не отдала.*

– Сказала, что немцы забрали, а сама?..

– Да, сказала, что немцы забрали. Немцы забрали, приходили и все забрали. Вот такие люди.

## *II. В. Человек узнает «полицая»*

В текстах такого типа описываются ситуации, когда после войны бывшего коллаборациониста опознают и обличают другие люди. Как правило, после этого следует наказание – поэтому этот мотив приводится вместе со следующим.

### *II. С-1. Социальное наказание за неправильное поведение во время войны*

Под «неправильным поведением» в этом пункте чаще всего понимается коллаборационизм, но есть и исключения – небольшое количество текстов про месть мародерам или доносчикам. Как правило, речь идет о судебном преследовании или социальном ostracismе. Как мне кажется, появление таких нарративов может быть связано с последствиями разрыва социальных связей и всплеска насилия на оккупированных территориях. Здесь я опираюсь на концепцию Статиса Каливаса, который исследовал гражданские войны – ситуацию, сложившуюся на оккупированных советских территориях, он предложил классифицировать как квазигражданскую войну [Каливас 2019]. Столкновения партизан и коллаборационистов продолжились и после 1945 г., а рядовые граждане бойкотировали мародеров и доносчиков (см. пример в [Exeler 2016]).

В тексте № 12 рассказывается о том, как дети во время игры нечаянно обнаружили скрывающегося «полицая» (II.В), после чего он был предан суду (II.С-1), а его семья – подвергнута бойкоту (II.С-1). Важно отметить, что, по словам рассказчицы, девочка, которая увидела его первой, после этого перестала говорить – таким способом описывается испытанный ею стресс.

12. Инф. 4, II.В + II.С-1 + II.С-1: Короче, они жили в этой деревне, и ее отец был полицаем. И все село знало <...> Но он не успел бежать, и он прятался в доме, ну как там дом, а там же огороды огромные, там по двадцать пять, по тридцать соток за домом, и не было заборов огораживать <...> Они жили на этой же улице. И играли в мяч. Какой мяч – это тряпки свернутые, вот это. И вот этот мяч, как они играли, полетел... А вот этот дом, бывшего полицая, никто не знал, куда он делся, никто его не видел. И он покатился, так получилось, бузина, то ли что, какие-то кустарники высокие. И этот мяч залетел туда. И одна девочка полезла за этим мячом, потому что сделать такой же было трудно.

– И увидела полицая?

– *И она полезла в этот кустарник, и видит, сидит дед, бледный-бледный, заросший бородой.* Сидит возле бани, нет, это, как он называются... Погреб <...> Да, и он там сидит. И она его увидела, и как закричит, и выбежала. И после этого эта девочка перестала говорить от страха. Пока там что, и так он был раскрыт. И узнали, что он прячется в этом погребе. И жена, и дочка его, они, значит это самое <прятали его> ...И он ночью выходил. А тут, может солнца захотелось, или что, и он вышел. Никто ж не знал, что этот мяч залетит <...> *Его посадили, отца, и он, просидев там десять, пятнадцать, или сколько там лет, он возвращается в это село. И понятно, ему уже не надо прятаться, раз он отсидел, но отношение к этой семье было понятно какое.*

В тексте № 13 наказание коллаборационистов (II.C-1) осуществляют партизаны (I.C). Этот рассказ может быть исторически достоверным – известно, что послевоенная месть коллаборационистам в некоторых случаях действительно оборачивалась их смертью [Exeler 2016, pp. 819–822].

13. Инф. 15, инф. 16, I.C + II.C-1: До того, как пришла Красная Армия сюда, дело в том, что вся... Семнадцатого сентября прорвали рубеж обороны под Брянском, и немецкие войска просто бежали отсюда. А день освобождения Почеп – это двадцать первое сентября, но сюда вошли саперные части уже девятнадцатого, тут ни одного немца не было, то есть они просто сбежали. До этого сюда, не сюда, а по окрестным деревням, вошли партизаны. И всех, кто сотрудничал с немцами, а особенно кто был запятнан с этим... Увозили на реку и топили просто. Причем особо не разбираясь, почти суд Линча.

В тексте № 14 информантка рассказывает о том, что ее мать, узнав, что соседка занимается мародерством (I.F), приняла решение ее бойкотировать (III.C-1).

14. Инф. 13, I.F + II.C-1: Находились такие подонки, которые ходили грабить эти дома, от которых людей уводили на смерть... Были и такие... Очень тяжкие случаи. Моя мать была в ужасе.... *Она даже с одной женщиной до самой смерти не разговаривала из-за того, что она знала, что она ходила в дома еврейские и таскала там эти... Что там можно было еще взять...* Это было для нее настолько тяжело, что она даже и не разговаривала никогда...

## *II. С-2. Сверхъестественное наказание за неправильное поведение во время войны*

В этом разделе собраны нарративы, в которых персонажи, работавшие на немцев, выдавали евреев, грабили или совершали другие морально неприемлемые поступки, получили наказание «свыше».

В рассказе № 15 уголовное преследование (II.C-1) является не единственной формой наказания «полиция»: кроме этого, информантка отмечает, что члены его семьи ощущали «осадох», поступок отца наложил отпечаток на детей (II.C-2). Присутствует также и мотив обнаружения коллаборациониста (II.B):

15. Инф. 14, II.B + II.C-1 + II.C-2: Я еще помню случай из своей жизни, на нашем краю случай такой был. Раньше ходили, послевоенные же годы тяжелые были, и переписывали скотину. Чтоб это... Налоги брали <...> Их тогда и называли словом агент, помнишь? <к другой информантке> Ходил, переписывал скотину. Сколько ты поросят держишь, корова есть там, лошадь, куры, все такое. *И он зашел в один дом, зашел в один дом и узнал полиция.* Да. Ну и, конечно, заявил в органы. Он ничего не сказал, он его узнал, и в органы. *И тогда приехал черный воронок, и его забрали.* Семья была такая. А он уже подженился, и жил в семье, полицай этот. И жил в семье – теща была, жена и двое детей. Забыла фамилию. Витя старше меня был на год, а девчонка – молоде, наверное, лет на пять. Так вот эта округа наша, она же вся знала. И Витя, забыла, как девочку звали, мама – тетя Маруся, *так вот все-таки осадок этот пожизненно за плечами был. Они такие тихенькие были, понимаешь? Все детки – я, и все такое. А они вот такие были вот, такие, как пришибленные. Все-таки чувствовали, понимаешь, что осадок такой...*

В тексте № 16 сюжеты о соседе-помощнике (I.B-2) и соседе-доносчике (I.B-1), которого рассказчица маркирует как «полиция», сочетается с сюжетом о «добром» «полицае» (II.A), который помог спасавшим еврейских детей девушкам избежать наказания и уйти к партизанам (I.C); родители детей были расстреляны немцами под обманном предлогом (I.D-1). Смерть соседа-коллаборациониста прямо обозначается как наказание свыше (II.C-2); кроме того, речь идет о позорной и «некрасивой» смерти.

16. Инф. 5, I.D-1 + I.B-2 + I.B-1 + I.E + I.C + II.C-2: В этом доме жила большая-большая еврейская семья. Он Соломон, вы знаете, я не знаю, как звали первую жену, вторую звали Сара <...> его забрали в армию, а жена осталась. Насколько я помню, то ли четверо, то ли пятеро детей

у них было, самый маленький был грудничок <...> а через дом – вот в том доме жили две сестры. Я не знаю, у них, наверное, родители уже умерли, а они были такие, лет девятнадцать, двадцать. *И когда в январе, значит, сорок второго года, восемнадцатого января, сказали, что всем евреям нужно прийти к синагоге – я вам покажу – взять с собой ценные вещи, что с вами там ничего не будут, вас перевезут куда-то.* Вот эта женщина со своими детками, вот с детками этого Соломона <пришла к месту сбора и была расстреляна> ...А этих детей женщины, эти сестры, они взяли к себе <...> Соседи, совсем близко <жили> ...А они, вот эти две сестрички, пожалели этих деток. Наверное, слышали, предчувствовали, я не знаю, но факт тот, что взяли их себе. Они там сколько-то дней жили, была зима, холодно. И один из мальчишек говорит – схожу домой, взять там вещи какие-то, может еду, я не знаю. И он пошел по огороду, то есть не по улице, чтобы не увидели, то есть ночью по огороду. *К сожалению, жил, соседом был с другой стороны, полицей.* Полицаи тоже были разные, вы знаете, были всякие. Этот был полицей. *И, короче, он утром встал, увидел следы и привел немцев.* И они забрали, то есть их забрали всех. Причем она в начале грудничка оставила на печке, а он говорит – у них еще один был. Вернулись и забрали грудничка, и их всех расстреляли <...>

– И тех, кто укрывал, тоже?

– Вот я вам про них хочу сказать <...> Значит, две эти сестры, им дали бумажки явиться в комендатуру, вы придете... Они законопослушные, пошли. И вот она мне рассказывала, что они пришли, а у комендатуры, ну я покажу вам, где это находилось... *А у комендатуры стоит полицей, один, молодой.* И он говорит, девочки, вы чего? Они стали рассказывать. Он, говорит, на них стал ругаться матом, и всякое. Идите отсюда, убирайтесь. *Это, говорит, я сейчас понимаю, что он их просто спас <...>. И они ушли в партизаны, то есть кто-то им сказал, и они выжили, и в этом доме одна из них жила.*

Но я вам хочу сказать про того человека, который был полицаем <тем, который донес>. Городок маленький, все всё знают, и мне бабушка... <...> К бабушке приходит соседка, и говорит – Матвеев сдох. Вы понимаете отношение людей? Причем соседка эта, она не еврейка, она старая женщина, она из села, но отношение понимаете. А бабушка говорит – что случилось? А он, говорит, понес корм свиньям, упал в навозную жижу и захлебнулся. И люди сказали – наказание ему.

В приведенном ниже тексте информантка рассказывает о том, как во время сожжения ее родной деревни коллаборационисты предусмотрительно забрали все ценности (I.F), и отмечает, что после войны они все умерли в достаточно быстрые сроки (II.C-2):

17. Инф. 17, I.F + II.C-2: *Этот полицей, нас когда палили, они перед этим вот, они перед этим из своего дома все повытянули, даже рамы повытянули, на подводы подогнали, все свое побрали. И когда мы пришли с концлагеря, он уже <нрзб.> лес, собрал сруб на дом. Потом он ушел конечно, не знаю, чи в армию зашел, не знаю... <нрзб.> А женщина эта, с сыном, вроде они где-то построились, но он не вернулся, и она вскорости умерла, и этот вскорости умер.*

### *II.D. Человек, спасший еврея, получает вознаграждение*

Истории о вознаграждении человека, спасшего еврейского ребенка, встречаются в корпусе записанных нами текстов достаточно часто. В тексте № 18 информантка отмечает, что когда спасшая Анну Исакович<sup>15</sup> женщина постарела, Анна уделяла ей внимание и ухаживала за ней как за родной матерью:

Инф. 2, I.A: Ну евреев да, здесь в нашей местности много уничтожали. Там в лесу даже есть памятник, их сгоняли, и это... Мне как-то подробно так <не рассказывали>... Но было, конечно, страшное... Как их выгоняли и расстреливали, и детей... Знаю, что только одна женщина у нас работала маникюршей в доме быта, она рассказывала, что ее женщина спасла. Они вели колонну, и она ее как-то выхватила из этой колонны и спрятала у себя дома. На Горке женщина та жила. И сохранила ей жизнь. И прятала ее под полом, чтобы никто не видел и не слышал, что она была у нее, и так ей жизнь сохранила. Она ей потом благодарна была всю жизнь, жила, она к ней ходила, считала ее второй матерью своей, женщину. Вот это я знаю.

Текст № 19 повествует о спасении Соломона Бажалки-на – одного из трех человек, которым удалось спастись из гетто в Унече. Помимо спрятавшей его женщины, в истории фигурируют двое других односельчан: один из них не выдал мальчика и разрешил ему спрятаться в своем курятнике (I.B-2), в то время как другие неназванные персонажи пытались уличить свою соседку в сокрытии евреев (I.B-1). В итоге все закончилось благополучно: мальчик смог уйти к партизанам (I.C). Кроме того, в этом тексте прослеживается мотив II.D – рассказчица отмечает, что у спасенного мальчика на всю последующую жизнь установились теплые отношения о спасшей его женщиной, которой он привозил подарки

---

<sup>15</sup> В тексте ниже ее не называют по имени, но биографические подробности позволяют предполагать, что речь идет именно об Исакович – она действительно работала маникюрщицей в доме быта.

из Ленинграда. В этом тексте структурный элемент спасения «утраивается»: три разных персонажа (сосед, мать информантки и партизаны) трижды спасают еврейского мальчика.

Согласно воспоминаниям Соломона Бажалкина<sup>16</sup>, в то время, когда происходила эта история, ему было тринадцать или четырнадцать лет. Рассказы о спасении еврейских детей вытесняют из традиции не только истории спасения взрослых евреев (причины этого явления были описаны в пункте I.A), но и истории спасения подростков: в приведенном ниже тексте рассказчица отмечает, что Бажалкину было девять лет.

26. Инф. 23, IB-1 + IB-2 + IA + IC: Правда, один еврейский мальчик, Бажалкин такой... Когда по улице вели на расстрел их туда, евреев на сенобазу. И он заметил крыльцо, забор, и в заборе щелочка такая вот, и он как-то юркнул туда прямо... И курятник у человека был, и он туда в курятник, куры закричали, закудахтали, *вышел хозяин, он: «Дядечка, не выдавай меня, пожалуйста» Он говорит: «Сиди».* Ему было девять лет. И вот он сидел, пока стихло, вот это вся стрельба, хождение по улицам, и он тогда вылез с этого... Вышел со двора и пошел куда глаза глядели, и пришел он в деревню тут близко. Пришел, и его приютила бабка одна. *Боялась, потому что там очень много людей предавали, что это... Дак, приходили со... соседи, и говоре: «А чего это твои дети летом на печке?»* Она говорит: «Позалезли, да и пускай сидят». А там еврейский мальчик. И вот она его выводила вечерами, показывала: «Вон лес, видишь? А в лесу ты хозяин...» *И вот он вышел и пошел, и пришел к партизанам. Партизаны его приютили там, потом уже его куда-то они его отправили, он учился...* В Ленинграде закончил военное училище, стал военным человеком, *приезжал сюда в деревню к этой бабке, привозил ей подарки, и мы бегали детворой.*

### *Сценарии нарративизации: обличительный и примирительный*

Как показывает указатель, мотивы могут как существовать в виде коротких высказываний, так и объединяться в цепочки. Как и другие устные тексты, истории о войне монтируются рас-

---

<sup>16</sup> Фрагментарно воспоминания Соломона Бажалкина опубликованы на сайте краеведческого музея Унечи. См.: *Голик Н.А.* Соломон Бажалкин: «Уцелел я один...»: История спасенного узника унечского гетто // Сайт Унечского краеведческого музея. URL: [https://museum-unecha.ucoz.net/publ/issledovanija/issledovanija/solomon\\_bazhalkin\\_ucelel\\_ja\\_odin\\_istorija\\_spasennogo\\_uznika\\_unechskogo\\_getto/2-1-0-17](https://museum-unecha.ucoz.net/publ/issledovanija/issledovanija/solomon_bazhalkin_ucelel_ja_odin_istorija_spasennogo_uznika_unechskogo_getto/2-1-0-17) (дата обращения 23 сент. 2022).

сказчиком из знакомых ему нарративных блоков в момент говорения. При этом в том, как мотивы комбинируются, прослеживаются некоторые закономерности: так, именно за счет сюжетной комбинации мотивов (эксплицитное высказывание своей позиции происходит реже) в историях наших информантов выделяются две ценностные установки.

«Обличительная» ценностная установка заключается в том, что *существуют объективно неправильные формы поведения, которые неприемлемы и должны быть наказаны*.

Часто встречающиеся в моей выборке<sup>17</sup> сочетания II.B + II.C – это история о том, как после войны обнаружили и наказали коллаборациониста (2 текста во всей выборке), I.F + II.A – о том, как обнаружили случай мародерства (4 текста), I.F + II.C-1 – о бойкоте мародера (3 текста), I.B-1 + I.C – о наказании доносчика (1 текст). Более редкий пример – история о награде за правильное поведение (I.D-1 + II.D); таких историй в выборке три.

Эту ценностную установку могут выражать и «одинарные» мотивы. Мотив II.C, не соединенный с другими мотивами, – это короткая история о наказании коллаборациониста (2 текста); мотив II.D – описание благодарности за спасение (1 текст). Историй с такой ценностной ориентацией много: в имеющемся в моем распоряжении корпусе текстов их насчитывается 14.

«Примирительная» ценностная установка предполагает *отказ от ярко выраженного осуждения*. Она выражается эксплицитно чаще первой, к примеру, так: Инф. 6: «Разные были люди, я к тому говорю, что мать, допустим, прятала этого парнишечку, а когда он пришел за чемоданом <...> его выдали».

Эксплицитно эта установка выражена в четырех текстах. Отказ от вынесения этического суждения происходит через апелляцию к уникальности каждого конкретного случая: рассказчики подчеркивают, что каждого человека нужно судить отдельно, доподлинно неизвестны мотивы его поступков и т. д.

Кроме того, эта ценностная установка может реализоваться и сюжетно: так, мотив I.B (соседи-доносчики и соседи-помощники) часто повторяется в одном тексте дважды (см. текст № 3, где одни соседи помогают укрывать еврейского мальчика, а другие его выдают). Таких текстов во всей выборке два. Также он может сочетаться с мотивом I.A (спасение еврейского ребенка) – в таком случае соседи-доносчики противопоставляются спасшему ребенка протагонисту (1 текст). Такое сочетание примеров правильного и неправильного поведения (один персонаж истории хочет спасти

<sup>17</sup> Речь идет обо всей выборке, а не о сокращенном для публикации наборе текстов.

еврея, а другой – причинить ему зло) в одном нарративе показывает позицию рассказчика, которая заключается в том, что судить можно только о конкретном случае. Кроме того, эту ценностную установку передают истории, которые повествуют о неожиданном хорошем поведении в целом отрицательного персонажа – немца или «полицая» (8 текстов). Всего текстов с такой ценностной установкой в полной выборке 13<sup>18</sup>.

Иногда оба сценария могут присутствовать в одном тексте – в многоходовой истории может присутствовать несколько таких «цепочек». Так, в истории № 16 противопоставлены два типа соседей – соседи-помощники и соседи-доносчики. Кроме того, противопоставляются два коллаборациониста. Первый раскрывает оккупационным властям место, где прячутся еврейские дети, и таким образом фактически убивает их, а второй помогает укрывавшим их девушкам спастись. Примирительная ценностная установка здесь также выражается эксплицитно: «У людей были разные причины. Кого-то заставляли, а кто-то от этого <от коллаборационизма> получал удовольствие».

