

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 8

№ 1

2025

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 Scopus base (since 2024); in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific magazines journals and other editions for publishing PhD research findings peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.9.4. Folklore Studies (Philology Sciences)

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 academics 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 индексируется в Scopus (с 2024 г.); включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.4. Фольклористика (Филологические науки)

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

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, PhD, professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; University College London, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), The 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), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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

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

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

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

Andrey Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University; Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

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

Victoria Novikova, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, PhD, University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Yana Savitskaya, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel, Germany

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

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), 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; Университетский Колледж в Лондоне; Лондон, Великобритания

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, Санкт-Петербург, Российская Федерация

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

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

Виктория Новикова, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Яна Савицкая, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

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

Ганс-Йорг Утер, доктор философии, профессор, Общество Братьев Гримм, Кассель, Германия

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

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

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Contents

Articles

COGNITIVE, COMMUNICATIVE AND SEMIOTIC ASPECTS OF TEXT GENERATIO

<i>Mikhailova T.A.</i>	
An encounter in the forest. Samples and instructions in the culture of communication in Medieval Ireland	10
<i>Panyukov A.V.</i>	
Magic curse – evil eye as a phenomenon of verbal magic. Narrative aspect	33
<i>Radchenko D.A.</i>	
Heavenly signs on social media. A conflict of interpretations	45

TEXT IN CULTURAL TRADITION

<i>Kaianidi L.G.</i>	
The East Slavic fairy tale “Godfather’s Bed” (“The Robber Madej”, SUS 756B). Structure and genesis	69
<i>Levochskaya E.F., Levochskii S.S.</i>	
Oral Tsvetaeva. About the transmission of authors texts	118

Scientific Life

<i>Kuksa T.L.</i>	
Chronicle of the round table “(In)visibility of women’s labor in midwifery and postpartum care”	145

Содержание

Статьи

КОГНИТИВНЫЕ, КОММУНИКАТИВНЫЕ И СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕКСТОПОРОЖДЕНИЯ

Михайлова Т.А.

Встреча в лесу: «образец» и «инструкция»
в культуре коммуникации средневековой Ирландии 10

Панюков А.В.

Порча-сглаз как феномен вербальной магии:
нарративный аспект 33

Радченко Д.А.

Небесные знамения в социальных медиа:
конфликт интерпретаций 45

ТЕКСТ В КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Каяниди Л.Г.

Восточнославянская сказка «Кумова кровать»
(«Разбойник Мадей», СУС 756В): структура и генезис 69

Левочская Е.Ф., Левочский С.С.

Устная Цветаева: о трансмиссии авторских текстов 118

Научная жизнь

Кукса Т.Л.

Хроника круглого стола
«(Не)видимость женского труда
в родовспоможении и послеродовом уходе» 145

КОГНИТИВНЫЕ, КОММУНИКАТИВНЫЕ И СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕКСТОПОРОЖДЕНИЯ

УДК 398.2(417)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

Встреча в лесу: «образец» и «инструкция» в культуре коммуникации средневековой Ирландии

Татьяна А. Михайлова

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия,
tamih.msu@mail.ru*

Аннотация. Исследование посвящено сопоставлению двух типов коммуникации с мифологическим персонажем, зависящих от жанра нарратива. Так, в быличке встреченный мифологический персонаж воспринимается как потенциальный агрессор, и его следует особым образом «отогнать», желательно – при помощи бранных слов. В волшебной сказке мифологический персонаж может выступить в функции дарителя и воздаст за проявленную к нему вежливость. Неверная оценка типов реальности может сама стать объектом нарратива. В качестве материала привлекаются две древнеирландские саги, в которых описана встреча пяти братьев во время охоты с монструозной женщиной, предлагающей им соединиться с ней. В первом тексте все братья, кроме одного, отказываются, а последний соглашается и за это получает власть над Ирландией. Во втором исходная ситуация та же, однако монструозная женщина оказывается их переодетой двоюродной сестрой и соперницей. Все братья соглашаются соединиться с ней, но оказываются связанными и поработанными. Сопоставительный анализ двух текстов опирается на включение в материал точки зрения компилятора и его предполагаемой аудитории, а также противопоставление языческого предания и его христианской интерпретации.

Ключевые слова: брань в фольклоре, оберег, мифологический персонаж, проказа, коммуникация, былички, древнеирландские предания, образ женщины-власти

Дата поступления статьи: 6 марта 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 5 мая 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Михайлова Т.А. Встреча в лесу: «образец» и «инструкция» в культуре коммуникации средневековой Ирландии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 10–32.
DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

An encounter in the forest. Samples and instructions in the culture of communication in Medieval Ireland

Tatiana A. Mikhailova

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, tamih.msu@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the study of two types of communication with a mythological character. The protagonist's tactics depend on the narrative genre. In the bylichka-tale a mythological character is represented as a potential aggressor and must be driven away, presumably by swear words. In a fairy tale the same mythological character could on the contrary have a function of a magic helper or a donor. He rewards the protagonist for his politeness and kindness. An erroneous assessment of the kind of 'reality' can itself become the object of narration. Two Old Irish tales are studied in a contrastive comparison. In both tales an encounter of five hunting brothers with a monstrous woman is described. She proposes to copulate with her to each of them. In the first tale (on the sons of Eochaid) only Niall agrees to this demand, and as a reward receives the sovereignty over Ireland. In the second, the initial situation is the same, but the monstrous woman turns out to be their cousin and rival in disguise. All brothers agree to copulate with her, but find themselves bound and enslaved. The comparative analysis of the two texts is based on the inclusion of the point of view of the compiler and its intended audience in the material; as well as the opposition of pagan tradition and its Christian interpretation.

Keywords: swearing in folk tradition, apotropaic texts, mythological character, leper, communication, folk tales, Old Irish mythology, woman as a symbol of sovereignty

Received: March 6, 2024

Approved after reviewing: May 5, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Mikhailova, T.A. (2025), "An encounter in the forest. Samples and instructions in the culture of communication in Medieval Ireland", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 10–32, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

*Грубость и вежливость
как коммуникативный акт:
прагматика*

В сказке Шарля Перро «Подарки феи» из рта вежливой и доброй девушки выпадают розы и жемчуг, а у другой, скандальной и злой, – жабы и змеи, что, безусловно, представляет собой реализацию метафоры добрых и грубых слов, за которыми, предположительно, стоят добрые или злые души¹. В указателе Аарне-Томпсона-Утера данный мотив так и представлен – мотив АТ-480 «добрые и недобрые девушки» (the kind and the unkind girls), причем он не пересекается с близким мотивом – «вознаграждение вежливости» (Q-41 Politeness rewarded). В указателе Березкина и Дувакина акцент ставится на результате речевого контакта протагониста с мифологическим персонажем, условно – «одаривании». Этот мотив имеет индекс М57d4 – «Мороз-даритель»², но на самом деле у него гораздо более широкие и многочисленные реализации, в основе которых лежит схема: сирота-падчерица отправляется либо для решения «невыполнимой задачи» (условно – «подснежники зимой»), либо просто по некоему хозяйственному делу (принести воды, как у Перро) и в лиминальном пространстве (условно – в лесу) встречается с мифологическим персонажем. Сирота ведет себя вежливо и более чем корректно, за что оказывается одарена. Затем вместо нее в это же лиминальное пространство отправляется родная дочь, которая ведет себя в аналогичной ситуации грубо и в результате наказывается. Наказание

¹ Именно так, видимо, понимал суть сказки и сам Перро, и его племянница Мари-Жанна Леритье де Вилландон, включившая в свой сборник 1695 г. сказку «Очарование красноречия» (Enchantement de l'éloquence), во многом перекликающуюся с «Подарками феи» сюжетно. См. об этом, в частности: [Fumaroli 1982; Fumaroli 2014]. Пользуюсь случаем выразить благодарность А.Ф. Строеву за библиографические рекомендации.

² См.: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 2 марта 2024).

может быть как летальным, так и не совсем. Мой интерес в данном случае привлекла сказка Перро «Подарки феи» (франц. *Les Fées*, 1697), которая на самом деле является пересказом итальянского «Пентамерона», изданного Джамбатистой Базиле (1566–1632), именно из-за ее акцента на речевых действиях героинь. Перро внес некоторые изменения в сюжет и вместо брата и сестры в качестве протагонистов поставил сироту-падчерицу и родную дочь, но центральный мотив оставил неизменным: вежливая сирота в качестве дара получает розы и драгоценные камни, которые падают у нее изо рта при каждом слове, а грубая родная дочь, которая оскорбляла фею и отказалась помочь ей напиться, – жаб и змей, которые также падали у нее изо рта при каждом слове. Аналогичные соревновательные повести существуют, наверное, почти всюду, но в этой сказке речь идет не просто о наказании грубиянки и одаривании вежливой девушки, но речевые действия героинь оказываются метафорически отмеченными и материализованными.

Итак, встретив мифологического персонажа (предположительно – не опознанного ею в качестве мифологического), сирота ведет себя вежливо и оказывается одаренной, тогда как родная дочь грубит и бранится (контекстуально – уже предполагая, что встреча у колодца – это встреча с мифологическим персонажем) и за это оказывается наказанной.

Данный универсальный для волшебной сказки финал представляется отчасти парадоксальным, поскольку в быличках, напротив, как известно, именно брань является одним из оберегов против нечистой силы. Как пишет О.В. Санникова, «матерная брань отгоняет лешего, домового, русалку, демона, душащего во сне людей, вештицу и вампира. Брань может считаться более действенным средством, чем молитва»³. Все это общеизвестно, и, как очень верно и точно формулирует данный принцип мой анонимный рецензент, вежливость – это правильная стратегия для сказки и уязвимая стратегия для мемората, тогда как агрессивность – это правильная стратегия для мемората и уязвимая – для сказки. Примеров использования брани для отгона или распознавания духа или колдуна можно найти достаточно много не только в традиционных собраниях полевых исследователей, но и в современной «желтой прессе», публикующей разного рода истории, объединенные установкой на достоверность.