Однако затем история делает еще один ход: «полицай», ставший причиной смерти еврейской семьи, получает наказание выше и умирает позорной некрасивой смертью. Информантка, таким образом, с осторожностью судит об административном коллаборационизме и не высказывает резкого осуждения в адрес вовлеченных в него людей, однако резко осуждает доноительство и насильственные преступления.

Заметим, что эти два типа нарративов являются двумя разными вариантами ответа на одни и те же вопросы: *Возможен ли моральный выбор в условиях войны? Допустимо ли этическое суждение об этом сейчас?* Главными темами, при обсуждении которых тем или иным образом решается этот вопрос, становятся коллаборационизм, мародерство и доноительство. Никакие другие темы не порождают таких устойчивых «цепочек»: остальные развернутые истории, записанные нами в экспедиции в Брянскую область, были, как правило, разовыми.

---

<sup>18</sup> Число текстов меньше, чем сумма текстов, принадлежащих ко всем описанным выше подтипам, так как в некоторых текстах эта установка выражается и за счет комбинации мотивов, и эксплицитно, т. е. они были упомянуты дважды.

### *Заключение*

Повседневная жизнь в оккупации для государственного мемориального канона во многом является теневой зоной. Эта ситуация сложилась еще в послевоенные годы, когда неэвакуировавшиеся жители попавших под оккупацию территорий, а также возвращающиеся домой пленные и оstarбайтеры оказывались под подозрением в коллаборационизме [Exeler 2016, pp. 830–831; Bernstein 2018, p. 10]. Медийный дискурс об оккупации всегда был сложным: сложившаяся на оккупированных территориях ситуация отсутствия власти порождает множество нелегальных и полулегальных практик. Современный мемориальный канон во многом наследует советскому. Его нарративы строятся вокруг более однозначных тем: с одной стороны, фронта и непосредственно боевых действий, с другой – труда в тылу [Копосов 2011].

Таким образом, получается, что, с одной стороны, война является важнейшей частью самоидентификации современных россиян, а с другой – широко коммеморируются только отдельные ее реалии. Многие этические дилеммы, с которыми сталкивались жители оккупированных территорий, до сих пор остались непроговоренными и даже табуированными. Как мне кажется, разрыв социальных связей и травма, связанная с происходившей на бывших оккупированных территориях квази-гражданской войной, до сих пор не преодолены. Это можно предположить, исходя из набора сюжетов, которые рассказываются в связи с оккупацией, а также устойчивые способы их комбинации позволяют предположить, что именно эти этические дилеммы для жителей бывших оккупированных территорий представляются наиболее важными, и основной коммуникативной целью рассказывания историй о войне является сообщение своей позиции на этот счет.

### *Благодарности*

Статья подготовлена в рамках программы «Карамзинские стипендии – 2022» при поддержке фонда Михаила Прохорова и Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (г. Москва).

### *Acknowledgements*

This article was prepared within the framework of the “Karamzin Scholarships – 2022” program with the support of the Mikhail Prokhorov Foundation and the School of Contemporary Humanitarian Studies of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow).

*Литература*

- Абовян, Дзюбан 2019 – *Абовян Е.Н., Дзюбан В.В.* Новозыбков в годы Великой Отечественной войны // Вестник КГУ. 2019. № 2. С. 49–54.
- Азбелев 1964 – *Азбелев С.Н.* Современные устные рассказы // Русский фольклор. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 9. С. 132–177.
- Алферова, Блохин 2020 – *Алферова И.В., Блохин В.Ф.* Основание и деятельность чрезвычайной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков (1942–1945 гг.) // Вестник БГУ. 2020. № 4 (46). С. 9–19.
- Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/veselova6.html> (дата обращения 12 сент. 2022).
- Каливас 2019 – *Каливас С.* Логика насилия в гражданской войне. М.: Пятый Рим, 2019. 784 с.
- Кербелите 2001 – *Кербелите Б.* Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб.: Европейский дом, 2001. 605 с.
- Кирзюк 2018 – *Кирзюк А.А.* Сюжет – это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // Фольклор и антропология города. 2018. № 1. С. 20–43.
- Копосов 2011 – *Копосов Н.Е.* Память строгого режима: История и политика в России. М.: НЛО, 2011. 315 с.
- Матлин 2017 – *Матлин М.Г.* Система мотивов в устных рассказах сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг. // Научный диалог. 2017. № 9. С. 42–54.
- Махалова 2020 – *Махалова И.А.* Коллаборационизм в Крыму в период нацистской оккупации (1941–1944 гг.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2020. 277 с.
- Панченко 2013 – *Панченко А.А.* Беглецы и доносчики: «военные нарративы» в современной новгородской деревне // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое издательство. 2013. С. 52–60.
- Bell 2002 – *Bell C.* Emotional selection in memes. The case of urban legends // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. Vol. 81. No. 6. P. 1028–1041.
- Bernstein 2018 – *Bernstein S.* Ambiguous homecoming. Retribution, exploitation and social tensions during repatriation to the USSR, 1944–1946 // Past & Present. 2019. Vol. 242. Iss. 1. P. 193–226.
- Bourtman 2008 – *Bourtman I.* Blood for blood, death for death. The Soviet military tribunal in Krasnodar, 1943 // Holocaust and Genocide Studies. 2008. Vol. 22. Issue 2. P. 246–265.

Exeler 2016 – *Exeler F.* What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of nazi occupation // *Kritika*. 2016. Vol. 17. No. 4. P. 805–835.

## References

- Abovyan, E.N. and Dzyuban, V.V. (2019), “Novozybkov during the Great Patriotic War”, *Vestnik KGU*, no. 2, pp. 49–54.
- Alferova, I.V. and Blokhin, V.F. (2020), *Osnovanie i deyatel'nost' chrezvychainoi komissii po ustanovleniyu i rassledovaniyu zlodeyanii nemetsko-fashistskikh zakhvatchikov*, *Vestnik BGU*, vol. 4, no. 46, pp. 9–19.
- Azbelev, S.N. (1964), “Modern oral stores”, in *Russkii fol'klor: Problemy sovremennogo narodnogo tvorchestva* [Russian folklore. Problems of modern folk art], vol. 9, Nauka, Leningrad, Moscow, USSR.
- Bell, C. (2002), “Emotional selection in memes. The case of urban legends”, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 81, no. 6, pp. 1028–1041.
- Bernstein, S. (2019), “Ambiguous homecoming. Retribution, exploitation and social tensions during repatriation to the USSR, 1944–1946”, *Past & Present*, vol. 242, iss. 1, pp. 193–226. ‘Blood for blood, death for death’. The Soviet military tribunal in Krasnodar, 1943”, *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 22, issue 2, pp. 246–265.
- Exeler, F. (2016), “What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of nazi occupation”, *Kritika*, vol. 17, no. 4, pp. 805–835.
- Kalivas, S. (2019), *Logika nasiliya v grazhdanskoi voine* [The logic of violence in Civil War], Pyatii Rim, Moscow, Russia.
- Kerbelite, B. (2001), *Tipy narodnykh skazanii: strukturno-semanticheskaya klassifikatsiya litovskikh etiologicheskikh, mifologicheskikh skazanii i predanii* [Types of folk legends. Structural and semantic classification of Lithuanian etiological, mythological legends and legends], Evropeiskii dom, Saint Petersburg, Russia.
- Kirzyuk, A. (2018), “Is plot a symptom? How folklorists study urban legends”, *Urban folklore and anthropology*, vol. 1, no. 1, pp. 20–43.
- Koposov, N. (2011), *Pamyat' strogogo rezhima: Istoriya i politika v Rossii* [Memory of a strict regime. History and politics in Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia..
- Makhalova, I.A. (2020), *Kollaboratsionizm v Krymu v period natsistskoi okkupatsii (1941–1944 gg.)* [Collaboration in Crimea during the nazi occupation (1941–1944)], Ph.D. Thesis, HSE University, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2013), Fugitives and informers: ‘military narratives’ in the modern Novgorod village”, in *Russkii politicheskii fol'klor. Issledovaniya*

*i publikatsii* [Russian political folklore. Studies and publications], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia.

Veselova, I.S. (2000), *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nye traditsii* [Genres of modern urban folklore: narrative traditions], Abstract of Ph.D. dissertation, available at: <https://ruthenia.ru/folklore/veselova6.html> (Accessed 12 Sept. 2022).

### *Информация об авторе*

Екатерина А. Закревская, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [eazakrevskaya@gmail.com](mailto:eazakrevskaya@gmail.com)

### *Information about the author*

Ekaterina A. Zakrevskaya, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [eazakrevskaya@gmail.com](mailto:eazakrevskaya@gmail.com)

УДК 398+004.9

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-97-111

## Способы медиатизации фольклорных персонажей в видеоиграх на примере игры Yaga

Мария А. Быханова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, etnoginezvorobei@gmail.com*

**Аннотация.** Статья посвящена медиатизации мифологических персонажей славянского фольклора на примере видеоигры Yaga, созданной студией Breadcrumbs Interactive в 2019 г. Медиатизация фольклора позволяет посмотреть, как трансформируются традиционные представления при попадании в медийную среду и как «переводится» фольклор на язык медиа. В данном случае компьютерная игра рассматривается как текст, состоящий из различных (визуальных, вербальных и пр.) знаков. Используется применяемый как в фольклористике, так и в Game Studies структурно-семиотический анализ персонажной системы видеоигр для выявления их функций и сюжетных ролей, а также визуальных, аудиальных и др. приемов медийной репрезентации заимствованных из фольклора игровых образов.

В статье делается попытка ответить на следующие вопросы: сходны ли функции игровых персонажей с функциями их фольклорных прототипов? Есть ли подобные сюжеты в быличках, или же в данном случае мы имеем дело с полностью вымышленными авторами игр сюжетами, которые лишь пытаются быть похожими на фольклорные?

Здесь будет затруднительно просто составить сравнительную схему, сопоставив видеоигровую и фольклорный образы, поскольку в игре отсутствует полноценный bestiary (отдельная вкладка в меню игры, где мы могли бы посмотреть полные сведения о персонаже). Кроме того, всех фольклорных персонажей можно условно поделить на полноценных противников, у которых кроме нападения не будет иной линии поведения, и нейтральных по отношению к герою, которые могут напасть или же пойти на контакт. В одном случае можно говорить исключительно о внешнем сходстве, в другом – ориентироваться на сюжеты квестов, в которых фигурирует персонаж.

---

© Быханова М.А., 2023

*Ключевые слова:* фольклор, медиатизация, видеоигры, демонология, низшая мифология

*Для цитирования:* Быханова М.А. Способы медиатизации фольклорных персонажей в видеоиграх на примере игры Yaga // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 97–111. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-97-111

## Mediatization methods of folklore characters in video games. The case of “Yaga” game

Maria A. Bykhanova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, etnoginezvorohei@gmail.com*

*Abstract.* The article is devoted to the mediatization of mythological characters of Slavic folklore by means of an example of the video game “Yaga”, created by Breadcrumbs Interactive studio in 2019. The mediatization of folklore allows us to see how traditional ideas are transformed when they get into the media environment and how folklore is “translated” into the language of the media.

In this case, a computer game is considered as a text consisting of various (visual, verbal, etc.) signs. The author undertook structural-semiotic analysis of the character system of video games that is used both in folklore and game studies to identify functions and plot roles, as well as visual, auditory, and other methods of media representation of game images borrowed from folklore.

The article attempts to answer the following questions: are the functions of game characters similar to the functions of their folklore prototypes? Are there any similar stories in bylichki, or in this case we are dealing with completely fictional stories by the authors of games, which are only trying to be similar to folklore ones?

Here it will be difficult to simply make a comparative scheme by comparing video game and folklore images, since the game does not have a full-fledged bestiary (a separate tab in the game menu where we could see full information about the character). In addition, all folklore characters can be conditionally divided into full-fledged opponents, who will have no other line of behavior besides the attack, and neutral to the hero, who can attack or make contact. In one case, we can talk exclusively about the external similarity, in the other we can focus on the plots of quests in which the character appears.

*Keywords:* folklore, mediatization, video games, demonology, lower mythology

*For citation:* Bykhanova, M.A. (2023), "Mediatization methods of folklore characters in video games. The case of 'Yaga' game", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 97–111, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-97-111

Игровой проект Yaga (Румыния, 2020, разработчик Breadcrumbs interactive), выполненный в жанре изометрической RPG<sup>1</sup>, не является чем-то прорывным в своем жанре. Есть более известные и более качественно сделанные проекты. Но есть то, что выделяет его на фоне остальных игр: сэттинг<sup>2</sup> на основе славянского фольклора, очень редкий для западных игр.

Сюжет его в своем строении повторяет волшебную сказку. Главный герой – Иван-кузнец, который по ходу игры проходит через сюжеты трех конкретных сказок: почти не измененную структурно сказку «Лихо Одноглазое»<sup>3</sup> (Аф., № 302), через сказку про молодильные яблоки и живую воду<sup>4</sup> (СУС, № 551) (от которой остались лишь царское поручение и предмет добычи) и сказку про Марию Моревну<sup>5</sup> (СУС, № 4002=АА,400\*В) (от нее в игре

---

<sup>1</sup> Угол обзора в RPG смещен, и это создает эффект трехмерности и позволяет показать некоторые детали окружения, которые не видны при виде сверху или сбоку.

<sup>2</sup> Сэттинг – среда, в которой происходит действие; место, время и условия действия.

<sup>3</sup> Кузнец и портной отправились искать Лихо, так как сами они жили хорошо и лиха не знали. Они находят его. Лихо убивает и съедает портного, а кузнец обманом избегает гибели, а потом и вовсе сбегает. Разозленное Лихо гонится за кузнецом, который в это же время попадает в ловушку, попытавшись взять золотой топорик и приклеившись к нему. Чтобы спастись, ему приходится лишиться руки.

<sup>4</sup> Три брата едут за молодильными яблоками и живой водой для больного отца; младший ласково обходится со странником и благодаря его помощи проникает в сад и во дворец к спящей царевне, похищает яблоки и воду; старшие братья сбрасывают младшего в яму (колодец) и выдают его добычу за свою; он спасается и возвращается домой; царевна ищет его, отвергает братьев и признает в нем отца своего сына (детей).

<sup>5</sup> Иван Царевич после смерти родителей выдал замуж трех своих сестер. Через год, заскучав, он отправляется их навестить и встречает Марию Моревну. Погостив у нее, герой влюбляется и женится. Однажды Мария Моревна уезжает на войну, наказывая Ивану не открывать один из чуланов в доме. Тот нарушает запрет и тем самым помогает сбежать Кощею, который крадет Марию. Иван дважды едет ее выручать, перед тем погостив у родных. Первые два раза Кощей прощает героя, однако на третий раз расправляется с ним. Здесь Ивана спасают мужья сестер, после чего

конфликт Марьи и Кощея, а также характер царевны). В процессе прохождения по сюжетам игрок встречает фольклорных (но не сказочных, а мифологических) персонажей.

Проект Yaga с самого начала демонстрирует нестандартный для видеоигр подход к отображению фольклорных персонажей, ведь его создатели декларируют, что они не опирались на некоторые, уже существующие в популярной культуре представления о славянском фольклоре, а стремились самостоятельно ознакомиться фольклорными источниками. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на заметки в дневниках разработчи<sup>6</sup>. В заметке “The road to the Art Style of Yaga” главные художники игры Флавио и Анди говорят следующее: «Как и большинство других вещей в творчестве художника, определение художественного стиля начинается с просмотра множества ссылок, анализа форм, цвета, ритмов и десятка других вещей. Мы целыми днями изучали славянский фольклор и пытались определить “славянский облик”»<sup>7</sup>. К сожалению, источников изучения фольклора, кроме изобразительных, в интервью указано не было. А вот среди просмотренных художниками визуальных материалов были классические работы И. Билибина и В. Васнецова, из современников они в первую очередь обращались к абстракциям М. Сухарева<sup>8</sup>.

Интересно посмотреть и на видеоинтервью главного разработчика Каталина Зима-Зегреану на сайте ShakNews<sup>9</sup>. Он много говорит о том, что игру вдохновлял славянский фольклор вообще и сказки в частности и что многие персонажи создавались с опорой на него. Каталин также надеется, что благодаря игре западную публику заинтересует славянский фольклор. Он приводит примеры персонажей, которые были введены в игру, по его мнению, без изменений, напрямую из фольклора: стригой<sup>10</sup> и русалка. Разра-

---

он отправляется к Бабе-яге и добывает жеребца – богатырского коня, благодаря которому ему удастся снова выкрасть Марью. Кощей все же пускается в погоню, но Иван побеждает его, и они с Марьей благополучно возвращаются домой.

<sup>6</sup> Breadcrumbs interactiv. URL: <https://breadcrumbsinteractive.com> (дата обращения 13 апр. 2021).

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Время мифов: Художник Максим Сухарев // Вконтакте. URL: <https://vk.com/mythtime> (дата обращения 13 апр. 2021).

<sup>9</sup> Yaga Developer Interview // Shacknews. URL: <https://www.shacknews.com/article/106150/yaga-developer-interview> (дата обращения 13 апр. 2021).

<sup>10</sup> Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 182.

ботчика, не являющегося специалистом в вопросах фольклора, не смущает, что в игре, основанной на сказочных сюжетах и заимствующей их структуру, действуют мифологические, а не сказочные персонажи.

В исследованиях проблемы медиатизации фольклора медиа рассматриваются как преемник фольклора с функциями обработки, репрезентации и сохранения фольклора [Жиров, Зенин, Кулабухова 2011], примеры медиатизации фольклора разбираются и в анимации [Петрова 2016]. Поднимается тема медиатизации фольклора как инструмента популяризации фольклора в молодежной среде [Летина, Ежгурова 2018]. Из работ, посвященных медиатизации фольклора, наиболее интересными представляются те, которые рассматривают возможность применения этого подхода к новому (видеоигровому) материалу.

Выясним, какими приемами для визуализации фольклорных персонажей пользовались разработчики и насколько итоговые образы похожи или не похожи на фольклорный образ. В данном случае видеоигра будет рассматриваться как текст, состоящий из различных (визуальных, вербальных и пр.) знаков, и будет использоваться применяемый как в фольклористике, так и в Game Studies структурно-семиотический анализ персонажной системы видеоигр для выявления их функций и сюжетных ролей, а также визуальных, аудиальных и других приемов медийной репрезентации заимствованных из фольклора игровых образов.

Но необходимо помнить при этом, что создатели игры воспринимают «славянский фольклор» как гомогенную сущность, не уделяя внимания региональной и жанровой специфике, характерной для фольклора. Создаваемые ими образы более обобщенные, в них компилируются черты, свойственные разным локальным традициям и жанрам. И интересно посмотреть, какие черты фольклорных персонажей в итоговом игровом образе остаются, какие отбрасываются, а какие будут полностью выдуманы разработчиками.

Перейдем к анализу игрового текста. Цель игры – рассказать игроку историю, привлечь его к соучастию в ней. И согласно этим целям персонажи подразделяются на две основных категории:

1. *Противники героя*. Обычно это мелкие, не особо опасные враги, в которых сложно определить конкретных мифологических персонажей, кроме случаев, когда это пояснит сама игра, дав, например, устный комментарий или подписав персонажа на экране. Соотнести их с реальной мифологией возможно только по месту обитания и внешнему облику.

2. *Персонажи, нейтральные по отношению к герою*. При встрече с ними они могут отнестись к игроку как враждебно, так и вполне благосклонно. Тут стоит говорить о возможности анализа персонажа

через его признаки, такие как место обитания, внешний облик и сюжетную ситуацию, в которой оказывается герой Иван.

В бестиарий игры в целом входят упыри, кикиморы, полевики, псоглавцы, русалка, водяной, полудница, домовый, молодой леший, ходячий покойник, ведьма и буковац. Это все те, кого удалось полностью опознать по косвенным признакам, либо те, кого нам «представили» сами разработчики.

К противникам уверенно можно отнести только полевиков<sup>11</sup> (причем в игре есть также старейший полевик, нейтральный по отношению к игроку), упырей, кикимор и псоглавцев<sup>12</sup> [White 1991]. Остановимся подробнее на тех, кто встречается в игре чаще всего: кикимора и полевик. В рамках игры герой сталкивается с ними в локациях поля, однако может встретиться и в лесу (на ранних этапах). Полевик в игре представляет собой соломенную высокую куклу с головой-бочкой, вместо рук у него деревянный серп и деревянные же вилы. Он довольно сильный противник, который атакует героя исключительно издалека. Кикиморы же маленькие и горбатые, завернутые в белую ткань, и чаще всего главному герою хватает пары ударов, чтобы убить любую из них.

Полевик в игре предстает воплощением поля, что характерно для южнославянской мифологии<sup>13</sup>. В быличках он имеет черное, как земля, тело, бороду из колосьев, зеленые травяные волосы. В отличие от описанных выше игровых полевиков, у него нет инструментов вместо конечностей. Жить он может в поле, в овраге и иногда – в лесу, что полностью совпадает с игровым представлением.

Кикимора же в русском фольклоре небольшого роста (крохотная старушка, девочка или маленькая женщина), уродливая и одетая в лохмотья<sup>14</sup>, что совпадает с образом, который создали игровые дизайнеры. Но фольклорная кикимора живет в доме, в отличие от своей игровой сестры, с которой игрок столкнется в лесах и на полях.

Можно заметить интересную особенность: в случае полевика от фольклорного образа остается только место обитания, в случае кикиморы – только внешний облик. В целом то же самое можно заметить и на примере двух других мифологических персонажей:

---

<sup>11</sup> Славянские древности... Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 138.

<sup>12</sup> Он единственный, кто в этой компании не относится к славянской мифологии.

<sup>13</sup> Славянские древности... Т. 3. С. 138.

<sup>14</sup> Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 2001. С. 76.

посолавец выглядит как зверь, соответствуя своему фольклорному прототипу [White 1991], но обитает абсолютно в любой локации, кроме мертвого леса. А вот упырь, внешне похожий на огромную летучую мышь, бегающую на своих крыльях, показывается только в темном лесу и исключительно неподалеку от обитаемых деревень. В этой характеристике только последний пункт согласуется с фольклорной традицией<sup>15</sup>.

К сожалению, не имея более широкой подборки персонажей, сложно точно определить, чем обусловлено решение создателей игры оставить либо облик, либо место обитания. Можно лишь предположить, что дело в силе противника. Если игроку легко убивать персонажей, то разработчики не делают их особо запоминающимися, потому что их будет много по ходу игры. Если же игроку предстоит сложный и долгий бой с ним, то его дизайн будет более проработан, чтобы отложиться в памяти.

Нейтральные персонажи, имеющие полноценные квесты<sup>16</sup>, для нас выглядят гораздо интереснее. Основными являются старейший полевик, русалка, водяной, полудница. Есть также и те, которых можно встретить, а можно и нет, и зависит это от действий самого игрока – это домовый, молодой леший, ходячий покойник, ведьма и буковац<sup>17</sup> (он исключение, игрок в любом случае встречает его при первом посещении Бабы-яги, но у него нет личного квеста).

Начнем с последних персонажей как с более простых, ведь о них есть немного базовых сведений. Все они очень похожи на свои фольклорные прототипы и внешностью, и местом обитания: леший живет в лесу, домовый в доме, покойника мы встречаем на кладбище. Если сравнивать внешний облик, здесь все также довольно близко к восточнославянскому фольклору. Д.К. Зеленин [Зеленин 1991, с. 414], описывая лешего, говорит о том, что у него синяя кровь, нет бровей и ресниц. Он не отбрасывает тени, может менять размер по собственной воле и нередко принимает облик различных животных. Более детальное описание лешего можем найти у Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2000, с. 316]. Она описывает его как мужика или старика с белой бородой. Одет он

<sup>15</sup> Славянские древности... Т. 5. С. 284.

<sup>16</sup> Задание, которое будет содержать внутри еще несколько небольших подзаданий.

<sup>17</sup> Демоническое существо, похожее на оборотня (вампира). Верования в него зафиксированы в Среме (Сербия, Хорватия). Буковац иногда описывается как шестиногий монстр с оленьими рогами (см.: Српски митолошки речник / Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић. Београд: Етнографски ин-т САНУ: Интерпринт, 1998. С. 57).

в крестьянскую одежду, которая имеет маркеры потусторонности («правая пола кафтана запахнута за левую [не так, как принято у мужчин], левый лапоть надет на правую ногу, а правый на левую») и может быть только четырех цветов: белого, красного, черного или зеленого. На макушке у него плешь, на руках и ногах – кривые когти. Как и Д.К. Зеленин, Е.Е. Левкиевская упоминает отсутствие бровей, синюю кровь и умение лешего изменять свой рост. М.Н. Власова, кроме прочего, называет среди черт, характерных для лешего в карельской традиции, рога<sup>18</sup>. В игре же он выглядит как старик маленького роста в бело-зеленой одежде, у него есть оленьи рога. Одна рука в смоле, в другой – деревянный посох со смоляным навершием, а глаза светятся зеленым.

Если сравнить с приведенными выше описаниями фольклорных персонажей, то заметно сохранение в игровом образе многих фольклорных черт: цвет одежды, рост, наличие рогов. Но в то же время есть нечто специфическое, добавленное дизайнерами: смола, светящиеся глаза.

Другой пример – домовый: в игре он изначально предстает в облике хозяина дома, но при раскрытии игроком приобретает вид толстого, немного антропоморфного старика с копытами и седыми волосами. У него красная одежда и много ключей на поясе. А что же в фольклоре? В «Востоочнославянской этнографии» Д.К. Зеленина [Зеленин 1991, с. 412] говорится, что домовый невидим, но может показываться людям. Делает он это в облике хозяина дома (живого или мертвого), животного или старика с бородой и седыми спутанными волосами. В севернорусских быличках он крайне волосат. У Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2000, с. 274] кроме уже упомянутых признаков находим, что одет домовый в старый зипун, или синий кафтан, или белую либо красную рубашку и подпоясан кушаком. Получается, что из фольклора в игровом образе домового заимствованы красная одежда, волосатость и антропоморфность, из дизайнерских новшеств привнесены копыта и пояс из ключей. Но в быличках копыта могут выступать признаком других персонажей, имеющих демоническую природу. Например, они встречаются в описании вил<sup>19</sup> или водяного<sup>20</sup>. Остается открытым вопрос, добавлена ли эта черта создателями намеренно или все же

<sup>18</sup> Власова М.Н. Указ. соч. С. 98.

<sup>19</sup> В верованиях и фольклоре южных славян, отчасти и словаков, женское мифологическое существо, наделяемое преимущественно положительными свойствами. Может, однако, мстить человеку за причиненное ей зло, что сближает ее с богинкой, отчасти с русалкой (см.: Славянские древности... Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 370).

<sup>20</sup> Славянские древности... Т. 1. С. 397.

неосознанно, для того чтобы придать образу большей выразительности. Если отойти от частных случаев и посмотреть в целом на принципы отображения персонажей в игре, заметим, что авторы берут из славянского фольклора некоторую основную суть их внешнего облика, например черты, которые встречаются чаще всего. После усиливают их элементами, символизирующими привязку персонажа к месту. У лешего мы видим смолу деревьев и деревянный посох как маркеры леса, у домового – ключи как маркер домашнего локуса.

Подобные же «усиливающие» элементы в дизайне мы встретим в дальнейшем при разборе персонажей, у которых есть целая квестовая ветка (цепочка заданий), а не отдельное мини-задание, которое можно сделать, даже не покинув локацию<sup>21</sup>. Эти маленькие задания напоминают короткую быличку более прочих элементов игры, воспроизводящей структуру волшебной сказки. Например, если зайти на кладбище, можно столкнуться с ходячим покойником. Встал он из-за того, что была украдена его плита. Если игрок выполнит задание и вернет ее, то покойник успокоится и уйдет к себе, нет – начнет бродить по деревне в ее поисках. То, что подобные мотивы встречаются в восточнославянских быличках, мы можем найти, например, в указателе В.П. Зиновьева<sup>22</sup>. Это мотив ГП 16 «Покойник после смерти ходит: показывается на кладбище» и ГП 10 «Покойник требует совершения необходимого обряда».

Можем взять другой квест, например с домовым, который превращается в хозяина дома и начинает помогать женщине, потому что ее настоящий муж – лентяй. По сценарию игры, если назвать домового бесом, тем самым раскрыв его, то он, разозлившись, наслет проклятье, из-за которого игрок будет терять в дороге копейки. Но если вы ему поможете и проучите лентяя, он посмеется, а жена крестьянина вас наградит. Мотив появления домового в облике родственника или мужа находим в указателе С. Айвазян<sup>23</sup> (Б1 1в «Домовой принимает образы: знакомого, родственника, хозяина дома»), а вот мотив о помощи домового в работе можно

---

<sup>21</sup> Текущее местонахождение героя.

<sup>22</sup> *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.html> (дата обращения 2 апреля 2020).

<sup>23</sup> *Айвазян С., Якимова О.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm> (дата обращения 28 марта 2020).

найти в указателе В.П. Зиновьева<sup>24</sup> (БІ 13в «Домовой помогает по дому»).

Как видим, пусть и не целиком, но некоторые мотивы игровых заданий сюжетно схожи с быличкой. Однако ни одна из историй не приведет героя к прямой конфронтации с мифологическим существом. Максимум, что грозит герою – проклятье. Думаю, именно этим и обусловлено внимание дизайнеров к деталям. Они хотят, чтобы игрок запомнил персонажа, связал представление о нем с определенной локацией. Так как задание укладывается в пять минут, игроку надо получить максимальное представление о персонаже и проникнуться интересом к нему. Исключение составляет буковац, который выполняет в игровом сюжете роль типичного сказочного волшебного помощника (пример жанрового смешения в игре). В игре персонаж представлен как нечто бесформенное с длинной вытянутой головой, на которой есть подобие рогов, его туловище и конечности насыщено коричневого цвета. У него четыре паучьи лапки и еще две, похожие на птичьи, только гораздо толще. У него две лапы, похожие на звериные, но с явно хитиновым панцирем, а также крылья моли за спиной. Атакует буковац, плюясь огненными шарами. От фольклорного образа в нем остались только шесть ног и рога, но он не живет в водоемах и не нападает исподтишка, душа жертву<sup>25</sup>. Наоборот, буковац нападает на игрока абсолютно в открытую. Когда игрок близок к победе над монстром, тот просит пощады. Герой может его пощадить, за что получит веточку буковаца и возможность его вызвать в момент трудного боя. Но, опять же, бой этот будет самым коротким из так называемых боссфайтов<sup>26</sup>.

Далее мы подходим к самой, на мой взгляд, интересной части нашего разбора: к мифологическим существам, которые имеют квестовые ветки: это старейший полевик, русалка, водяной, стухачи, полудница. Они же могут являться и потенциальными «боссами» (главными противниками героя), исключение составляет лишь полудница. Рассмотрим наиболее подробно полевика и водяного, так как с ними игрок встречается дважды за игру, а также поговорим о полуднице.

Старейший полевик в игре – огромный коричневый великан, он слеп, у него в зубах колос пшеницы, есть немного травы на поясе и спине. Вместо одной из рук у него серп, в другой коса, вместо одной из ног вилы. На шее он носит череп, скорее всего, тяглого

---

<sup>24</sup> Зиновьев В.П. Указ. соч.

<sup>25</sup> Српски митолошки речник. С. 57.

<sup>26</sup> Битвы с боссом, который сильнее рядовых противников и который, как и персонаж игрока, имеет полосу жизней.

животного. Образ такого полевика согласуется с южнославянским представлением об этом персонаже как о персонификации поля. Подробнее образ полевика в игре рассматривался выше. Сходство с фольклорным прототипом неполное, но, как и у фольклорного полевика, у него коричневая, как земля, кожа и на теле растет трава. Здесь мы снова видим тот же прием, что и в создании других персонажей: дизайнеры усиливают связь персонажа с его занятием, добавляя полевику атрибуты полевой работы (вилы, серп, коса, череп тяглового животного). Первый раз полевик встречается игроку во время квеста по поиску золотого яблока. Он является хозяином предмета, который игроку необходимо добыть. Сам полевик хочет подарить яблоко полуднице, к которой собирается свататься. Если игрок согласится выменять яблоко на что-то или на схему обмана, которую предложит полевик, то обойдется без боя. Если захочет настоящее яблоко – стычки не миновать. Так нейтральный по отношению к герою персонаж может стать ему как другом, так и врагом.

Упомянутая здесь полудница появится в сюжете игры чуть позже, когда герой получает задание вылечить ее разбитое сердце. Полудница в игре выглядит как высокая безобразная девушка в белых одеждах с красным поясом. У нее растрепанные волосы и длинный язык. Многие черты игровой полудницы близки южнославянским мифологическим представлениям. То, что она внешне сильно напоминает свой фольклорный прототип, можно узнать из труда Э.В. Померанцевой [Померанцева 1978, с. 154], которая, говоря о полуднице, упоминает высокий рост, уродливость, растрепанность, белый и красный цвета в одежде. Однако игровая полудница людям не враждебна, в отличие от фольклорной. Она не охраняет поле, не регламентирует поведение человека в поле, день в поле. Полудница в игре скорее ходячая покойница, которой жених разбил сердце, и теперь она снова хочет полюбить. Отдельно в игре упоминается, что она хотела бы полюбить человека, так как сама им была. Сражаться с ней игроку не придется, а вот женихами для нее могут стать сам герой Иван, местный деревенский сумасшедший или полевик. Представление о полуднице как об умершей девушке, обманутой любимым, для игр не ново. Подобная встреча и квест есть, например, также в игре «Ведьмак» (Польша, 2015, разработчик CD Project Red), где игрок получает задание «Лихо у колодца» и только в процессе его выполнения узнает, что это не Лихо, а повешенная в колодце девушка, которая после смерти стала полудницей. Полудница в данном случае смешивается с неправильной покойницей. Но, в отличие от неправильной покойницы, после разрешения проблемы она не возвратится в могилу, а обретет семейное счастье. Как можно заметить, внешне никаких новых

атрибутов полудница не получает, дизайнерское решение в целом согласуется с фольклорными представлениями, живет она также в поле, появляется в полдень. Но вот функционально ее образ смешан: она, как фольклорная полудница, живет в поле и присматривает за ним (но не вредя людям), и в то же время в квесте четко говорится, что, подобно фольклорной неправильной покойнице, она когда-то была прекрасной девушкой и любила крестьянских парней и что ей и сейчас нужен тот, кого она полюбит (желательно крестьянский парень), чтобы ее сердце «жило в покое».

Функционально смешан и образ водяного. Он в игре, в отличие от фольклора<sup>27</sup>, предстает не злобным духом, топящим людей, и не хозяином реки или озера, а хозяином болота, охраняющим свою заповедную территорию от людей. Соответственно, в его квесте у героя два пути: либо он поддерживает крестьян и священника, которые пытаются завладеть болотом, либо поддерживает водяного и прогоняет всех. Если герой действует в интересах людей, то водяной становится его противником. Как видим, водяной, как и полудница, не имеет в игре однозначной трактовки, в отличие от полевика. Внешне же игровой водяной – это зеленый старик с длинной седой бородой и в шляпе, макушка у него лысая, глаза желтые, он горбат, носит на себе рыболовную сеть и курит большую трубку. У него есть семья – жена и трое маленьких водяных. Очень многие его черты позаимствованы из южнославянского фольклора<sup>28</sup>: он такой же маленький ростом и имеет длинную седую бороду. Из восточнославянских заимствований можно выделить зеленую кожу и островерхую шляпу [Зеленин 1991, с. 416]. К чертам, которые подарили ему дизайнеры, можно отнести одеяние из сети и трубку.

Завершив наш разбор игровых фольклорных персонажей, можем прийти к выводу, что разработчики настолько аккуратны в работе с материалом, насколько им позволяют знания.

Справляются ли они при этом с задачей «заинтересовать западного зрителя славянской культурой»? Не уверена, судя по тому, что западная публика не очень щедра на отзывы к игре. Однако она нашла большой отклик в сердцах русскоговорящих игроков. Чтобы это заметить, достаточно открыть пользовательские рецензии на игру в Steam<sup>29</sup>. Игроки ругают геймплейную<sup>30</sup> состав-

---

<sup>27</sup> Славянские древности... Т. 1. С. 396.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Онлайн-платформа цифровой дистрибуции, разработанная компанией Valve и запущенная в 2003 г.

<sup>30</sup> Компонент игры, отвечающий за интерактивное взаимодействие игры и игрока.

ляющую, но все подчеркивают «славянский колорит», «атмосферу русских сказок», «мир древнерусских сказок и былин, который мы знаем с пеленок»<sup>31</sup> и т. д.

Это достигается благодаря тому, что разработчики старательно воссоздают и переносят незнакомый для себя фольклор в игру, раскрывая его для игроков, стараясь пробудить в них интерес к дальнейшему самостоятельному изучению славянского фольклора, особенно тем, связанных с низшей демонологией.

При создании игрового персонажа авторы игры стараются соблюсти локус и время появления его фольклорного прототипа в быличках, если мы говорим о персонажах нейтральной категории. С противниками данный принцип соблюдается лишь частично. Здесь заметна разница в подходах: в случае противников мы можем говорить исключительно о внешнем сходстве, а у нейтральных персонажей, кроме внешности, важны также и сюжеты квестов, в которых фигурирует персонаж, поскольку они обыгрывают их фольклорные функции.