Ср. подборку избранных сюжетов «Мертвые среди живых» из журнала «Невыдуманные истории»:

³ Санникова О.В. Брань // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 251.

В 1993 году у меня умер муж. За день до его смерти мне приснился сон. Будто в моей спальне на стуле сидит женщина, толстая, вся в черных бородавках. Я пыталась ее отогнать, но она не уходила. Наконец мне удалось заставить ее подняться – для этого пришлось браниться отборным матом⁴.

Ср. также октябрьский номер журнала «Невыдуманные истории» – отгон колдуна, наводящего порчу:

Баба Клава спрашивает: как, мол, узнаю, кто это? Знахарка и отвечает: вечером он сам к тебе придет и что-то попросит. Но не давай ничего и гони его матюгами⁵.

Брань использовалась для отгона болезней, которые также представлялись как персонификация демонов, примеры здесь также могут быть универсальны. В традиции ирландской при встрече в лесу с сидой, которая вначале может быть не опознана и принята за земную девушку, при опознании рекомендуется «послать ее к дьяволу», говорить с ней грубо, отказываться выполнять ее просьбы, резко реагировать на возможные предложения. В сказке из Донегола, человек, который женился на сиде, думая, что это обычная девушка, когда увидел, как его жена и дочь при помощи магии топят корабли и губят рыбаков, закричал ей: «Будь ты проклята, звериное отродье, убирайся, откуда пришла», и обе они тут же исчезли. И более того, в житии святого Колумбы Адомнана в эпизоде с изгнанием чудовища, которое жило в озере Несс, автор пишет, что Колумба не просто поднял руку с крестом, но произнес некие «страшные слова» (*terribile verbum*), услышав которые чудовище ушло в воды озера и больше не появлялось. Как пишет об этом Ж. Борч, «Адомнан хотел тем самым подчеркнуть гнев святого» [Borsje 1996, p. 170].

Таким образом, если при встрече с мифологическим персонажем, который может быть потенциально агрессивен и которого надо в первую очередь от себя отогнать, правильно ведет себя как раз родная дочь, почему именно она оказывается наказанной? При этом добрая падчерица, напротив, проявляя вежливость по отношению к мифологическому персонажу, рискует оказаться подверженной сверхъестественной агрессии⁶, но оказывается одаренной.

⁴ Невыдуманные истории. 2023. № 34. С. 155.

⁵ Там же. № 42. С. 15.

⁶ Сочетание «сверхъестественная агрессия» (*supernatural aggression*) в данном случае используется как своего рода термин, за которым стоит представление о потенциальной опасности, исходящей от любого

Причем если в сказке Перро фея предстает как земная женщина (бедная старушка, а затем богатая дама), то в сказке типа «Морозко» мифологическая природа встреченного в лесу персонажа, казалось бы, не должна вызывать сомнений.

О трех типах реальности

Как я понимаю, причина гибели или наказания родной дочери лежит не в неверном распознавании персонажа, но в ошибочной квалификации фокуса нарратива, в котором тот выполняет функции не агрессора, а дарителя. Все сказанное мною имеет характер намеренно упрощенный, поскольку фокус наррации направлен на горизонт ожидания не протагонистов, а слушателя. И именно слушатель, а также обстоятельства и стиль наррации диктуют и систему персонажей с их функциональным распределением, и ситуативно обусловленную модель и образец поведения. Ср. «быличку» о неверно распознанном персонаже в очередном выпуске «Невыдуманных историй»:

Два студента в общежитии решили провести ритуал вызывания Пиковой дамы и попросить у нее помощи в карточной игре. После проведения ритуала дверь открылась, и на пороге появилась пожилая женщина с седым пучком в черной шали. Студенты замерли от ужаса, но один из них не растерялся и громко обругал «духа», и к тому же выплеснул ему в лицо стакан с портвейном. Оказалось, это была комендант общежития. В итоге студенты были не одарены, но сурово наказаны⁷.

В момент вызова духа персонажи рассказа, как мы понимаем, допустили возможность существования и реального появления в обыденной действительности духа-призрака, и поэтому их действия были как бы обоснованными и логичными.

В подобном издании приводится также меморат, рассказанный девушкой, которая сняла квартиру в блочном доме. Ее начали беспокоить ночные звуки: шаги по комнате и странное бормотание. Девушка решила, что это местный домовый или призрак кого-то, кто в этой квартире умер. Она встала и грубо крикнула «призраку»: «Оставь меня в покое, ты мне спать не даешь!» Шаги стихли. На следующий день она встретила соседа, который извинился

неизвестного объекта или лица, свойственное «примитивным» (но далеко не примитивным) обществам, см. об этом: [Jenkins 1977].

⁷ Невыдуманные истории. 2023. № 44. С. 16.

перед ней за беспокойство и обещал, что будет стараться больше не шуметь.