Работая над созданием образа, авторы старались максимально соблюсти то, что сами они считают «фольклорным канон», однако мы помним, что такого явления нет. Есть множество региональных славянских вариаций мифологических персонажей, свое беглое знакомство с которыми (по неизвестным источникам) разработчики игр схематизируют и обобщают в игровых образах, иногда беря несколько традиций одновременно, иногда больше внимания обращая на южнославянские мифологические представления. Но если посмотреть экспликации создателей, приведенные в самом начале статьи, сами они подобного деления не осознают, называя все славянским. Не видят они и жанровых разграничений, включая в игру, построенную по сюжету волшебной сказки, мифологических персонажей.

Сложно четко обосновать сюжетную роль мифологического персонажа в игре, если рассматривается частный пример. Появляется ряд вопросов: почему одни персонажи враждебны, другие нейтральны, почему среди нейтральных есть те, которые могут стать и союзником, и врагом, а есть однозначные враги и однозначные союзники. Но можно сделать несколько предположений: 1) скорее всего, изначально нейтральными и имеющими большой квест становятся персонажи, наиболее знакомые широким кругам игроков (для подтверждения этой гипотезы необходимо обратиться к самим геймерам); 2) чем меньше известен персонаж, тем короче его время появления в игре, тем более характерным

---

<sup>31</sup> Steam. URL: [https://steamcommunity.com/app/888530/reviews/?browsefilter=toprated&snr=1\\_5\\_100010\\_](https://steamcommunity.com/app/888530/reviews/?browsefilter=toprated&snr=1_5_100010_) (дата обращения 13 апр. 2021).

и запоминающимся внешне он должен быть, чтобы произвести впечатление и заинтересовать игрока.

Однако важен и тот факт, что чем более нишевой будет конечная игра, тем меньше она будет опираться на образы популярной культуры. Разработчики действительно проделывают объемную работу по изучению материала и созданию образа, хотя и не берут во внимание жанровые и иные особенности фольклора.

### *Сокращения*

Аф. – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. 6-е изд. М., 1957.  
СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

### *Литература*

- Жиров, Зенин, Кулабухова 2011 – *Жиров М.С., Зенин С.Н., Кулабухова М.А.* Традиционный словесный фольклор и массмедиа: тенденции взаимодействия в современном медиапространстве. Белгород: БелГУ, 2011. 118 с.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.: Астрель; АСТ, 2000. 528 с.
- Летина, Ежгурова 2018 – *Летина Н.Н., Ежгурова Н.А.* Взаимодействие традиционной и массовой культуры в современном отечественном музыкальном фольклоре // Верхневолжский филологический вестник. 2018. № 1. С. 204–208.
- Петрова 2016 – *Петрова Н.С.* Анимационный фольклоризм 2000-х гг. // Фольклорный текст в современном культурном контексте: традиции и ее переосмысление / Сост. Н.В. Кургузова, М.Д. Алексеевский. Орел: Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева, 2016. С. 85–94.
- Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции / Отв. ред. И.М. Шептунов. М.: Наука, 1978. С. 143–158.
- White 1991 – *White D.G.* Myths of the Dog-Man. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 334 p.

## References

- Letina, N.N. and Ezhgurova, N.A. (2018), "Interaction of traditional and mass culture in modern domestic musical folklore", *Verkhnevolzhskii filologicheskii vestnik*, no. 1, pp. 204–208.
- Levkievskaya, E.E. (2000), *Mify russkogo naroda* [Myths of the Russian people], Astrel, AST, Moscow, Russia.
- Petrova, N.S. (2016), "Animated folklorism in the 2000s", in Alekseevskii, M. and Kurguzova, N. (comps.), *Fol'klornyi tekst v sovremennom kul'turnom kontekste: traditsiya i ee pereosmyslenie* [Folklore text in the modern cultural context. Tradition and its rethinking], Orlovskii gosudarstvennyi universitet im. I.S. Turgeneva, Orel, Russia, pp. 85–94.
- Pomerantseva, E.V. (1978), "Interethnic community of beliefs and tales about poludnitsa", in Sheptunov, I.M. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor: Genezis. Arkhaika. Traditsii* [Slavic and Balkan folklore. Genesis. Archaic. Traditions], Nauka, Moscow, USSR, pp. 143–158.
- White, D.G. (1991), *Myths of the Dog-Man*, University of Chicago Press, Chicago, IL, USA.
- Zelenin, D.K. (1991), *Vostochnoslavianskaya etnografiya* [East Slavic ethnography], Nauka, Moscow, USSR.
- Zhirov, M.S., Zenin, S.N. and Kulabukhova, M.A. (2011), *Traditsionnyi slovesnyi fol'klor i massmedia: tendentsii vzaimodeistviya v sovremennom mediaprostranstve* [Traditional verbal folklore and mass media. Interaction trends in the modern media space], Belgorod State University, Belgorod, Russia.

## Информация об авторе

Мария А. Быханова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [etnoginezhvorobei@gmail.com](mailto:etnoginezhvorobei@gmail.com)

## Information about the author

Maria A. Bykhanova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [etnoginezhvorobei@gmail.com](mailto:etnoginezhvorobei@gmail.com)

## In memoriam

---

### Памяти Маины Павловны Чередниковой



15 марта 2023 г. скончалась Маина Павловна Чередникова – доктор филологических наук, профессор кафедры литературы Ульяновского государственного педагогического университета.

Друзья, ученики и коллеги называли ее «Майей Павловной», это имя ей очень подходило – тут ассоциации и с труженицей-пчелой, и образами Детства (неслучайно, что главные научные работы М.П. связаны с детским фольклором).

М.П. Чередникова родилась 2 мая 1940 г. в Архангельске, училась в средней школе № 3 Ульяновска. По воспоминаниям, большое влияние на нее оказала замечательная учительница русского языка и литературы, выпускница Бестужевских курсов Любовь Степановна Введенская. О Введенской ученики говорили, что она заражала своей любовью к литературе: «Казалось, она заглядывала в ту жизнь, ту эпоху, в которой жил писатель и его герои, – так искусно и образно строила урок, как будто сама была свидетельницей этих событий».

Уроки любимой учительницы определили дальнейший выбор: в 1957 г. Маина поступила на филологический факультет Ленинградского госуниверситета. В этот момент в ЛГУ преподавали многие выдающиеся педагоги и ученые, среди которых – П.Н. Берков, Г.А. Бялый и другие. Ключевую роль сыграло знакомство с Владимиром Яковлевичем Проппом: Маина Павловна посещала его спецсеминар по фольклору, позже известный ученый стал научным руководителем ее дипломной работы.

Студенческий семинар Проппа был не только настоящей научной школой, но и «школой дружбы»: именно там она познакомилась с замечательными фольклористами Ю.И. Юдиным и Н.А. Криничной. От Владимира Яковлевича она впервые услышала имена его студенток – будущих ученых – К.Е. Кореповой и А.Ф. Некрыловой, так что, можно сказать, дружба с ними началась еще до очного знакомства. Эти дружеские связи сохранялись долгие годы.

Также во времена студенчества М.П. Чередникова – по настоянию В.Я. Проппа – впервые побывала в фольклорной экспедиции и «заболела» любовью к полевой работе на всю жизнь.

Мне запомнился такой рассказ Майи Павловны о Проппе: в Ленинградском университете работал человек (видимо, из администрации), который у многих вызывал чувство неприязни, потому что совершал не слишком хорошие поступки, обладал дурным характером. Но в отношении Проппа он вел себя вполне приемлемо. Когда Владимира Яковлевича как-то спросили о нем, он ответил: нужно обращаться с человеком так, чтобы он всегда поворачивал к вам свою лучшую сторону.

Вот именно такой была М.П.: она «вытаскивала» из человека самое хорошее – и затем тот старался тянуться к этому всю жизнь, соответствовать этой планке.

После окончания университета выпускницу по распределению отправили учительствовать в небольшой карельский городок Медвежьегорск. М.П. об этом периоде рассказывала с юмором, но ей было непросто: молодую учительницу поселили в здании школы (рядом с гардеробом); работа с детьми вдохновляла, однако с руководством учебного заведения отношения, что называется, не сложились.

М.П. всю жизнь хранила письма «карельского периода», которые писал ей дорогой учитель В.Я. Пропп: он присылал слова поддержки, напоминал о том, что работа, начатая на спецсеминаре, обязательно продолжится в аспирантуре.

«Однажды я ему написала, что читаю старшекласникам факультативный курс по русской живописи и архитектуре, но с трудом нахожу необходимые для этой работы альбомы и репро-

дукции. Через полмесяца пришла бандероль из Ленинграда: Владимир Яковлевич прислал диафильмы из Русского музея», – рассказывала Майя Павловна.

Из Медвежьегорска она буквально «сбежала в аспирантуру», ее научным руководителем стал директор ИРЛИ РАН В.Г. Базанов; кандидатская диссертация была посвящена фольклорным истокам «Очарованного странника» Лескова. К творчеству этого писателя она не раз потом обращалась – и в научных работах, и в лекциях для студентов.

Вузовская работа М.П. Чередниковой началась в 1974 г. – ее приняли старшим преподавателем на кафедру литературы в Ульяновский педагогический госуниверситет. Примерно через год под руководством М.П. и ее учеников прошла первая фольклорно-этнографическая экспедиция УлГПУ. Эти поездки продолжаютс до сих пор. За минувшие десятилетия удалось создать уникальный архив, насчитывающей более 10 тысяч единиц хранения, – основу для многих научных статей и монографий.

М.П. обладала удивительным талантом педагога: она действительно была учителем с большой буквы. Это может подтвердить любой из ее учеников. Она умела воспитывать без дидактики, редактировать научные работы так деликатно и терпеливо, что спорить и возражать совсем не хотелось. Удивительно, что учениками М.П. считают себя люди разных поколений – и те, кому сейчас за семьдесят, и те, кто едва преодолел тридцатилетний рубеж.

М.П. Чередникова известна прежде всего как исследователь детского фольклора: она автор монографии «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии» и ряда статей, посвященных считалкам, детскому языку, «вызываниям», страшным историям<sup>1</sup>. Ее исследования «мира детства» опирались не только на широкую теоретическую базу, но и на многолетнюю полевую работу, которая не ограничивалась рамками экспедиций, а велась всегда: «включенное наблюдение» для М.П. (в том числе – за собственными внуками) было совершенно естественно. Она умела так общаться с маленькими собеседниками, что те чувствовали себя на равных – и действительно открывали ей свою душу.

Вообще, умение работать в поле – один из важнейших талантов Майи Павловны, к которому она мягко приобщала всех своих учеников. М.П. не просто записывала информантов, а *собеседовала* с ними. Мне посчастливилось работать с ней в поле, наблюдать воочию, как человек в общении с ней постепенно раскрывался,

---

<sup>1</sup> Собраны в книге: *Чередникова М.П.* Голос детства из дальней дали: игра, магия, миф в детской культуре. М.: Лабиринт, 2002. 224 с.

словно цветок, – через воспоминания о детстве, юности, зрелости. Получалось, что записанные от информанта рассказы (фольклорные тексты) совершенно невозможно изъять из контекста всей его жизни, их нельзя правильно понять (интерпретировать, классифицировать и т. п.) без осознания того, что они значат для конкретного человека – с учетом особенностей его памяти, психологии, конкретной локальной культуры и диалекта. Иными словами, М.П. демонстрировала значимость прагматики фольклора, контекста не в теоретических статьях, а буквально в полевых условиях – и после такого было сложно воспринимать, к примеру, сборники «народной прозы» – эти «убитые», разъятые на жанры, вырванные из целостной беседы тексты, записанные от разных информантов в совершенно различных условиях.

Отмечу, что интересы М.П. в фольклористике значительно шире рамок детского фольклора. У нее есть ряд интереснейших работ, связанных с меморатами, календарными обрядами и быличками. Укажу в качестве примера на замечательную статью, посвященную слухам и рассказам о событии, которое в свое время взорвало повседневность одного из сел Ульяновской области<sup>2</sup>. Подростки накануне Ильина дня вызвали дух Крюгера (персонажа американских фильмов), после чего девочка – участница ритуала – стала вести себя неадекватно, подобно тому как действуют «одержимые». Случившееся повлияло на всю последующую жизнь девочки и актуализировало целый ряд мифологических представлений и запретов у жителей села. М.П. Чередниковой удалось написать не только основательную научную статью, но и преподнести записанный материал в увлекательной форме.

Именно в этом состоит главная особенность ее научных трудов – простота изложения, ясность и убедительность аргументов, умение писать не наукообразно, а стилистически изящно и интересно. К такому изложению мыслей она пришла после всех студентов и аспирантов, и за эти уроки ей многие благодарны – даже те, кто впоследствии не связал свою жизнь ни с педагогикой, ни с наукой.

На поминках (сразу после похорон М.П. Чередниковой) одна из ее учениц напомнила, что М.П. никогда не любила пафоса, громких слов благодарности и подчеркивания ее заслуг. Ей это

---

<sup>2</sup> См.: *Чередникова М.П.* «Они вызывали Крюгера...» (о неожиданных последствиях подросткового магического ритуала) // *Детский фольклор и культура детства: Материалы научной конференции «XIII Виноградовские чтения»* / Ред.-сост. Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье. СПб.: СПб. гос. ун-т культуры и искусств, 2006. С. 106–113.

было совершенно не нужно: искренность любви к Майе Павловне у тех, кто ее знал, всегда была видна невооруженным взглядом и являлась естественным отражением ее собственного отношения к людям.

Очень жаль, что за десятилетия дружбы и знакомства я так и не решился провести серию биографических интервью с самой М.П.: так хочется узнать о ней побольше. Теперь сохранились только осколки воспоминаний, которыми она делилась с разными людьми. Хорошо бы собрать их вместе, чтобы тексты о Майе Павловне были погружены в контекст – живой, целостный, не разъятый по сборникам и отдельным жанрам. Сделать именно так, как она любила.

*Е.В. Сафронов*

### *Избранные труды М.П. Чередниковой*

Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. 256 с.

Голос детства из дальней дали: игра, магия, миф в детской культуре / Сост., науч. ред., примеч., библиографический указатель В.Ф. Шевченко. М.: Лабиринт, 2002. 224 с.

«Кто остался в лодке?»: об одном из явлений детского фольклора // Живая старина. 1995. № 2. С. 45–47.

«Маленький мальчик» в контексте нового мифа // Мир детства и традиционная культура: сборник научных трудов и материалов / Сост. и авт. вступ. ст. С.Г. Айвазян. М.: ГРЦРФ, 1995. С. 60–66.

«Они вызывали Крюгера...» (о неожиданных последствиях подросткового магического ритуала) // Детский фольклор и культура детства: материалы научной конференции «XIII Виноградовские чтения» / Ред.-сост. Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье. СПб.: СПб. гос. ун-т культуры и искусств, 2006. С. 106–113.

Куклы в играх современных детей // Живая старина. 2006. № 1. С. 18–22.

Культура трассы: автостоп в России // Современный городской фольклор. Редкол.: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 86–102.

О парадоксальной логике детского фольклора // Живая старина. 1999. № 1. С. 8–9.

Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре: сборник статей / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. С. 227–246.

Праздник в современном селе: половозрастная и этническая стратификация // Морфология праздника: материалы конференции «Мор-

- фология праздника: К 110-летию со дня рождения В.Я. Проппа», Санкт-Петербург, 12–14 мая 2005 г. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 266–276.
- Смысл и «бессмыслица» детской считалки (к проблеме поэтики) // Русский фольклор: материалы и исследования. СПб.: Наука, 1996. Т. 29. С. 14–30.
- Типология повествовательной структуры в меморатах о Великой Отечественной войне // Сказка и несказочная проза: межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. Н.И. Прокофьев. М.: Прометей, 1992. С. 90–109.
- Формула счастья // Живая старина. 1995. № 3. С. 15–17.

### *Информация об авторе*

*Евгений В. Сафронов*, кандидат филологических наук, независимый исследователь, Ульяновск, Россия; *nuvitarn@yandex.ru*

### *Information about the author*

*Evgenii V. Safronov*, Cand. of Sci. (Philology), independent researcher, Ulyanovsk, Russia, *nuvitarn@yandex.ru*

УДК 572:2

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-118-124

### XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии «Антропология религии»

Яна А. Савицкая

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, sav.yana99@yandex.ru*

*Для цитирования: Савицкая Я.А. XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии «Антропология религии» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 118–124. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-118-124*

### The 22<sup>th</sup> International School in folkloristics and cultural anthropology “Anthropology of religion”

Yana A. Savitskaya

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, sav.yana99@yandex.ru*

*For citation: Savitskaya, Ya.A. (2023), “The 22<sup>th</sup> International School in folkloristics and cultural anthropology ‘Anthropology of religion’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 118–124, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-118-124*

С 8 по 12 октября 2022 г. в Великом Новгороде состоялась XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии, она была посвящена антропологии религии. Школа стала возможна благодаря гранту Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение

о предоставлении гранта № 075-15-2022-326) и была совместно организована НЦМУ «Центром междисциплинарных исследований человеческого потенциала», Лабораторией теоретической фольклористики РАНХиГС и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ.

В работе школы приняли участие 73 лектора, докладчика и слушателя из разных городов и стран: Бишкек (Кыргызстан), Талас (Кыргызстан), Гродно (Беларусь), Минск (Беларусь), Париж (Франция), Москва, Екатеринбург, Кострома, Краснодар, Пермь, Петрозаводск, Санкт-Петербург, Тюмень. Школа предполагала разные формы работы: лекции, доклады, семинары, ридинг-группы, просмотр этнографического кино с комментариями и дискуссией.

Школу открыл *С.Ю. Неклюдов* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) лекцией о нескольких «этапах развития» или формах существования мифологических идей. Во-первых, о конкретной и единичной собственно мифологической семантике; во-вторых, о религиозной, ритуально-магической и мантической символике (с возможной дальнейшей десимволизацией в легенде); в-третьих, об иной, метафорической, символике в устной и книжной лирике. *А.А. Панченко* (ЕУСПб / Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербург) рассказал о когнитивном религиоведении: его задачах, проблематике и концепциях, повлиявших на его становление, в особенности об идеях П. Буайе. Отдельно лектор остановился на вопросе о совместимости методов когнитивного религиоведения с методами антропологии религии. *Д.А. Радченко* (РАНХиГС, Москва) показала, как цифровизация и обстоятельства современной жизни (например, COVID-19) влияют на религиозные практики в киберпространстве; а также описала разные теоретические подходы к изучению таких онлайн-практик – с помощью концепции медиатизации, «проживаемой религии», цифровой антропологии и других. *Н.В. Петров* (РГГУ, РАНХиГС, ЕУСПб, Москва) провел ридинг-группу, в ходе которой участники Школы смогли обсудить статью Л.Н. Приммиано *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife* и современное понимание введенного им термина «вернакулярная религия». Лекция *А.Б. Мороза* (НИУ ВШЭ, Москва) была посвящена «народным» представлениям о святости: фольклорной агиографии, ее составляющим и источникам, отношениям святых с другими иномирными персонажами, особенностям бытования представлений в разных средах (прицерковной, городской, деревенской), агиографическому календарю и другим аспектам почитания святых. *С.Ю. Королева* (ПГНИУ, Институт славяноведения РАН, Пермь) обратилась к термину «вернаку-

лярная религия» как к описывающему живой религиозный опыт, с этой позиции был рассмотрен ритуал каждения, в особенности те формы, в которых он бытует в пермском Прикамье. Полевые материалы показали, что ритуал является не только частью похоронно-поминального обряда, но и личной практикой.

Второй день школы начался с выступлений исследователей Европейского университета в Санкт-Петербурге, объединенных темой святотатства. *Е.А. Хонинева* (ЕУСПб, Санкт-Петербург) показала разные теоретические подходы к изучению святотатства – точки зрения материальной религии, антропологии этики и морали, антропологии эмоций и, в особенности, концепцию «семиотических идеологий» *В. Кина*. *М.Р. Масагутова* (ЕУСПб, Санкт-Петербург) рассказала про общину духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова, исследование этой общины позволило выделить два вида акторов святотатства: внешних (извне религиозной группы) и внутренних (инакомыслие в русле религиозного учения). В своем докладе *Ю.А. Сенина* (ЕУСПб, Санкт-Петербург) как святотатство рассмотрела порчу портретов советских вождей – «икон» советского политического режима. В рамках семинара, проведенного *С.Т. Дроздовым* (ЕУСПб, Санкт-Петербург), участники школы обсудили несколько недавних случаев святотатства, порассуждали об агентности действующих лиц и для каждого примера выделили три группы акторов возмездия: религиозные авторитеты, государственные органы, «рядовые» верующие.

Лекция *Ж.В. Корминой* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) была посвящена перспективам и проблемам диалога между антропологией религии и теологией. Лектор рассказала об основных трудах, связанных с этой темой, – работах Дж. Роббинса, Т. Ассада, Р. Арси, А. Миттермайер и др. Семинар *Т.М. Крихтовой* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва) прошел в виде тренинга: участники проанализировали описания нескольких церковных общин, используя метафору живых и неживых приходов, изначально предложенную исследовательницей. К концу семинара участники сошлись во мнении, что метафора недостаточна для анализа православного прихода и требует доработки. *Т.В. Гаврикова* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) поделилась трудностями, с которыми ей как неверующему исследователю пришлось столкнуться при вхождении в «религиозное» поле – молодежную группу одной из пятидесятнических церквей Санкт-Петербурга. Лекция *В.П. Ключевой* (Тюменский научный центр СО РАН, Тюмень) также была посвящена пятидесятничеству: советской истории этого движения и его современному состоянию, практикам духовного крещения, получению даров (проро-

чество, толкование, исцеление, глоссолалия) и отношению к ним разных пятидесятнических церквей.

На третий день школы, 10 октября, прозвучала лекция *О.Б. Христофоровой* (РГГУ, РАНХиГС, Москва). Антрополог разобрала опыт взаимодействия со сверхъестественными силами в его телесном проявлении (одержимость) на примерах икоты в старообрядческой среде и афрокубинской сантерии. *И.А. Панков* (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Al Magam, Санкт-Петербург) рассказал об исламской практике самосовершенствования – идее мистического пути в суфийских учениях и о концепции тонких центров познания, через которые ученики получают религиозный опыт. *К.П. Трофимова* (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) на основе собственных полевых материалов проанализировала тактики протеста, к которым прибегают дервиши и шейхи из-за столкновения дискурсов разных суфийских общин в ходе ритуала зикра во время Султан Навруза.

*Н.В. Литвина* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) выделила роли и функции запретов в разных старообрядческих общинах, как беспоповских (поморские и часовенные), так и поповских (молдавские), и показала, как запреты могут укреплять или, наоборот, разрушать ту или иную общину. *М.В. Кундозерова* (Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, Петрозаводск) рассказала об истории поиска и изучения эпической поэзии в Кестеньгском крае, отметив влияние старообрядчества на бытование рунической поэзии в этой местности. Лекция *Е.В. Воронцовой* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва) была посвящена полемому дневнику как одному из основных инструментов работы антрополога. На базе архивов 1950–2020-х гг. исследователь проанализировала способы ведения и оформления полевых дневников, а также особенности работы с чужими полевыми материалами. В завершение третьего дня участники школы посмотрели этнографический фильм «Групповой портрет на фоне Троицы» (Л. Филимонов, Е. Александров, 1994) с комментариями одного из его создателей *Е.В. Александрова* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва). В фильме запечатлена жизнь донских казаков-старообрядцев, вернувшихся в Россию из Турции во второй половине XX в.

Четвертый день начался с лекции *В.А. Дымища* (ЕУСПб, Санкт-Петербург) об агиографических текстах про Рыбницкого ребенка. Исследователь показал, как нарративы о чудесах ребенка зависят от групп, в которых они бытуют (евреи Рыбницы, Закарпатья, хасиды в США). Лекция *С.Н. Амосовой* (Еврейский музей

и центр толерантности, Институт славяноведения РАН, Москва) была посвящена еврейским музеям, в особенности экспозиции Еврейского музея и центра толерантности в Москве. Исследователь рассказала, с каких позиций создатели выставки подходили к репрезентации еврейской истории и религии и с какими трудностями пришлось столкнуться при подготовке экспозиции. *Д.В. Снисаревская* (СПбГУ, Санкт-Петербург) в своем докладе обратилась к реконструктивистскому иудаизму – явлению, возникшему в XX в. в США: его истории, фигуре его создателя М.М. Каплана и предложенному им новому взгляду на иудаизм и еврейство (метод цивилизованного единства). *А.В. Кровицкая* (НИУ ВШЭ, Москва) предложила рассмотреть деятельность блогеров-иудеек в Instagram<sup>1</sup> как отдельный феномен и выделила популярные нарративы для этого коммуникативного фрейма. Участники семинара *С.В. Беянина* (РАНХиГС, Москва) и *Е.А. Закревской* (РГГУ, Москва) составили каталог мотивов на базе устных историй о спасении евреев во время Холокоста, собранных для проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы», и сравнили религиозные и секулярные тексты.

На семинаре *Н.Н. Рычковой* (РАНХиГС, Москва) участники школы атрибутировали пасхальные открытки и обсудили влияние исторических и политических обстоятельств на сюжеты и визуальные особенности поздравительных открыток. *П.А. Богомолов* (МВШСЭН, Москва) рассмотрел переосмысление понятий «монах» и «мирянин» в «модерном буддизме» XX века на примере одной из общин – Шанхайской роши буддистов-мирян. Доклад *А.В. Никандровой* (УрФУ им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург) был посвящен сравнительному анализу двух источников – книги и интервью с ее автором – по истории Никольского храма в г. Медногорске как разным коммуникативным ситуациям. *А.В. Гудкова* (ГАУГН, Москва) рассказала об омикудзи – малоизученной на данный момент гадательной практике по письменным предсказаниям в Японии, которую исследовательница предлагает рассматривать как пример синто-буддийского синкретизма. *И.А. Малиновский* (МВШСЭН, Москва) в своем докладе рассмотрел гадание на картах Таро через сравнение двух семиотических идеологий (систем интерпретации) – оккультной и психотерапевтической. Из лекции *Д.И. Антонова* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) и *Д.Ю. Доронина* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) участники школы узнали

---

<sup>1</sup> Запрещена в РФ; принадлежит корпорации Meta, которая признана в РФ экстремистской.

о феномене «советской иконы» как артефакте материальной религиозности, а также о социальных связях и процессах, сопровождавших бытование таких икон. После лекции исследователи вместе с *А.И. Завьяловой* (РГГУ, Москва) показали и прокомментировали несколько этнографических фильмов, снятых в экспедициях, в них мастера рассказывали об особенностях своего ремесла – изготовлении икон-«киоток», демонстрировали использующиеся техники и инструменты.

Лекция *С.А. Штыркова* (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, ЕУСПб, Санкт-Петербург) была посвящена материальной религии – подходам, объектам изучения, теоретическим взглядам на проблему материальности. В качестве иллюстрации лектор разобрал пример М. Энгельке о разнице восприятия Библии как материального объекта пятничными апостоликами и христианскими миссионерами. В центре внимания *Ж.В. Корминой* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) оказалась религиозная инфраструктура – условия производства религиозных смыслов. Исследователь объяснила, что такое инфраструктурная поломка и благочестивый труд и показала, как с их помощью инфраструктура перестает быть «невидимой», как ее осмысляют и поддерживают верующие. *К.В. Сироткина* (ЕУСПб, Санкт-Петербург) через призму антропологии «духовной экономики» и религиозной инфраструктуры рассмотрела отношение к бизнесу на озере Светлояр как к «моральному» / «вредному» с точек зрения местного музея, церкви и New Age «проводников». *А.И. Завьялова* (РГГУ, Москва) рассказала о современном состоянии вотивной традиции на основе полевых материалов 2021–2022 гг., выделила типы даров, способы их размещения и реализации, отметила практики, регулирующие подношения. В рамках семинара *А.А. Панченко* (ЕУСПб, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербург) участники обсудили применимость когнитивных методов для изучения представлений о посмертном существовании (физиология, сенсорика, эмоции, когнитивные способности умершего) и в ходе дискуссии сами прошли небольшой когнитивно-антропологический тест. *Д.А. Опарин* (Université de Bordeaux-Montaigne, CNRS, Париж) рассмотрел эскимосские заговоры как ситуацию использования миноритарного языка в ритуальном контексте, связанные с этим способы сохранения и охранения ритуальных текстов и проблемы преемственности. В завершение последнего дня участники школы посмотрели и обсудили с *О.Б. Христофоровой* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) антропологический фильм “Chasing Shadows” (R. Canals, 2019) о пророческом движении Кьянгьянг (Kyangyang), возникшем в 1980-х гг. в Гвинее-Бисау.

Программа и тезисы школы опубликованы на сайте Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ<sup>2</sup>.

*Информация об авторе*

Яна А. Савицкая, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [sav.yana99@yandex.ru](mailto:sav.yana99@yandex.ru)

*Information about the author*

Yana A. Savitskaya, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [sav.yana99@yandex.ru](mailto:sav.yana99@yandex.ru)

---

<sup>2</sup> Антропология религии: XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии // Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ. URL: <https://ctsf.ru/school/antropologiya-religii> (дата обращения 19 февр. 2023).

УДК 398.8

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-125-129

## Круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность – 2022»

Инна О. Никитина

*Европейский университет в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия, solreyne@gmail.com*

*Для цитирования:* Никитина И.О. Круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» – 2022 // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 125–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-125-129

## The Roundtable discussion “Folk songs. Texts, traditions, modernity – 2022”

Inna O. Nikitina

*European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg,  
Russia, solreyne@gmail.com*

*For citation:* Nikitina, I.O. (2023), “The Roundtable discussion ‘Folk songs. Texts, traditions, modernity – 2022’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 125–129, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-125-129

10 ноября 2022 г. в РГГУ состоялся круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность», организованный Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Круглый стол проходил в смешанном формате. Доклады утреннего заседания были посвящены проблемам традиционных и современных песенных жанров, а на вечерней секции обсуждались различные аспекты изучения частушек. Всего участники круглого стола смогли услышать и обсудить девять докладов, в которых рассматривались такие жанры песенного фольклора, как городская, студенческая и бардовская песня, колыбельная и частушка. Были затронуты и прикладные вопросы фольклористики: так, предметом дискус-

---

© Никитина И.О., 2023

сии стали проблемы составления указателей и возможность применения компьютерных методов анализа.

Круглый стол открылся обзорным докладом *С.Ю. Неклюдова* (РГГУ, РАНХиГС, Москва) «Песенный фольклор: проблемы изучения», в котором он рассмотрел перспективы в исследованиях песенных жанров. По мнению докладчика, внимания заслуживает повествовательное наполнение песен, крайне сжатое событийно по сравнению с фольклорной прозой, где даже небольшие жанры обладают гораздо большей событийной наполненностью. С.Ю. Неклюдов указал также на возможность сотрудничества с этномузыковедами для составления каталога мелодий городской песни и на исследовательский потенциал такой темы, как прагматика текстов постфольклора.

*В.А. Воробьев* (РГГУ, Москва) в докладе «Проблемы составления указателя топосов русской студенческой песни XIX в.» рассказал о своем опыте работы над электронным указателем-каталогом. Материалом явился собранный автором корпус более чем из 200 текстов русской студенческой песни XIX в., большинство из которых можно объединить по содержанию (в качестве содержательной единицы для каталога был выбран наиболее гибкий термин *топос*). Указатель состоит из 12 основных топосов и множества их вариаций; для наиболее точного отображения топики песен при его составлении использовался как метаязык, так и язык самих текстов. В конце доклада В.А. Воробьев предложил обсудить проблемы, с которыми он столкнулся при работе над каталогом: визуализацию самого указателя и возможность привлечения к нему изобразительных материалов.

*М.Г. Белодедова* (РГГУ, Москва) посвятила свое выступление теме «Связь колыбельных песен и заговоров (на материале экспедиций Лаборатории фольклористики РГГУ)». Взаимосвязь колыбельных и заговоров была отмечена многими исследователями: тексты обоих жанров имеют прямое воздействие на действительность, обладают охранительной функцией, содержат мотив изгнания недуга или персонажа-вредителя и т. д. Докладчица сравнила коммуникативные ситуации в момент исполнения колыбельных и заговоров и выделила персонажей, обладающих агентностью: помимо адресата и исполнителя, в обоих жанрах ею наделяется некая третья сила (Богородица, ангелы), которая влияет на младенца (усыпляет его, дает ему здоровье). М.А. Белодедова отметила, что сходство жанров проистекает из их общей функции программирования реальности, однако спектр воздействия заговора крайне широк, в то время как колыбельная имеет лишь ограниченный ряд целей (усыпление младенца, защита его здоровья, выделение «своего» пространства и т. п.).

В докладе *А.А. Рыженко* (независимый исследователь) «Поэтика бардовской песни (случай Тимура Муцураева)» обсуждалось функционирование авторских песен Тимура Муцураева, чье творчество пользовалось большой популярностью во время первой и второй чеченских кампаний. Эти песни написаны на литературном русском языке под влиянием западной рок-музыки, но их тексты несут в себе радикальное идеологическое послание: автор транслирует традиционные ценности ислама и выступает за свободу Чечни. А.А. Рыженко рассматривает творчество Муцураева как «песни борьбы» и акцентирует внимание на том, что с помощью популярной песенной формы их автор стремится привлечь не только радикально настроенных слушателей, но и как можно более широкую мусульманскую аудиторию.

Тему «песен борьбы» продолжил доклад *И.В. Козловой* (РАНХиГС, Москва) и *Е.Ф. Левочской* (РАНХиГС, Москва) «“Для меня странно, что эти песни стали протестными, но это так”: как песни могут менять значение, попадая в новый контекст». Докладчицы отметили, что песни, которые можно услышать на публичных уличных акциях, не всегда несут в себе очевидно протестное высказывание. Полевой материал показывает, что большой популярностью в последние годы пользуется спонтанное, стихийное исполнение гимна Российской Федерации и советских детских песен. В докладе были разобраны причины и контекст исполнения каждой из этих песен на протестных акциях.

Вечернее заседание, посвященное проблемам изучения жанра частушки, открылось докладом *В.Б. Новиковой* (независимый исследователь) и *М.А. Тихоновой* (РГГУ, Москва) «Квантитативный анализ частушек с использованием пакета Stylo для R». Докладчицы рассказали о своем экспериментальном исследовании по выявлению структурных элементов частушек с помощью компьютерных технологий. Применение методов стилометрии (чаще всего они используются для установления авторства) к корпусу из 239 текстов, собранных в экспедиции ЦТСФ РГГУ 2022 г. в Бирский район республики Башкортостан, позволило выделить лексико-синтаксические конструкции, что в дальнейшем даст возможность предложить новую классификацию для частушечного жанра.

*Е.А. Закревская* (РГГУ, Москва) выступила с докладом «Фольклор, стилизация и псевдофольклор: анализ тематического разнообразия частушек в Интернете и их прагматики», где рассказала о функционировании различных типов частушек на специализированных сайтах и в социальных сетях. В Интернете частушечный жанр приобретает два фрейма: с одной стороны, маркирование стихотворного текста как частушки легитимизирует использова-

ние обценной лексики и обилие грубой критики событий или персонажей. Второй тенденцией является апелляция к «традиционности»: таким образом создаются фольклоризированные, «лубочные» тексты (детские или патриотические стихи, эксплуатирующие жанр как «изобретенную традицию»). Е.А. Закревская рассмотрела также спектр «фольклорности» сетевых частушек: от сугубо авторских «стилизаций» до анонимных текстов, создающихся в коммуникативной ситуации импровизированного интернет-агона.

О новой классификации частушек рассказала *В.Б. Новикова* (независимый исследователь) в докладе «Проблема систематизации частушек: теги». В экспедициях ЦТСФ РГГУ в Бирский район республики Башкортостан (с 2021 г. по настоящее время) частушки собирались методом глубинного интервью, при этом собеседники вспоминали тексты по определенным словам-маркерам (особенно часто это первые строки). Такие слова и было предложено называть тегами «первого уровня»: они выделяются на основе частотности употребления лексем в корпусе из 239 частушек (например, «милый», «подруга», «любить», «ой», «Семеновна»). Тегами «второго уровня» являются темы, выделенные на основе семантического анализа текстов (например, глаза, сватовство, любовь, внешность). Систематизация частушек на основе тегов представлена на сайте «Частушечный проект» ЦТСФ РГГУ<sup>1</sup>.

Круглый стол завершился презентацией сайта «Частушечный проект» ЦТСФ РГГУ<sup>2</sup>, о котором рассказали *В.А. Воробьёв* (РГГУ, Москва), *Д.С. Олексюк* (РГГУ, Москва) и *А.А. Рыженко* (независимый исследователь). На данный момент сайт состоит из трех разделов: полевые материалы, библиотека и указатель тегов. На странице с полевыми материалами представлены расшифровки текстов, собранные в трех экспедициях (в республику Башкортостан и Вологодскую область). Раздел «Библиотека» содержит подборку научных изданий о частушке и сборники текстов, а указатель тегов позволяет искать тексты из корпуса полевых материалов по определенным словам и тематике. Все разделы сайта постоянно пополняются новыми материалами, на данный момент к публикации готовится корпус из Печорского района Псковской области.

Круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» стал площадкой для обсуждения актуальных иссле-

---

<sup>1</sup> «Частушечный проект» Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ РГГУ). URL: <http://chastushkactsf.tilda.ws/> (дата обращения 12 янв. 2023).

<sup>2</sup> Там же.

дований различных песенных жанров, а плодотворные дискуссии после докладов помогли ответить на многие из возникших вопросов<sup>3</sup>.