В данной связи хотелось бы поделиться аналогичным автомеморатом: в 2007 г. я снимала комнату в Дублине у человека, который был увлечен магией, оккультизмом, неодруидизмом и под. Он охотно делился со мной своими взглядами, опытом и рассказывал о существующих в данной области практиках, тем самым, видимо, настраивая меня на соответствующую «волну». Когда он уехал из города на несколько дней и я осталась в доме одна, в первую же ночь на лестнице послышались шаги. Решив, что это пришедшие к хозяину «демоны», я вышла на площадку и громко (по-русски) закричала: «Оставьте меня в покое! Я к вам не имею отношения, а Джона нет!» Шаги стихли и больше не возобновлялись. Сейчас, ретроспективно, я думаю, что скорее всего это был вор, который проник в дом, зная, что хозяин уехал, но не учел наличие жильца. И я его просто спугнула. Но в тот момент такая простая мысль мне даже не пришла в голову, как не было и страха перед возможным преступником. Что это было на самом деле, мне неизвестно, но в данном случае хочется отметить успешность применения брани для отгона какой бы то ни было возможной агрессии (см. ниже о подменышах в фабулатах и меморатах).

Парадоксальный случай неверного распознавания персонажа приводится в романе Ивлиина Во «Упадок и разрушение»: сумасшедший столяр, который стал одержим идеей нравственного воспитания человечества, рассказывает о себе:

– Прибираюсь я как-то раз в мастерской перед закрытием, и тут входит Ангел Божий. Сперва я его не признал. «Еще, – говорю, – сэр, пять минут, и вы бы меня не застали. Что угодно?» И тут объял его огонь, и огненное кольцо засияло над его головой. И тогда он открыл мне, что отметил Господь своих избранных и что грядут дни скорби⁸.

В мозгу человека, сошедшего с ума на религиозной почве, уже присутствует «посланник Господа» как функция и поэтому в порожденной им же галлюцинации он не может «не признать» того, кто сам и был им создан. Совершенно иная ситуация складывается с Джонатаном Харкером и другими героями романов о вампирах: по законам построения сюжета, вампир в их внутреннем мире **не** присутствует, и они смотрят на жизнь «реалистически», поэтому вампира и не опознают. Противоположный, совсем уже не комический случай был зафиксирован в 30-е гг. XIX в. в Болгарии:

⁸ Пер. В. Орла.

в деревню пришел мрачного вида человек, который отказывался от угощения, он был распознан жителями деревни как вампир, потому что эта функция существовала в тот момент в их коллективном мышлении. Пришедший был проткнут колом и сожжен живьем⁹. Типологически аналогичная история была зафиксирована в Ирландии в конце XIX в., когда муж, воспитанный по образцам традиционной культуры, решил, что его больная жена Бриджет на самом деле – сида-подменыш, и он начал обращаться с ней соответствующим образом: в частности, подверг испытанию горящим маслом (для лампы), но она это испытание не выдержала и умерла [Bourke 1999]. Обращает на себя внимание тот факт, что и в Болгарии, и в Ирландии коллизия произошла на базе смешения реальностей: персонажи опирались на известные им фабулаты (рассказы с нестрогой достоверностью), которые они принимали за мемораты (то есть источники с установкой на достоверность и рассказанные от 1-го лица)¹⁰. Аналогичных примеров можно назвать еще немало¹¹.

Ср. также в данной связи показательный разговор Мастера с Иваном Бездомным у Булгакова:

– Лишь только вы начали его описывать, – продолжал гость, – я уже стал догадываться, с кем вы вчера имели удовольствие беседовать. И, право, я удивляюсь Берлиозу! Ну вы, конечно, человек девственный, – тут гость опять извинился, – но тот, сколько я о нем слышал, все-таки хоть что-то читал. Первые же речи этого профессора рассеяли всякие мои сомнения. Его нельзя не *узнать*, мой друг! Впрочем, вы... вы меня опять-таки извините, ведь, я не ошибаюсь, вы человек невежественный?

– Бесспорно, – согласился неузнаваемый Иван. – Ну вот... ведь даже лицо, которое вы описывали... разные глаза, брови! Простите, может быть, вы даже оперы «Фауст» не слыхали?

⁹ Jones E. On the nightmare. N.Y.: Liveright, 1971. P. 123.

¹⁰ Интересно в данном случае сопоставить отношение к так называемым «подменьям» в сказке и меморате. В сказке изначально подменья принимают за реального, но заболевшего ребенка и лишь затем происходит опознание и изгнание демона. В многочисленных зафиксированных в Ирландии меморатах, напротив, реальный ребенок объявляется подменьям и также жестоко изгоняется (см. об этом, например, в известной работе: [Eberly 1988]).

¹¹ См., в частности, раздел «Ведьма»: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903. 529 с.

Образованный человек Берлиоз не смог опознать дьявола, поскольку в его реальности тому не было места, тогда как Мастер, как я понимаю, существовал уже в иной реальности, допускающей проникновение в его мир потустороннего и сверхъестественного.

Примеров противоположного неверного опознания мифологического персонажа в меморатах можно встретить очень много, и в ряде случаев сам факт ошибки в опознании является элементом сюжета. Так, например, в норвежских рассказах о хульдре демон принимает облик жены пастуха, ушедшего на зимнее стойбище, придумывает правдоподобный предлог (например: «вот, ты ключи от амбара с собой унес в кармане», и правда – вот они ключи), остается у него на ночь, и только утром он замечает у нее хвост или то, что у нее нет спины, и затем заболевает и даже иногда умирает.

В сборнике «Магические истории»¹² приводится рассказ некой Юлии о ее бабушке, которая во время войны жила в Белоруссии. Ее муж был призван на фронт, и от него долго не было вестей. Наконец, он ночью появился под окном и затем стал приходить регулярно, но просил, чтобы она никому об этом не говорила. Женщина решила, что он в партизанском отряде. Через какое-то время она стала худеть и слабеть, ее сестра каким-то образом поняла, что происходит, научила ее словам отгона и сама совершила обряд (подробности не приводятся). Муж перестал приходить, и бабушка осталась жива.

В чем-то близки китайские фабулаты о лисах, которые под видом одинокой бедной девушки приходят в дом крестьянина, вступают с ним в близкие отношения, а затем тот начинает чахнуть и умирает. То есть и в быличке, и в волшебной сказке сверхъестественный персонаж может быть носителем одного и того же предиката – стремления к соитию с земным человеком, при этом он исполняет функции вредителя, и его неверное опознание приводит к гибели героя, который мог бы спастись, если бы сразу обратился к прекрасной девушке или к якобы собственной жене с бранью и тем самым отогнал бы ее.

На самом деле все несколько сложнее.

Пока, суммируя, можно сказать: если сверхъестественный персонаж принимается за живого человека и против него не совершается условно называемый «отгон» (брань или резкий отказ помочь или выполнить его просьбу), то это дает ему возможность осуществить свои недобрые намерения, включающие в себя также половой акт. Если, напротив, живой человек (что встречается реже и в текстах иного типа, с установкой на досто-

¹² Магические истории: Избранное. СПб.: Вкусный мир, 2019. С. 60–63.

верность) принимается за сверхъестественное существо и против него совершается «отгон», то это чаще кончается плохо не для субъекта, а для объекта.

Таким образом, мы можем выделить три вида реальности: Р-1 – полностью обыденная реальность, в которой (в идеале) нет места брани и грубости по отношению к незнакомому персонажу; Р-2 – обыденная реальность, в которой, напротив, встреча с мифологическим персонажем представляется возможной и в которой брань и грубость рекомендованы как средство для защиты от сверхъестественной агрессии; Р-3 – реальность волшебной сказки, в которой брань вновь табуируется, поскольку встреченный незнакомец может оказаться дарителем.

Сказка про двух девушек иллюстрирует, таким образом, не только мораль (надо быть вежливой), но и столкновение жанров? Или не совсем: мораль «надо быть вежливым на всякий случай всегда» и не отпугнуть возможного дарителя открывает в качестве инструкции и образца дорогу для сверхъестественной агрессии? Видимо, нет. Скорее – волшебная сказка просто существует по собственным законам, в которых встреченный в лиминальном пространстве персонаж скорее всего и окажется дарителем.

Следует, однако, отметить еще один момент: понятие «сказка» как система мотивов и персонажей может различаться в конкретных реализациях в зависимости от региональной традиции. Так, в японской и китайской сказке дракон обычно оказывается дарителем, тогда как в европейской – антагонистом¹³.

Мотив «встреча в лесу» в ирландской традиции

Все сказанное было своего рода прологом для сравнения двух древнеирландских текстов, посвященных одному и тому же ситуативно обусловленному кейсу: пять братьев, которые претендуют на трон, во время охоты в лесу, отдыхая у костра, встречают жуткого вида женщину, которая предлагает им возлечь с ней.

Но эта ситуация – исходная, в дальнейшем же сюжет развивается по разным сценариям, поскольку женский персонаж

¹³ Отличие было отмечено Н. Конрадом в предисловии к сборнику японских сказок: когда он читал сказки своему внуку и дошел до эпизода с драконом в подводном царстве, мальчик изумленно спросил, почему же он его не убил. С огромным сожалением признаюсь, что в свое время не записала данный пример со ссылкой и теперь полагаюсь лишь на собственную память.

оказывается в первом случае сверхъестественным, а во втором – нет.

Первый эпизод – сага «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона», относящаяся к королевскому циклу. Основной ее сюжетный стержень – показать правомочность притязаний на верховный трон сына Эохайда – Ниалла, который потом стал основателем династии.