### *Благодарности*

Мероприятие подготовлено в рамках проекта «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgments*

The event was prepared within the project “Folk Songs: texts, traditions, modernity” (competition “Student project research teams of the RSUH”).

### *Информация об авторе*

Инна О. Никитина, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия; 191187, Россия, Санкт-Петербург, ул. Гagarинская, д. 6/1А; [solreyne@gmail.com](mailto:solreyne@gmail.com)

### *Information about the author*

Imna O. Nikitina, European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia; bld. 6/1A, Gagarinskaya Str., Saint Petersburg, Russia, 191187; [solreyne@gmail.com](mailto:solreyne@gmail.com)

---

<sup>3</sup> Программа и тезисы круглого стола опубликованы на сайте Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ: Песенный фольклор: тексты, традиция, современность [Электронный ресурс]. URL: <https://ctsf.ru/conference/pesennyy-folklor-teksty-tradiciya-sovremennost> (дата обращения 12 янв. 2023).

УДК 348.8

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-130-136

## Практическая конференция «Память: исследования, проекты, маршруты»

Сергей В. Белянин

*Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ, Москва,  
Россия, robispre10@gmail.com*

*Для цитирования: Белянин С.В. Практическая конференция «Память: исследования, проекты, маршруты» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 130–136. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-130-136*

## Practical conference “Memory: research, projects, routes”

Sergei V. Belyanin

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Moscow, Russia, robispre10@gmail.com*

*For citation: Belyanin, S.V. (2023), “Practical conference ‘Memory: research, projects, routes’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 130–136, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-130-136*

15 декабря 2022 г. в Музее истории ГУЛАГа состоялась конференция «Память: исследования, проекты, маршруты». Организаторами конференции выступили Музей истории ГУЛАГа и Лаборатория теоретической фольклористики школы актуальных гуманитарных исследований института общественных наук РАНХиГС. Культурологи, историки, работники музеев и организаторы мемориальных поездок встретились на конференции, чтобы обсудить память о репрессиях и способы работы с ней в рамках исследовательских, образовательных, выставочных и туристических проектов.

---

© Белянин С.В., 2023

Открыл конференцию руководитель образовательного центра Музея истории ГУЛАГа *К. Андреев* (Музей истории ГУЛАГа, Москва). В своем докладе он рассказал об экспедициях и мемориальных поездках, которые реализует музей. В мемориальных поездках принимают участие не только исследователи, но и потомки жертв сталинского террора, которые пытаются восстановить биографию репрессированных родственников и увековечить память о близких в местах заключения и ссылки. Летом 2022 г. Музей истории ГУЛАГа совместно с Немецким молодежным обществом (НМО) организовал экспедицию в Воркуту. Ее участниками стали исследователи и потомки «трудармейцев» – русских немцев, мобилизованных на принудительные работы в 1942–1946 гг.

На примере экспедиции в Воркуту *К. Андреев* показал образовательный потенциал подобных поездок. Экспедиция дает потомкам уникальную возможность перформативно пережить опыт репрессированных предков. Такое переживание достигается с помощью экскурсий по бывшим лагерям, чтения биографий узников ГУЛАГа и архивных документов, благоустройства кладбищ и мемориалов жертв политических репрессий, а также с помощью коллективного обсуждения чувств, возникших у участников в ходе поездки, чтобы они могли переработать свои переживания. Это позволяет участникам проработать семейное травматическое прошлое и лучше усвоить исторические факты.

Продолжил разговор о мемориальном туризме *А. Трубин* (DEEPTRIP, Москва) – сооснователь тревел-проекта DEEPTRIP. Он рассказал о туристических поездках в Воркуту, в которых участники осматривают заброшенную индустриальную архитектуру и посещают руины лагерей системы ГУЛАГа. *А. Трубин* объясняет рост популярности туристических поездок в Воркуту желанием туристов (представителей московского среднего класса) понять травматическое прошлое своей страны. Турагент связывает такое желание с повышенным вниманием государства к «правильной» интерпретации тех или иных событий российской истории. В последние десятилетия власти пытаются отредактировать прошлое, исключив из него память о государственном терроре. По мнению *А. Трубина*, туристическая поездка в Воркуту провоцирует у участников интерес к истории своей семьи, мотивируя их искать информацию о репрессированных родственниках.

Следующая группа докладов была посвящена памяти о Большом терроре в Магадане и Воркуте. *А. Старков* (НИУ ВШЭ, Москва), исследователь из Института советской и постсоветской истории НИУ ВШЭ, в докладе «Студенческая экспедиция ВШЭ “Колымский край как место памяти о советском”: исследовательский опыт и промежуточные выводы» рассказал о том, как

на Колыме сосуществуют память о репрессиях и ностальгия по советскому времени. Колыма является одним из значимых «островов» в системе ГУЛАГа и воспринимается большинством россиян как главное место памяти о государственном терроре. Однако местные жители выступают против отождествления Колымы с лагерями ГУЛАГа. Они выдвигают контрнарратив, задача которого – оспорить или опровергнуть официальные медийные репрезентации Колымы. Например, собеседники автора доклада часто отказывались говорить о сталинских репрессиях, но охотно рассказывали собирателю о позднесоветском товарном изобилии и социальных льготах, предоставляемых государственным трестом «Дальстрой». Для продвижения ностальгического нарратива о советском участии мемориальных конфликтов создали ряд негосударственных музеев, рассказывающих соответствующую их идеологическим представлениям историю Колымы. По мнению Арсения Старкова, причиной ностальгии по советскому является травма, нанесенная жителям края крушением советского проекта в 1990-е гг. После развала Советского Союза жители лишились социального обеспечения и северных льгот. Серьезные экономические и социальные потрясения последних десятилетий сделали память о распаде СССР более травматичной, нежели память о репрессиях.

Разговор про вернакулярную память о советских репрессиях продолжил доклад *С. Белянина* (РАНХиГС, Москва) и *Е. Закревской* (РГГУ, Москва). Исследователи рассказали о двух типах репрезентации истории Воркуты в нарративах местных жителей и предложили концепцию, согласно которой в городе сосуществуют два типа памяти – память «на сбыт» и «для себя». Это связано с историей города. Поселок на берегу реки Воркута появился в начале 1930-х гг. после открытия Печорского угольного бассейна. В конце 1940-х гг. Воркута стала одним из крупнейших лагерных комплексов системы ГУЛАГа. Однако после смерти Иосифа Сталина Воркутлаг пришел в упадок, и для сохранения темпов добычи угля администрация Воркутаугля вынуждена была приглашать вольнонаемных рабочих из разных регионов СССР. Жителей Советского Союза привлекали в заполярье обещанием большого заработка и северных льгот. В конце 1980-х гг. Воркута постепенно пришла в упадок из-за снижения мирового спроса на уголь и краха советской экономической системы. В 1990-е годы Воркута стала лидером по темпам снижения численности населения. Социальный и экономический упадок города совпадает с мемориальным бумом 1990-х гг. В это время появляется множество инициатив по сохранению и увековечиванию памяти жертв сталинских репрессий, и Воркута становится местом мемориального туризма.

Интерес к «лагерному» прошлому города приводит к появлению множества мемориалов, посвященных жертвам сталинского террора, а воркутинцы усваивают нарратив о преступлениях режима и необходимости сохранять память жертв ГУЛАГа. Этот нарратив предназначен для туристов и мемориальных активистов, приезжающих в Воркуту для поиска свидетельств преступлений сталинизма. Однако воркутинцы, большинство из которых переехали в город в конце 1950-х – начале 1970-х годов, имеют другую культурную память, которая не востребована внешней аудиторией. Это память о позднесоветском товарном изобилии и северных льготах.

*И. Козлова* (РАНХиГС, Москва) рассказала о коммеморативной акции «Бессмертный ГУЛАГ», которая появилась в 2015 г. по инициативе активистов молодежного демократического движения «Весна»<sup>1</sup>. Активисты движения предложили сторонникам пройти шествием с портретами репрессированных родственников по центральным улицам Санкт-Петербурга. Акция «Бессмертный ГУЛАГ» проходила в Москве, Санкт-Петербурге и Красноярске 30 октября с 2015 по 2019 гг. – в День памяти жертв политических репрессий.

*И. Козлова* проводила включенное наблюдение и записывала интервью на акции в Санкт-Петербурге. В интервью исследовательница пыталась выяснить причины, по которым участники вышли на улицу с плакатом. Большинство посетителей акции называли причиной своего участия желание почтить память репрессированных родственников и заставить прохожих задуматься о собственной семейной истории. С другой стороны, выходя на пикет с портретом репрессированного в годы Большого террора, участники акции через обращение к истории делали политическое высказывание. Большинство пикетчиков надеялись таким образом обратить внимание прохожих на злоупотребление современным российским государством властью. Следовательно, акция «Бессмертный ГУЛАГ» позволяет участникам не только почтить память жертв Большого террора, но и сделать политическое высказывание в условиях нарастающей государственной цензуры.

Следующая группа докладов была посвящена музейным практикам работы с памятью о репрессиях. *Э. Руденко* (НИПЦ «Мемориал», Москва) рассказала об адаптации выставки «Право переписки» для школьников. Выставка проходила в 2014 г.

---

<sup>1</sup> Молодежное демократическое движение «Весна» внесено в перечень организаций, в отношении которых имеются сведения о причастности к экстремистской деятельности или терроризму, и признано в России иностранным агентом.

в Москве и была посвящена способам коммуникации между заключенными ГУЛАГа и их родственниками и знакомыми на свободе. В экспозиции были представлены письма заключенных, инструкции НКВД и воспоминания бывших узников ГУЛАГа о переписке с родными. Посетитель выставки узнавал о принципах работы цензоров, проверяющих письма заключенных, о вещах и продуктах, которые могли получить узники ГУЛАГа. Э. Руденко объяснила необходимость ремейка выставки тем, что за восемь лет, прошедших с открытия выставки, в распоряжении куратора появились новые артефакты – письма заключенных, не доставленные адресатам. Также, по мнению куратора, выставка должна включать не только объекты, но и интерактивные элементы, например, возможность написать письмо современным политическим заключенным.

Волонтерка музея истории ГУЛАГа и участница экспедиции в Воркуту *К. Тихонова* (РГГУ, Москва) рассказала о поиске предметов-свидетелей Большого террора – например, артефактов, найденных на местах сталинских лагерей, или объектов, изготовленных бывшими узниками. В воркутинской экспедиции волонтерам и сотрудникам музея удалось пополнить экспозицию мебелью, изготовленной бывшим узником ГУЛАГа.

Следующие несколько докладов были посвящены анализу нарративов потомков репрессированных. *С. Амосова* (Институт славяноведения РАН, Еврейский музей и центр толерантности, Москва) сделала доклад об устных историях о высылке в Сибирь евреев Латгалии. Латгалия – это особый социокультурный регион, расположенный на юго-востоке Латвии, он вошел в состав СССР после аннексии Латвии Советским Союзом в июне 1940 г. После присоединения в Латгалии начался процесс депортации «антисоветских элементов», продолжавшийся вплоть до нацистской оккупации. После оккупации в Латгалии началось массовое уничтожение еврейского населения, и к концу 1941 г. территория оказалась полностью «свободной от евреев». Материалом для исследования стали записанные автором доклада в Латвии и Израиле интервью с депортированными литовскими евреями. Собеседники Амосовой неоднозначно оценивали депортацию. С одной стороны, депортация воспринималась ими резко негативно, с другой стороны, они отмечали, что она спасла их от Холокоста.

*А. Кирзюк* (РАНХиГС, Москва) проанализировала нарративы постпамяти жителей бывших спецпоселков. Используя интервью с внуками репрессированных, исследовательница описала несколько нарративных стратегий, с помощью которых рассказчик объясняет травматичное семейное прошлое. Первая стратегия – это обвинение советского режима в преступлениях против

своих граждан. Она воплощается в нарративах о страданиях репрессированных родственников и содержит прямые обвинения в адрес властей. Такие нарративы, как правило, присущи самим репрессированным и их детям. Вторая стратегия – бытовая рационализация, это трактовка ареста или ссылки как результата личного конфликта между репрессированным и наделенными властью соседями или чиновниками. Третьей нарративной стратегией является желание вписать биографию репрессированного родственника в советский идеологический канон. Это желание воплощается в рассказах о признании репрессированного предка государством. Так, собеседники Анны Кирзюк рассказывали о наградах и почетных званиях, которые были у репрессированного. Исследовательница объясняет причины появления подобных нарративов у носителей постпамяти о репрессиях желанием построить непротиворечивую и психологически комфортную картину прошлого. Собеседники мыслят свою семейную историю в рамках советского официального дискурса, в котором наличие репрессированных или раскулаченных родственников рассматривается как стигма. Объясняя репрессии бытовыми конфликтами или сообщая собирателю о наградах от властей, рассказчик символически избавляется от неудобной семейной истории.

Последняя группа докладов была посвящена истории советских немцев. *Е. Скоп* (независимый исследователь, Новосибирск) в докладе «Исторический феномен “народ в пути”: личная история поиска дорог предков» рассказала о своем опыте поиска репрессированных родственников. Она описала сложности, с которыми сталкивается непрофессиональный историк во время архивной работы и сбора устных свидетельств.

*Д. Свирина* (Тюменский государственный университет) рассказала о борьбе советских немцев за восстановление автономии. После осуждения Хрущевым культа личности репрессированные советские граждане начали борьбу за восстановление своих прав. Исследовательница проанализировала «письма во власть», написанные советскими немцами в 1960-е гг. С помощью этих писем советские немцы пытались добиться права на возвращение в Поволжье. Однако эти требования остались неудовлетворенными, и возможность вернуться в родные места появилась только после распада СССР.

Конференция «Память: исследования, проекты, маршруты» вызвала большой интерес у аудитории. Например, трансляцию конференции на YouTube-канале Музея истории ГУЛАГа одновременно смотрели несколько десятков человек, что неудивительно, учитывая широкий спектр тем, актуальность и новизну большинства докладов. Запись конференции доступна на

YouTube-канале музея<sup>2</sup>, а расширенные версии некоторых докладов будут опубликованы в ближайших выпусках научного журнала «Фольклор и антропология города».

### *Информация об авторе*

*Сергей В. Белянин*, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *robispre10@gmail.com*

### *Information about the author*

*Sergei V. Belyanin*, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *robispre10@gmail.com*

---

<sup>2</sup> Практическая конференция «Память: исследования, проекты, маршруты». 2022. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=ZW-  
eid6Hc9o&feature=emb\\_imp\\_woyt](https://www.youtube.com/watch?v=ZW-<br/>eid6Hc9o&feature=emb_imp_woyt) (дата обращения 25 марта 2023 г.).

УДК 130.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-137-147

Рецензия на книгу:  
*Бернштам Т.А. Феноменальный мир русской  
традиционной культуры / Сост., вступ. ст., коммент.  
С.Б. Адоньевой, И.С. Веселовой;  
подгот. текста С.И. Жаворонок.  
СПб.: Пропповский центр, 2022. 344 с.: ил.*

Светлана К. Мамонова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, smamonova10@yandex.ru*

*Для цитирования: Мамонова С.К. [Рец.]: Бернштам Т.А. Феноменальный  
мир русской традиционной культуры / Сост., вступ. ст., коммент.  
С.Б. Адоньевой, И.С. Веселовой; подгот. текста С.И. Жаворонок.  
СПб.: Пропповский центр, 2022. 344 с.: ил. // Фольклор: структура,  
типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 137–147. DOI: 10.28995/2658-  
5294-2023-6-2-137-147*

Book review:  
*Bernshtam T.A. Fenomenal'nyi mir russkoi  
traditsionnoi kul'tury  
[Phenomenal world of Russian traditional culture] /  
Comp. S.B. Adon'eva, I.S. Veselova.  
St. Petersburg: Proppovskii tsentr, 2022. 344 p.*

Svetlana K. Mamonova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, smamonova10@yandex.ru*

*For citation: Mamonova, S.K. (2023) [Book review]: "Bernshtam T.A.  
Fenomenal'nyi mir russkoi traditsionnoi kul'tury [Phenomenal world  
of Russian traditional culture] / Comp. S.B. Adon'eva, I.S. Veselova.  
St. Petersburg: Proppovskii tsentr, 2022. 344 p.", *Folklore: Structure,  
Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 137–147, DOI: 10.28995/2658-5294-  
2023-6-2-137-147*

---

© Мамонова С.К., 2023

Книга «Феноменальный мир русской традиционной культуры» объединяет три малоизвестные работы выдающегося этнографа, фольклориста, специалиста по традиционной культуре Русского Севера Татьяны Александровны Бернштам (1935–2008). В книгу вошли цикл лекций «Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: теория и практика этнографических исследований» [Бернштам 1993], а также статьи «Туры, Богородица и богатырь-пьяница (исследования одной “эпической” загадки)» [Бернштам 2004], «Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на Севере и Поволжье: XVIII–XX вв.» [Бернштам 2008]. Как подчеркивают авторы предисловия С.Б. Адоньева и И.С. Веселова, эти исследования Бернштам уже были опубликованы, но по отдельности и достаточно небольшим тиражом, что и стало одной из причин, по которой сотрудники Пропповского центра решили переиздать их вновь под общей обложкой. Однако в первую очередь переиздание работ было мотивировано не ограниченным тиражом их первой публикации (все они доступны в электронном виде), а попыткой представления «теоретического наследия Т.А. Бернштам в одном ряду с исследованиями, являющими собой опыт приложения ее методов к конкретному историческому материалу – русской традиционной культуре в ее письменных и устных, книжных и художественных формах» (с. 6). Эту цель можно считать успешно реализованной: теоретические принципы феноменологического подхода к изучению русской традиционной культуры, изложенные в лекциях, в двух последующих статьях применяются к анализу конкретного этнографического материала (севернорусскому эпосу и крестьянскому изобразительному искусству).

В книге представлены поздние работы Т.А. Бернштам, в которых фокус ее исследовательского внимания направлен на этноконфессиональную составляющую традиционной культуры, в отличие от более ранних монографий и статей [Бернштам 1988; Бернштам 1991; Бернштам 1999], где исследовательница в большей степени сосредотачивается на символике пола и возраста в игровом фольклоре и в обрядовых практиках. Кроме того, в этих работах (особенно в статьях) прослеживается движение от чисто этнографического описания культуры к всестороннему изучению символики и этнических и социальных процессов, обусловивших ее специфику. Таким образом, исследования, вошедшие в книгу «Феноменальный мир русской традиционной культуры», оказываются органичной частью наследия Т.А. Бернштам, при этом дополняя и углубляя идеи, изложенные в других работах.