В саге «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона» герои встречаются в лесу старуху, облик которой поистине чудовищен:

Is amlaid bui in chaillech, co mba duibithir gual cech n-alt – cach n-aigi di o muliach co talmain. Ba samalta fri herboll fiadeich in mong glas gaisidech bai tria cleithi a cheandmullaich. Consealgad glasgeg darach fo brith dia corran glaisfiacra bai 'na cind co roichead a hou. Suli duba dethaighe le, sron cham chuasach. Medon fethech brecbaindech ingalair le, – luirgni fiara fochama said, adbronnach leathansluaistech si, glunmar glaisingnech. Ba grain tra a tuarascbail na cailligi¹⁴. («И такой была та старуха, что был черным, как уголь, каждый ее член и каждый ее сустав от макушки до земли. Была подобна хвосту дикой лошади грива серая жесткая, что была подобна перьям на макушке ее головы. Разгрызли бы зеленую ветку дуба на куски ее зеленые зубы, что были в ее голове от уха до уха. Глаза темные, как сажа, у нее, нос кривой, как крюк. Середина тела пестро-пятнистая болезненная у нее и голени кривые и вывернутые, у нее толстые лодыжки, была она коленистой и серо-когтистой. Поистине жутким был облик той старухи»¹⁵).

В дальнейшем все братья резко отказываются от ее просьбы возлечь с ней, и соглашается на это один Ниалл. Когда это происходит, старуха превращается в прекрасную девушку и говорит, что она власть и что отныне власть навеки пребудет с Ниаллом и его потомками:

– Иди теперь к своим братьям, – сказала женщина, – и возьми с собой воду. С этой поры вовеки пребудет власть у тебя и твоего потомства, кроме двоих из потомков Фиакра – Дати и Айлиля Молта. И еще один король будет из Мунстера, Бриан Борома, и все они станут

¹⁴ The death of Crimthann son of Fidach and the adventures of the sons of Eochaid Muigmedon / ed. by W. Stokes // *Revue celtique*. 1903. Vol. 24. P. 196.

¹⁵ Здесь и далее перевод цитат из источников и научной литературы выполнен автором статьи, кроме случаев, которые оговариваются отдельно.

короли без протеста. Какой увидел ты меня прежде, ужасной, в зверином обличье и дикой, такова и власть, ибо редко достается она без сражений и распрей, но для кого-то оборачивается прекрасной и доброй¹⁶.

Упоминание «пестро-болезненного тела» отчасти напоминает облик прокаженного, и действительно, предположение о том, что встреченная монструозная женщина имела такой образ, содержится в работе [Eichhorn-Mulligan 2006], где указано, что «тема проказы и ее сопоставление с другими контекстами заставляет предположить, что преобразование прокаженной от соприкосновения с законным королем оказывается чудом, ставящим короля на один уровень со святыми» [Eichhorn-Mulligan 2006, p. 1019].

Текст саги относительно поздний, уже среднеирландский и, несомненно, написан по заказу правящей династии Уи Нейллов, то есть потомков Ниялла. Имя короля Бриана ясно свидетельствует о позднем происхождении данной редакции саги (она датируется уже началом XII в.). Этот сюжет существует не только в виде прозаического текста, но и как поэма, приписываемая придворному поэту Маэля Сехналла – Куану Уа Лохлинн († 1024). Как пишет С. Пассмор, «это была своего рода инаугурационная ода, посвященная вступлению короля на престол Тары» [Passmore 2008, p. 148].

Другой фрагмент – поздняя, уже ранненовоирландская вставка в сагу «Сватовство к Эмер», относящейся к уладскому циклу. Вставка объясняет происхождение названия столицы уладов Эмайн Махи. После краткого пересказа более распространенной версии о Махе, которая состязалась в беге с лошадьми и, будучи беременной, победила их и умерла, родив близнецов, компилятор пишет: «А еще повествуется о том, как произошло имя Эмайн Махи, в таком рассказе».

Далее приводится рассказ о том, как король Аод Руад правил Ирландией вместе со своими братьями Кимбаотом и Диторбой. Причем они сменялись на престоле каждые семь лет (это был традиционный обычай как бы перевыборов короля). Когда умер Диторба, Ирландией стали править вместе его пять сыновей. Через семь лет вновь настал черед Руада, но тот к тому времени тоже умер, оставив всего одну дочь – Маху по прозвищу Рыжегривая. Ее дядя и двоюродные братья сказали, что она не может править вместо отца, потому что она женщина. Тогда она сначала вызвала на поединок дядю, победила его, а потом стала его женой.

¹⁶ Предания и мифы средневековой Ирландии / сост., пер. и коммент. С.В. Шкунаева. М.: МГУ, 1991. С. 212.

Но кузены продолжали оспаривать ее право на престол. И вот как-то раз, когда они отдыхали у костра в лесу после охоты, к ним подошла прокаженная и попросила разрешения погреться у костра. Это была Маха, которая намазала лицо ячменной кашей и отрубями. Тогда братья захотели с ней вступить в интимную связь, и она согласилась по очереди уединиться с каждым из них, но вместо этого связала их прутьями и затем повела на север и сдала королю уладов. Тот предложил их убить, но она сказала, что лучше возложить на них наказание: вырыть защитный ров и насыпать сторожевой вал для крепости, которой она будет владеть. А границы этого земельного владения она сама прочертила своей пряжкой, откуда и название – Эмайн Маха, «пряжка Махи».