Перейдем непосредственно к содержанию книги. Ее открывает цикл лекций «Новые перспективы в познании и изучении тради-

ционной народной культуры: теория и практика этнографических исследований», состоящий из трех частей. В этих лекциях автор обобщает теоретические принципы, которые были выработаны ею за годы этнографической работы. Первая лекция посвящена «проблеме человека» в этнографии, а также задачам и перспективам феноменологического исследования культуры. Указав на то, что современная этнография переживает дисциплинарный кризис, связанный с попыткой уйти от советской научной парадигмы (напомним, что лекции были опубликованы в 1993 г.), Т.А. Бернштам обращается к вопросу о том, что должно находиться в центре внимания этнографа/этнолога, какой предмет изучения позволит выработать новые механизмы анализа и интерпретации культуры. Автор полагает, что таким предметом должна стать «проблема человека», которая в советской науке находилась на периферии этнографического знания в силу идеологических причин.

Что именно Т.А. Бернштам подразумевает под «проблемой человека»? Прежде всего она имеет в виду роль личности и индивидуальной психологии в интерпретации и порождении фактов культуры, а также проблему взаимовлияния культуры и человека. Впервые этот вопрос был поставлен историками-медиевистами и филологами (исследовательница ссылается на работы А.Я. Гуревича), в то время как в рамках этнографии/этнологии человек рассматривался лишь как часть определенной группы (социума или культурной общности) и всецело определялся спецификой жизни этой группы (типом хозяйства, характером брачных отношений и т. д.). Подобное определение предмета исследования требует и особой позиции исследователя, которая исключает сторонний, внешний взгляд на культуру. Эволюция собственного мироощущения и осознания себя как ученого привела Т.А. Бернштам к идее о том, что подлинно этнографическое видение культуры, обеспечивающее понимание ее семантики, возможно «при совмещении двух позиций: стороннего наблюдателя и заинтересованного участника живой этнографической реальности» (с. 26). Подобные проблемы разрабатывались в рамках этнопсихологии, как отечественной, так и зарубежной, однако объектом изучения этой дисциплины являются лишь современные общества, она не предоставляет какого-либо инструментария для исторической реконструкции мировоззрения носителей культуры прошлых эпох.

Исходя из этого, Т.А. Бернштам делает выбор в пользу феноменологического метода изучения традиционной культуры. Феномен понимается автором как «чувственный опыт и предмет чувственного созерцания», а феноменологический подход является «интерпретацией смысла, стоящего за чувственным опытом» (с. 33).

Исследовательница полагает, что тот чувственный опыт<sup>1</sup>, который лежит в основе традиционной культуры, во многом определяется религией. Это связано с тем, что культура русского крестьянства (которая в понимании автора тождественна традиционной культуре) складывалась в процессе сложного взаимодействия архаических, дохристианских представлений с христианством, что привело к возникновению различных синкретических религиозных комплексов, которые обеспечивали целостность социума и воспроизведение традиции. В связи с этим символизм русской традиционной культуры (символ представляет собой результат чувственного познания мира) рассматривается через призму религиозных взглядов ее носителей.

Проблема символа в традиционной культуре поднимается во второй лекции «Символ в феноменальном мире русской народной культуры». Т.А. Бернштам начинает с того, что по мере своего знакомства с исследованиями в области традиционной культуры XIX в. (труды Н.Ф. Сумцова, А.А. Потебни, Н.И. Костомарова, Ф.И. Буслаева) она заметила очевидное противоречие, которое состояло в том, что упомянутые ею ученые рассматривали символ исключительно как часть обряда, однако приводимые ими данные свидетельствуют о том, что символизм пронизывает все стороны жизни человека в традиционной культуре. Исходя из этого, автор находит несостоятельным научное разделение этнографической действительности на обрядовую и необрядовую сферы.

Пытаясь интерпретировать культуру имманентно, изнутри нее самой, автор обращается непосредственно к традиции в поисках необходимых классификационных терминов, которые разграничивают профанное и сакральное. Исследовательница обращает внимание на то, что используемые в науке термины «обычай», «обряд», в контексте традиции оказываются никак не сопряжены с категорией сакрального. Слово «обычай» в восточнославянской традиционной культуре обладает двумя значениями: 1) обычай – это «вся совокупность циклического воспроизводства жизни, включая и смерть» (с. 84); 2) обычай – «мотивировка правил воспроизводства: испокон веку, по заветам дедов/отцов» (с. 85). Обряд, в свою очередь, в рамках традиции является синонимом к слову «порядок», то есть это совокупность норм, регулирующих правила поведения в обыденной жизни, а также он обозначает различные формы домашнего быта (отсюда глагол обрядать –

---

<sup>1</sup> В современной науке под чувственным опытом понимают менталитет как совокупность установок групп и отдельных личностей воспринимать, познавать и интерпретировать мир определенным образом.

«убирать, избихаживать, оправлять, приводить в должный вид»<sup>2</sup>). Из этих определений становится понятно, что в традиционной картине мира отсутствует понимание обряда как сакрального акта (наоборот, словом «обряд» и «обряжаться» обозначается профанная сфера домашнего быта), в то время как в научном понимании обряд аккумулирует в себе прежде всего сакральные смыслы. Далее автор рассматривает понятия «будни», «праздник», «игра», в которых «актуализировались представления человека о своем сакральном космо-природном назначении – одновременно как творения (порождения) и соучастника = творца (или творца-разрушителя)» (с. 91). Все эти области человеческой деятельности содержат в себе большое количество различных символов, в которых воплощаются глубинные основы человеческой психики, скрытые от нас и с трудом поддающиеся истолкованию, облекающиеся в устойчивые, вневременные схемы, названные Юнгом архетипами. Поэтому для этнографа важно обращаться к символическому языку культуры, поскольку он сосредотачивает в себе и транслирует психическое и психологическое содержание, разделяемое всеми его носителями.

Третья лекция «Русская народная религия: историко-культурный контекст феномена» развивает более ранние идеи Т.А. Бернштам [Бернштам 1989]. Здесь затрагиваются вопросы о путях и способах русской христианизации и о восприятии христианских догматических источников в народной среде. Исследовательница выделяет два пути распространения православия среди русского и в целом восточнославянского населения: это путь «сверху» и путь «снизу». Наиболее очевидной кажется христианизация «сверху», когда православное вероучение распространялось церковью с помощью богослужений, проповедей, литературы и иконографии. Христианизация «снизу» предполагает принятие православной догматики самим социумом изнутри. Однако этот процесс нельзя считать однородным, поскольку усвоение православия на разных ступенях социальной иерархии происходило по-разному. Очевидным остается тот факт, что распространение христианства началось гораздо раньше его официального принятия. Но если для «верхов» древнерусского общества были доступны язык и символика церковных проповедей, каноническая литература, то в народной среде православие распространялось опосредованно. Особым образом воспринятое верхами православие было переосмыслено народной культурой, что привело к формированию той религиозной системы, которую принято обозначать как «народное пра-

---

<sup>2</sup> *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Т-во М.О. Вольф, 1905. Т. 2. С. 1594.

вославие». Значимый вклад в становление этой системы внесли апокрифические тексты и апокрифическая иконография, которые для «простых» людей оказывались единственным источником православного вероучения (в то время как для церковных деятелей и знати они являлись лишь дополнением к официальным догматам). Кроме того, апокрифы, бытовавшие во множестве вариантов и по-разному интерпретировавшие канонические постулаты, предоставляли верующему возможность выбора и самостоятельного размышления над словом Божиим, в то время как православная церковь требовала лишь послушного следования официальной догме. Это и обусловило большую популярность апокрифов в народной среде.

Далее в книге помещены две статьи, посвященные влиянию старообрядчества на традиционную культуру Русского Севера.

В статье «Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной “эпической” загадки)» рассматривается сюжет, который в эпосоведении обозначается как «Туры». Вкратце напомним его: молодые туры, обежав всю землю, встречаются со своей матерью Турицей, которая просит их поведать о том, что они видели. Туры рассказывают, что они обошли всю землю, пришли в город Киев и увидели там чудо: девушка (либо необычайной красоты, либо, наоборот, растрепанная и убого одетая) выходила из церкви и выносила оттуда Евангелие, затем заходила по пояс в реку, садилась на камень, читала Евангелие и горько плакала (в некоторых вариантах отсутствуют река и камень, девушка лишь выходит с книгой, читает ее и плачет). Турица упрекает своих детей в глупости и говорит, что это была не девица, а сама Богородица, которая плакала из-за того, что Киеву (в некоторых вариантах Новгороду) грозит гибель.

Данный сюжет бытует в двух основных формах: либо как заповесть былине (в севернорусских областях), либо как песня (в казачьих регионах). Для исследователей этот сюжет представляет собой определенную загадку, поскольку подобные образы не встречаются в других эпических текстах. А.Н. Веселовский возводил этот сюжет к изображению Богоматери-Оранты в Киевском Софийском соборе, а мотив плача Богородицы – к сюжету из Лаврентьевской летописи о плаче икон в Софийском соборе Новгорода перед тем, как на город напали суздальцы. Солидарен с Веселовским был и В.Я. Пропп. Иную интерпретацию предложил Б.Н. Путилов, он полагал, что «Туры» объединяют два хронологических пласта: первый из них – архаический – связан с культом тура у славян, а второй является наложением христианских представлений на мифологический сюжет. Отпечаток древнего культа горных рогатых животных и главным образом тура исследователи обна-

руживали в одной эпической формуле «Когда туры да олени по горам пошли», которая встречается в западносибирских вариантах былины о Волхе Всеславиче, а также в поморском и терском вариантах духовного стиха «О Егории». Эта формула чаще всего выполняет функцию зачина и является неким зловещим предзнаменованием. Ближайшие параллели к ней обнаруживаются в грузинском охотничьем эпосе, однако ни в верованиях, ни в ритуалах, ни в фольклоре русских не находится никаких «туриных» образов. Поэтому Т.А. Бернштам признает мифологическую трактовку «Туров» несостоятельной. Обращение к житийной и летописной традиции также не дает убедительных результатов.

Отвергнув существующие гипотезы о древнерусском и древнеславянском происхождении «Туров», исследовательница приходит к выводу о том, что этот сюжет являлся эпической новацией, возникшей в старообрядческой среде. Подобный вывод автор делает, исходя из того, что ни для одного из этапов формирования древнерусского культа Божьей Матери не характерен мотив ее плача; в большей степени она представлена как защитница и покровительница русских земель. В поисках подтверждения своей гипотезы исследовательница обращается к духовным стихам и поэзии, бытующим в старообрядческой среде. И здесь автору удается обнаружить ряд убедительных параллелей, которые проливают свет на смысл и символику «Туров».

Как и любое произведение старообрядческой культуры, «Туры» представляют собой иносказание, в котором каждый мотив и образ символичны. Сами туры, выходящие из-под земли, являются посланниками, вестниками, выполняющими некое задание Турицы, а их рассказ служит отчетом о выполнении этого задания (в духовных стихах в роли посланников, как правило, выступают ангелы, у которых Иисус Христос спрашивает, что они видели, когда странствовали по миру). Плачущая Богородица, выходящая с Евангелием из церкви, символизирует плач церкви об утрате паствой благочестия и истинной веры. В ходе рассмотрения различных письменных источников и записанных устных текстов Т.А. Бернштам приходит к выводу о том, что в основе сюжета «Туров» «лежал старообрядческий прототекст, возможно, и распространявшийся в начале рукописным путем, характерным для народных религиозных жанров» (с. 212).

Однако остается неясным, почему сюжет о «Турах» содержится в запеве, предшествующем былине о Василии Игнатьевиче (он же Василий-пьяница). Сюжет этой былины состоит в том, что татарские войска готовятся напасть на Киев, князь Владимир призывает богатырей на защиту русской земли, однако они либо отказываются сражаться по причине усталости, либо же просто

отсутствуют. Тогда Владимиру советуют обратиться к помощи пьяницы Василия. Князь Владимир отправляется в кабак, одевает Василия в лучшую одежду, вооружает его, после чего Василий-пьяница отправляется на битву с врагом. Т.А. Бернштам интерпретирует связь былины и запева следующим образом: плач Богородицы и ее уход из церкви с Евангелием связан с тем, что князь (олицетворение царской власти) утратил поддержку своих единомышленников (богатырей) и вынужден обратиться за помощью к последнему пьянице в Киеве (который, в свою очередь, символизирует изгоев, вероотступников). Сакральный смысл этого сюжета, по мнению исследовательницы, состоит в том, что истинная вера скоро покинет Русскую землю, поскольку царь предпочел своим единомышленникам (носителям древней, исконной веры) богоотступников (последователей новой веры). Плач Богородицы и ее исход – это знамение, данное истинно православным людям, чтобы те покинули царство антихриста. Данный мотив придает этому тексту апокалиптическое звучание.

Сюжет этой былины аккумулирует в себе как критику княжеской власти, принявшей сторону патриарха Никона, так и самих последователей никонианской реформы, символом которых становится богатырь-пьяница. Однако ввиду своей чрезвычайной иносказательности и глубокой символичности сюжет о турах и Василии-пьянице являлся своеобразной ширмой, за которой скрывался антиклерикальный смысл. Таким образом, установив генетическую связь сюжета «Туров» со старообрядческой культурой, Т.А. Бернштам удалось дать адекватную интерпретацию его содержания, а также обозначить историко-культурные аспекты, обусловившие специфику функционирования этого текста в русских локальных традициях.

В последней статье «Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на Севере и в Поволжье: XVIII–XX вв.» рассматривается эволюция крестьянской живописи с точки зрения этноконфессиональных процессов, происходивших на указанных территориях. Автор подчеркивает, что влияние старообрядческой культуры на формирование народного изобразительного искусства долгое время оставалось за пределами внимания этнографов, однако в последние десятилетия XX в. это вопрос стал изучаться все более и более подробно. Т.А. Бернштам рассматривает основные очаги крестьянской росписи. На Севере крупные центры располагались в Обонежье, Олонецкой губернии, в бассейне Северной Двины, на Пинеге, Мезени, а также в Усть-Цильме. В Поволжье крупнейшими центрами бытовой живописи были Городец и ряд поселений, расположенных по берегам реки Узола.

Говорить именно о влиянии старообрядцев на традиционную живопись исследовательнице позволяет то, что обозначенные центры бытовой крестьянской росписи во многом соответствовали ареалам их расселения. Кроме того, о том, что у истоков многих традиций народного изобразительного искусства стоят именно старообрядцы, свидетельствует общность художественных методов, которую автор устанавливает с помощью сопоставлений книжных миниатюр, икон и бытовых росписей. Т.А. Бернштам приходит к выводу о том, что влияние старообрядческой культуры на крестьянскую бытовую роспись было чрезвычайно многосторонним на протяжении всей истории существования данной традиции (начиная с XVII в. и заканчивая первой половиной XX в.). Различные художественные промыслы позволяли старообрядцам, с одной стороны, обеспечивать собственную финансовую независимость, а с другой – транслировать с помощью художественных символов религиозные идеи, которые, проникая в среду православных крестьян, обретали иную жизнь в ином социокультурном контексте. Вопрос об идеологической основе творчества старообрядцев и о ее судьбе в рамках другой конфессиональной общности в статье остается открытым, автор рассматривает его как один из наиболее продуктивных для дальнейших исследований.

И, наконец, хотелось бы отметить оформление книги. Сам текст снабжен подробными пояснениями, которые отсутствуют в первой авторской публикации, а также богатым иллюстративным материалом. К статье о бытовой росписи прилагается карта, подготовленная И.С. Веселовой и Л.Ф. Петровой, на которой отмечены основные центры крестьянских художественных промыслов, что позволяет читателю наглядно проследить ареал их распространения. К этой же работе относится ряд цветных иллюстраций, помещенных в книгу отдельной вклейкой. На наш взгляд, подобное расположение не совсем удачно, поскольку читателю каждый раз приходится отвлекаться от текста, чтобы найти изображение, на которое ссылается автор (в первой публикации иллюстрации располагались внутри текста самой статьи, что представляется более удобным).

Подводя итог, можно сказать, что труды Т.А. Бернштам, объединенные под общим названием «Феноменальный мир русской традиционной культуры», ставят перед исследователями множество интереснейших, еще не изученных вопросов и в то же время обозначают те методологические принципы, в рамках которых они могут быть разрешены. Несмотря на то, что с момента первой публикации рассмотренных нами работ Бернштам прошло более десяти лет, они и в настоящее время остаются образцом глубокого и последовательного исследования русской традиционной культуры.

### *Благодарности*

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Song in Russian culture: poetics, historical dynamics, social context” (competition “Student project research teams of the RSUH”).

### *Литература*

- Бернштам 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 277 с.
- Бернштам 1989 – *Бернштам Т.А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–99.
- Бернштам 1991 – *Бернштам Т.А.* Совершеннолетние девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 234–257.
- Бернштам 1993 – *Бернштам Т.А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. 184 с.
- Бернштам 1999 – *Бернштам Т.А.* «Хитро-мудро рукодельнице»: (вышивание – шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 191–250. (Сборник МАЭ, т. 47)
- Бернштам 2004 – *Бернштам Т.А.* Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной «эпической» загадки) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. Вып. 6. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 127–190.
- Бернштам 2008 – *Бернштам Т.А.* Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на Севере и в Поволжье: XVIII–XX вв. // Коллекции отдела Европы: Выставочные проекты. КATALOGИ. Исследования. СПб.: Наука, 2008. С. 144–202.

### *References*

- Bernshtam, T.A. (1988), *Molodezh' v obryadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX veka: Polovozrastnoi aspekt traditsionnoi kul'tury*

- [Youth in the ritual life of the Russian community of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> century. Gender and age aspect of traditional culture], Nauka, Leningrad, USSR.
- Bernshtam, T.A. (1989), “Russian folk culture and folk religion”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 1, pp. 91–99.
- Bernshtam, T.A. (1991), “Adult girls in game folklore metaphors (a traditional aspect of Russian culture)”, in *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior], Nauka, Saint Petersburg, USSR, pp. 234–257.
- Bernshtam, T.A. (1993), *Novye perspektivy v poznanii i izuchenii traditsionnoi narodnoi kul'tury (teoriya i praktika etnograficheskikh issledovaniy)* [New perspectives in knowledge and study of traditional folk culture (theory and practice of ethnographic research)], Kiev, Ukraine.
- Bernshtam, T.A. (1999), “ ‘Cunningly-wise needlewoman’: (embroidery – sewing in the symbolism of girlish adulthood among the Eastern Slavs)”, in *Zhenshchina i veshchestvennyi mir kul'tury u narodov Rossii i Evropy* [The woman and the material world of culture in the peoples of Russia and Europe], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, pp. 191–250. (*Sbornik MAE*, t. 47)
- Bernshtam, T.A. (2004), “Tours, the Virgin Mary, and the bogatyr drunkard (an investigation of an ‘epic’ mystery)”, in *Russkii Sever: Aspekty unikal'nogo v etnokul'turnoi istorii i narodnoi traditsii* [Russian North. Aspects of the unique in ethno-cultural history and folk tradition], iss. 6, MAE RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 127–190.
- Bernshtam, T.A. (2008), “Old believers and peasant household paintings in the North and the Volga Region. 18<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries”, in *Kollektsii otdela Evropy: Vystavochnye proekty. Katalogi. Issledovaniya* [Europe Department collections. Exhibition projects. Catalogs. Research], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 144–202.