Эпизод встречается также в «Старинах мест» (Dinnsenchas) и отчасти упоминается в анналах, причем, согласно анналам, этот эпизод имел место раньше, чем эпизод с сыновьями Эохайда и Ниаллом (он стал королем в конце IV в. н. э., а эпизод с Махой относится к неким давним временам).

А. Эйхорн-Муллиган в своей работе отмечает несомненное сходство и инвертированность эпизодов: «Хотя Маха всего лишь маскируется под прокаженную, в повести несомненно содержится эксплицитная ассоциация с образом изуродованной проказой старухи и отсылает к мотиву обретения королевской власти в других нарративах» [Eichhorn-Mulligan 2006, p. 1040]. Таким образом, можно сказать, что рассказ о старухе в лесу и о том, что соитие с ней обеспечивает законную власть, мы можем сделать осторожный вывод о том, что данный сюжет, существующий в разных редакциях и оформлениях, мог быть своего рода прецедентным образцом-инструкцией для компилятора второго текста.

Аналогичным образом, например, в позднем и очень слабом романе Брема Стокера «Леди в саване»¹⁷ герой попадает на Балканы, и там к нему ночью начинает приходить странная девушка, которая, как прямо сказано, соблюдает все правила вампирического этикета. Но он влюбляется в нее, и это не дает ему немедленно поступить с ней надлежащим образом, а потом выясняется, что она намеренно вела себя как вампир, чтобы укрыться от турок, и распускала слух, что дочь местного князя умерла. Все кончается хорошо. Но интересно, что герой, когда рассуждает о «вампирическом этикете», явно в качестве прецедентного имеет в виду роман «Дракула», который он, будучи англичанином, скорее всего читал.

В нашем случае аналогичным образом создается впечатление, что компилятор предания о Махе Рыжегровкой уже знал рассказ

¹⁷ Русский перевод см.: *Стокер Б. Леди в саване* / пер. с англ. Н. Падалко. М.: Энигма, 2012. 525 с.

о сыновьях Эохайда и о том, что соитие с монструозной женщиной – это на самом деле получение гаранта законности власти, и тогда поведение сыновей Диторбы кажется логичным: они принимают реальную женщину за представительницу иного мира, богиню власти, и, более того, сама Маха как бы на это и рассчитывает. На первый взгляд это кажется странным, поскольку сага о сыновьях Эохайда Мугмедона как текст дошла до нас в относительно поздних редакциях, а рассказ о Махе Рыжегровой предположительно уже присутствовал в утраченной рукописи «Книга снежного хребта» (*Cín dromma snechta*), которая датируется VIII в. (см. об этом: [Carey 1995]). В так называемых «списках саг», составленных уже в среднеирландский период, но оперирующих и с более ранними сюжетами, упоминается сага *Echtra Macha* «Приключение Махи», которая, несомненно, отсылает к преданию о Махе Рыжегровой (см.: [Mac Sana 1980, p. 45]). Но противоречия здесь не будет, если мы восстановим некий архетипический рассказ о гаранте законной власти как символическом соитии с богиней, представленной как монструозное женское существо, – образ, известный компиляторам обеих саг.

Архетипический сюжет о соединении короля с женщиной, символизирующей одновременно страну и власть, восстанавливается довольно надежно, более того, он восстанавливается на достаточно архаическом уровне. В указателе сюжетов древнеирландской литературы Т.П. Кросса¹⁸ это сюжет D-732 *Loathly Lady*, совпадающий по индексу с аналогичным мотивом в указателе Томпсона. Для традиции ирландской мотив превращения уродливой старухи в прекрасную женщину после соития с будущим королем получил условное название *puella senilis* (см. об этом, например: [Mac Sana 1956]). Тема получила дальнейшее развитие в ирландской литературе, включая, например, знаменитую пьесу Йейтса «Кэтлин, дочь Хулиэна» (1902), завершающуюся преобразованием старой нищенки в прекрасную женщину, которая «идет поступью королевы» (о литературной обработке мотива см., например: [Breatnach 1953]). Если говорить о более сложном паттерне-схеме, в который включены также мотивы «охота» и «пять братьев», то своего рода вариантом предания о сыновьях Эохайда Мугмедона можно назвать содержащийся в трактате «Верность имен» (*Cóir anmann*) рассказ о псевдоисторическом короле по имени Лугайд Лайгде (*Lugaid Laigde*), который вместе с братьями охотился в лесу на белую лань, они убили ее и съели, а затем начали мучиться от жажды и стали просить воду у монструозной старухи – хозяйки

¹⁸ Cross T.P. Motif-index of early Irish literature. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1969. P. 118.