### Информация об авторе

Светлана К. Мамонова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [smamonova10@yandex.ru](mailto:smamonova10@yandex.ru)

### Information about the author

Svetlana K. Mamonova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [smamonova10@yandex.ru](mailto:smamonova10@yandex.ru)

УДК 398  
DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-148-156

## XIV Мелетинские чтения

Анна Д. Топельберг

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, fedrfm@list.ru*

*Для цитирования: Топельберг А.Д. XIV Мелетинские чтения // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 148–156. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-148-156*

## 14<sup>th</sup> Meletinsky readings

Anna D. Topelberg

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, fedrfm@list.ru*

*For citation: Topelberg, A.D. (2023), “14<sup>th</sup> Meletinsky readings”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 148–156, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-2-148-156*

20–21 октября 2022 г. состоялась научная конференция «XIV Мелетинские чтения: текст и историческая реальность». Конференция была проведена Институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского, Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ и Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС. В рамках конференции была организована секция «Устная история и фольклор», которая проходила полностью в формате онлайн. В конференции принял участие 21 исследователь из Ульяновска, Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга, Перми, Сыктывкара. Все доклады были сгруппированы тематически по четырем разделам:

- 1) «Методы работы с устными историями»;
- 2) «Семейная и локальная история: кейс-стади»;
- 3) «Еврейская история в устных нарративах»;
- 4) «Повествовательная модель традиционной культуры в расказах о прошлом».

Конференцию открыл *С.Ю. Неклюдов* (РГГУ, РАНХиГС, Москва), отметив, что тема каждого заседания учитывает один из аспектов современной теоретической фольклористики. За последнее время темы, освещаемые в рамках конференции «Мелетинские чтения», выходят за пределы непосредственного научного интереса Е.М. Мелетинского. Вопросы, рассматриваемые на заседаниях, связаны с проблемой доверия к письменным документам, а также с различного рода искажениями при передаче информации устно. С.Ю. Неклюдов отметил, что вопрос восприятия и доверия к письменным и устным источникам необходимо пересмотреть, так как существует процесс выборки сюжетов устных нарративов, нередко многократно пересказываемых, а также влияние устной традиции на формирование записанного текста.

Утреннее заседание первого дня конференции было посвящено теме «Методы работы с устными историями».

Первый доклад «Некоторые особенности трансмиссии устных рассказов о голоде 1941–1945 гг. в конце XX – начале XXI в.» представил *М.Г. Матлин* (УлГПУ, Ульяновск). Тема доклада была раскрыта на основе воспоминаний людей, которые были рождены после войны или детство которых пришлось на военные годы. Рассматриваемые исторические события они воспринимали через рассказы близких родственников. Записанные истории объединяет глубокая эмоциональность, даже в тех случаях, когда это уже пересказы. Докладчик обратил внимание на характерные мотивы: голод, его последствия, жизнь на износ в режиме непрекращающегося самопреодоления, уловки и преступления, которые совершали люди, подталкиваемые голодом. Исследователь отметил, что подобные рассказы могли быть записаны при целенаправленном опросе о жизни в тылу в годы Великой Отечественной войны, попутно во время беседы на другие темы и во время биографических интервью. Появление таких рассказов связано с тем, что это наиболее страшные события в жизни семьи.

Второй доклад «Романов в яме, или Василий как Михаил: механика заимствования исторического сюжета» был представлен *П.С. Куприяновым* (ИЭА РАН, Москва). Доклад посвящен историческому эпизоду XVII в. – ссылке бояр Романовых – и его трансформациям в устных текстах поселка Ныроба Пермского края. Были проанализированы локальные тексты, сформировавшиеся в местах ссылки братьев Федора, Александра, Михаила, Ивана и Василия Никитичей. Несмотря на схожие модели и закономерности, прослеживаются индивидуальные особенности в нарративах. Докладчик отметил возобновление интереса к местным преданиям в начале 2000-х гг., актуализацию прежних и установление новых традиций почитания. Внимание исследователя привлекли

особенности непрофессионального исторического знания о судьбе Михаила Никитича – дяди первого царя династии Романовых – в местном культурном пространстве.

Доклад «“Так рассказывала бабушка, а еще я читала в календаре”: из чего состоят воспоминания о прошлом» подготовила *Н.С. Душакова* (РАНХиГС, Москва). Материалом доклада послужили устные воспоминания и интервью в среде старообрядцев Молдовы, Румынии и некоторых регионов России. Исследователь продемонстрировала в своем докладе многослойность исторического и локального знания, в которое включены нарративы, а также практики, материальные предметы, визуальные образы. Это не только пересказы историй, устная передача знаний старшего поколения, но и часть целого комплекса процессов, которые влияют на составление полной картины о том или ином историческом событии.

*О.Ю. Завьялова* (СПбГУ, Санкт-Петербург) представила доклад «Память народа (устная традиция) такая, как она есть». Материалом послужили наблюдения за сообществами в Мали и записи нарративов различных племен. Докладчик обратила внимание на трансформацию, рождение и отмирание различных сюжетов. Интерес вызвало также влияние устных рассказов на формирование официальной истории и обратный процесс встраивания «большой истории» в локальный нарратив.

В завершающем утреннюю секцию докладе *В.А. Черваневой* (РГГУ, Москва) «Категория времени в устном автобиографическом нарративе» прозвучала тема двойственной событийности автобиографического устного текста: процесса самого рассказывания и рассказываемого события. Выявлено два уровня повествования с точки зрения категории времени: время, о котором повествуется, и время самого повествования. Категория времени рассмотрена как ключевая текстообразующая категория автобиографических нарративов. Доклад опирается на материалы из личного архива докладчика: мемораты жителей Подгоренского района Воронежской области о жизни в оккупации во время Великой Отечественной войны в 1942–1943 гг., в том числе бабушки докладчика.

Вечернее заседание было посвящено теме «Семейная и локальная история: кейс-стади».

Заседание открыл доклад *Е.В. Потановой* (УрФУ, Екатеринбург) «Семейная история советских немцев в эго-документах двух поколений: дискурсивные стратегии и полярные нарративы». Тема доклада посвящена эго-документам К.А. Винса и его сына В.К. Винса, которые репрезентируют историю семьи советских немцев. Анализ документов выявил особенности изменений в описании одних и тех же событий двумя поколениями:

в письмах Винса-младшего можно проследить переосмысление семейной истории. Позиция трансформировалась в связи с общей идеей «жизни как преодоления препятствий». Были отмечены общие и частные особенности эго-документов отца и сына: отец избегал тем, связанных с репрессиями и позицией жертвы, сын выстраивал свои нарративы противоположным образом.

Далее прозвучал доклад *К.А. Федосовой* (Фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень», Москва) «Повторяющееся и уникальное в устных воспоминаниях о совхозном детстве». Основной ракурс рассмотрения касается категории уникальности и возможности считывать локальный текст в рамках личных воспоминаний информантов. Доклад состоял из двух частей, базирующихся на двух разных опросниках докладчика в селах Веркола и Летопада Архангельской области. Исследовательница выделила две группы биографических воспоминаний: о воровстве и страхе его последствий и детские воспоминания о деревне. Анализ направлен на выявление как уникальных, так и устойчивых мотивов в личных воспоминаниях и рассказах о детстве.

*Н.Б. Граматчикова* (Институт истории и археологии УрО РАН, УГИ УрФУ, Екатеринбург) выступила с докладом «Устная история малого города в интервью и практиках представителей церковной среды». В докладе на материалах интервью, взятых у священников в Оренбургской, Ярославской, Ленинградской, Вологодской и Московской областях, раскрыты три сюжета: церковь – завод, церковь – кладбище – музей, церковь – храмовый комплекс – музей. Все указанные сюжеты объединены не только темой церковной среды, но и темой трансформации пространства храма и кладбищ. Докладчик отметила большое значение ключевых понятий, формирующихся вокруг идеи церкви, с точки зрения «места памяти» малого города. В докладе также поднят вопрос сложности работы с информантами-священниками, который, однако, имеет большой исследовательский потенциал.

Доклад *С.Ю. Королевой* (ПГНИУ, Пермь) «Воспоминания о деконструкции и затоплении Майкорского завода (устойчивые мотивы и интерпретации фактов)» посвящен теме представления в письменных и устных текстах истории затопления Майкорского завода (Пермский край). Материалом послужили письменные воспоминания Н.М. Слобожанинова 1960–1980-х гг. и устные воспоминания местных жителей, записанные в 2020 г. Проведенный сопоставительный анализ показал следующие различия: наличие как сухой констатации факта разрушения завода, так и сожаления в контексте коллективной «утраты» в текстах Н.М. Слобожанинова, с одной стороны; спокойное упоминание затопления завода

в контексте современной жизни в устных нарративах – с другой стороны. Исследовательница акцентировала внимание на том, что некоторые записанные истории очень близки к фольклору.

Далее прозвучал доклад *Л.С. Лобановой* (ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) «Нарративы с мотивом Илля яй кватайтны 'хватать Ильинское мясо': форма, структура и прагматика текста». В докладе были проанализированы календарные обычаи и обряды села Ношуль республики Коми. Материалы получены в ходе интервью в 2006 г. Докладчик выявила особенности сохранения в памяти и в устной традиции событий, связанных с жертвоприношениями на Ильин день. Было отмечено, что в устных текстах факт жертвоприношения сократился до мотива или простого высказывания. Ежегодная актуализация описываемых событий определяет положение рассказчика, структурирует время. Так, согласно проведенному анализу, создаются условия для существования и передачи мотива Илля яй кватайтны.

В завершении темы вечернего заседания *И.С. Веселова* (СПбГУ, АНО «Пропповский центр», Санкт-Петербург) подготовила доклад «Старообрядцы: от письменных полемика к устной истории». В докладе использованы материалы с территорий Мезенского и Лешуконского районов Архангельской области. Практики поведения, религиозные и индивидуальные практики рассматриваемых территорий заметно отличаются от Вологодских, Псковских. Устная история, практики выживания и переформатированные повседневные практики, по мнению докладчика, дали возможность старообрядцам сохранить базовые религиозные правила, привычки и ценности культуры двухсотлетней давности.

Следующий день Мелетинских чтений открыла секция «Еврейская история в устных нарративах».

Утреннюю секцию открыл доклад *С.В. Белянина* (РАНХиГС, Москва) и *Е.А. Закревской* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) «Мира вспоминает: ложные воспоминания в рассказах о войне и Холокосте». Докладчики отметили два варианта появления ложных воспоминаний: сознательное искажение воспоминаний по причине неудобных или травмирующих психику событий и отождествление себя с чужими историями. На примере рассказов Миры Соломоновны – жительницы Краснодара, утверждающей, что она знакома с Мусей Пинкезоном, – было показано, что второй вариант появления ложных воспоминаний со временем может порождать целую цепочку новых и новых воспоминаний, которые обрастают подробностями по мере рассказывания. Докладчики пришли к выводу, что подобное явление напрямую связано с культурным влиянием и поощрением конкретных тем, а также подогреваются коммеморативными практиками.

*С.Н. Амосова* (ИСл РАН, Москва) в докладе «Три варианта одной истории: сюжеты о спасении еврейской семьи из Краславы» опирается на материалы, полученные в ходе экспедиций в юго-восточной Латвии в конце 1990-х гг. и 2014 г., также использует мемуары, опубликованные в 2018 г. Докладчик выявила основные сюжеты и мотивы в рассматриваемых нарративах, отметив их широкое распространение. В ходе исследования была сформулирована гипотеза, объясняющая, почему в Краславе существует устойчивый нарратив о спасении евреев. Существование нарратива обусловлено наличием письменных воспоминаний, а также сюжетов из книги о «праведниках мира». Фигурирование историй о евреях играет важную роль в устных локальных текстах.

Далее прозвучал доклад *А.А. Кирзюк* (РАНХиГС, Москва) «Всех подряд хватали»: газенвагены в рассказах о нацистской оккупации Краснодара». В доклад вошли материалы экспедиции 2022 г. Рассматривается один из очень устойчивых сюжетов, связанных с оккупацией Краснодара: сюжет о душегубках – машинах-газенвагенах. Докладчик отметила два варианта его бытования. Согласно одному из них, в Краснодаре немцы впервые применили душегубки. Согласно другому – душегубка фигурирует как собирательный образ террора. Вместе с другими историями о фашистском терроре история об «опасной» машине позволяет встроить историю города в официально одобряемый нарратив о войне. Средством закрепления нарратива в традиции становятся именно эти сюжеты о душегубках.

Тему памяти о Великой Отечественной войне и Холокосте продолжил доклад *М.В. Гавриловой* (РАНХиГС, Москва) «Муся Пинкензон: герой и/или жертва?». История расстрела в Усть-Лабинске пионера Муси Пинкезона является необычной, так как это редкость – формирование официальной памяти о жертвах Холокоста в советское время с закреплением конкретного имени, особенно еврейского. Этот факт и привлек внимание докладчика, подтолкнул к исследованию. Анализ процесса, в результате которого мальчик – жертва Холокоста – превратился в героя, показал, что образ двенадцатилетнего Муси Пинкезона в нарративах трактуется скорее как образ идеального пионера, бесстрашного перед лицом врага, нежели носителя еврейского культурного кода. Закрепление имени в коллективной памяти во многом связано с появлением статьи бывшей учительницы в газете «Советская Кубань» 9 мая 1943 г.

Утреннюю секцию второго дня Мелетинских чтений завершил доклад *Е.А. Закревской* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) «Отказ от эвакуации и неудавшаяся эвакуация: происхождение, разновидности и соотношение с реальностью в историях об оккупации». Доклад

описывает сюжеты, объединенные темой отказа или невозможности спасения. Рассмотрены личные воспоминания, для которых характерны общие структура и выводы: это истории о «неправильном поведении». По мнению докладчика, устные тексты характеризуются желанием предостеречь от опасности, что помещает их в один ряд с целой группой фольклорных текстов.

Доклады вечернего заседания второго дня были объединены темой «Повествовательные модели традиционной культуры в рассказах о прошлом».

Первым в рамках вечернего заседания прозвучал доклад *Г.Ю. Устьянцева* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) «Концепт мифологизированного прошлого в легендах о марийских богатырях. Восприятие исторических событий в фольклорных нарративах современников». Докладчик рассмотрел марийские исторические события – войну луговых марийцев с Русским государством, союз горных марийцев с Иваном Грозным, противостояние Казанскому ханству – в ракурсе особенностей семиотического поля нарративов. Полевые записи, легшие в основу исследования, были сделаны в республике Марий Эл в 2019–2021 гг. Фольклорные персонажи представлены в устных текстах как реальные или полулегендарные личности. Это позволяет рассматривать подобные нарративы как формирующие этнотерриториальную идентичность некоторых групп населения республики Марий Эл.

В докладе «Сюжет АТУ 859 на Русском Севере: контекстные связи между устной историей и фольклором» *Н.В. Петров* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) проанализировал сюжет о хитром, но бедном женихе, обманувшем невесту (СУС 859Е\* и 859G). Материалом послужили нарративы, собранные во время экспедиций в Лешуконский, Приморский и Вельский районы Архангельской области 2011–2021 гг. Фольклорный нарратив рассмотрен как форма объективации памяти. Основой для анализируемых текстов послужили случаи противостояния деревни и города. Во многих текстах исследователь отметил изменение концовки относительно сказочного сюжета, тем не менее подобные тексты закрепляют конкретные имена в памяти деревенского сообщества, будучи связанными со сказочными сюжетами. Воспоминание о семейном событии может рассматриваться в категории фольклорного нарратива.

Далее прозвучал доклад *Т.А. Михайловой* (ИЯз РАН, Москва) «Три типа меморизации прошлого в ирландских саговых нарративах: традиция и/или историческая реальность». Одним из ключевых моментов для рассмотрения в докладе послужил тезис: прошлое не описывается таким, каким оно было, а реконструируется. Объект анализа – разные типы меморизации исторического про-

шлого, которые были системно воссозданы в среднеирландский период X–XIII вв. Исследовательница выявила закономерности соотношения зафиксированной в текстах коллективной памяти относительно хронологии сагового материала. Описание, опирающееся на рассматриваемые письменные источники, несколько искажает этапы развития письменности. В то же время реальный способ сохранения исторической традиции – использование пергамента для записи – не фигурирует в текстах нарративного типа.

Ю.А. Шкуратак (ПГНИУ, Пермь) выступила с докладом на тему «Встреча с “двойником” человека в рассказах о смерти у современных коми-пермяков». В основу доклада легли тексты по похоронно-поминальной обрядности, записанные в ходе экспедиции 2022 г., а также материалы экспедиций 2016–2022 гг. Докладчик выявила типичное в автобиографических рассказах для составления паспорта информанта; отметила, что автобиографический нарратив часто стереотипизируется. Подобные тексты воспроизводятся, а не порождаются во время интервью. Докладчик анализирует фигурирование мотивов двойников в автобиографических рассказах, затрагивающих тему похорон.

В завершение темы вечернего заседания прозвучал доклад М.А. Тихоновой (ИСл РАН, РГГУ, Москва) «Отсроченные поминки в день св. Петра и Павла: чувство вины как “точка сборки” ритуальных практик». В основу доклада легли материалы летней экспедиции 2013 г. в Пермский край, интервью с жительницей д. Пестерево. В ходе исследования было установлено, как актуальный статус ритуального специалиста может влиять на формирование личных воспоминаний. Докладчик также отметила, что мотив греховности, вызывающий чувство вины, может рассматриваться в качестве побуждающего к реализации поминальных практик и ритуальной деятельности в целом.

Несмотря на некоторые изменения в программе конференции «XIV Мелетинские чтения», все представленные доклады прозвучали. Участники и слушатели были вовлечены в обсуждение прозвучавших докладов, делясь наблюдениями и комментариями. С тезисами докладов можно ознакомиться на сайте ЦТСФ РГГУ<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст и историческая реальность. Секция 2: Устная история и фольклор: Материалы Всероссийской научной конференции «XIV Мелетинские чтения» (Москва, РГГУ, 20–22 октября 2022 г.) / Сост. и ред. Е.А. Закревская, М.А. Гистер. М.: РГГУ, 2022. 28 с. URL: [https://ctsfru/sites/default/files/2022-11/XIV%20Meletinskie%20chteniya\\_abstracts\\_0.pdf](https://ctsfru/sites/default/files/2022-11/XIV%20Meletinskie%20chteniya_abstracts_0.pdf) (дата обращения 22 янв. 2023).

*Информация об авторе*

*Анна Д. Топельберг*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *fedrfm@list.ru*

*Information about the author*

*Anna D. Topelberg*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *fedrfm@list.ru*

Дизайн обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 15.06.2023  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 9,9  
Тираж 500 экз. Заказ № 1752

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)