источника. Она соглашалась дать воду лишь при условии соития с ней, и только Лугайд согласился на это. Старуха превратилась в прекрасную женщину, а Лугайд стал королем¹⁹. Сюжет считается вторичным по отношению к преданию о Ниалле, однако в нем есть и некоторые отличия, которые позволяют предположить некий отдельный близкий, но самостоятельный источник. Так, в нем акцентирована тема охоты на белую лань, и значимым оказывается, кто именно сумеет ее выследить и убить, что в саге о сыновьях Эохайда практически полностью нивелировано. В целом же представляется вероятным, что для компилятора рассказа о Махе прецедентным текстом была не собственно сага о сыновьях Эохайда (или даже какая-то ее более ранняя, не дошедшая до нас версия), но обобщенная мотивная схема: братья, охота, обретение власти, питье, монструозный женский персонаж и соитие с ним.

На уровне фабульном ключом к мотивации поведения братьев (желание вступить в интимные отношения с прокаженной) оказываются ее глаза – не мутно-болезненные, но «ярко-красивые» (*is álaind rosc na caillige*²⁰). Среди многочисленных описаний превращений старухи в прекрасную девушку также, как правило, фигурирует упоминание прекрасных глаз. Таким образом, облик «прокаженной», но обладающей красивыми глазами уже как бы заставляет их подозревать, что перед ними некий мифологический персонаж, персонификация власти и страны, соединение с которым, как им известно по многочисленным преданиям, способно принести гарантии королевской власти. Или проще: что это не настоящая прокаженная, а переодетая?

Возвращаясь к нашей терминологии, братья Ниалла существуют в Р-2, т. е. реальности, в которую может проникнуть мифологический персонаж и которого следует «отогнать». Сам же Ниалл уже пребывает в Р-3, т. е. реальности волшебной сказки, в которой мифологический персонаж оказывается дарителем. Во втором тексте (о Махе) братья находятся в Р-1 (обыденной реальности), но думают, что попали в лиминальном пространстве леса в Р-3, и поэтому соитие с прокаженной обеспечит им власть над страной. Таким образом, в основе рассказа о Махе лежит, с одной стороны, неверная оценка персонажа (реальная, условно, женщина воспринимается как мифологический персонаж), а с другой – конфликт жанров и «образцов».

¹⁹ *Cóir A. A Late Middle Irish treatise on personal names* / ed. by Sh. Arbuthnot. L.: Irish Texts Society, 2005. P. 101–104.

²⁰ *Compert Con Culainn and other stories* / ed. by A.G. van Hamel. Dublin: DIAS, 1978. P. 34.

*Конфликт реальностей
или намеренное дистанцирование?*

Все сказанное представляется мне отчасти парадоксальным и напоминающим рассказы о том, как в предновогодние и предпраздничные дни мошенники одеваются Дедами Морозами или Санта-Клаусами, приходят в дома и на корпоративные вечеринки, где их присутствие никого не удивляет, и крадут все, что попадается под руку. Для реализации преступного замысла в данном случае, как я понимаю, необходимо верно оценить ситуацию, время и место, поскользку, например, появление в непраздничное время человека, одетого лешим, вызовет иную реакцию²¹. Но, видимо, так же верно оценила ситуацию и Маха Рыжегровая: она подошла к братьям именно после охоты, во время отдыха в лесу.

Имитация прокаженного, видимо, имеет в ирландских нарративах свою традицию. Так, в саге «Борома» человек по имени Рон Керр вызывается идти к вражескому королю и вести с ним переговоры, но при этом хочет обезопасить себя:

– Я пойду, – сказал тогда Рон Керр. – Пусть же принесут мне ржаное тесто и телячью кровь и обмажут меня, а потом дадут мне рясу и суму. Так и было сделано, и стал походить Рон Керр на любого прокаженного²².

В то же время, как пишет Эйхорн-Муллиган, в данном случае прецедентной может послужить и реальная практика: вынужденная путешествовать в одиночку, женщина могла замаскировать себя под прокаженную, чтобы избежать нежелательных контактов (см. также: [Schulenburg 1985, p. 51]). В то же время в Ирландии, как и всюду, прокаженный считался одновременно лиминальной и сакральной фигурой, его нельзя было обидеть, запрещено было отнимать у него еду и одежду. Не случайно в Житии святого

²¹ Для участников такой вечеринки или для родителей, пригласивших ребенка Деда Мороза, Р-1 не столько превращается в Р-3, сколько как бы имитирует Р-3, происходит своего рода игра «в сказку». В свое время, когда моей дочери было три года, я заказала для нее приход Деда Мороза и Снегурочки. Результат был ужасным. Не умея играть в Р-3, она погрузилась в Р-2 и, побледнев, застыла, вцепившись руками в диван. На предложение Снегурочки пройти хоромом, она прошептала: «Уходите!» (отгон). Вечером у нее поднялась температура. Такая реакция сейчас мне кажется правильной и логичной.

²² Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 184.

Молинга, составленном уже в XVII в., присутствует эпизод, в ходе которого прокаженный просит святого перенести его через ручей, и тот охотно соглашается. И это оказывается Христос. В общем, тема огромная.

В ирландской саговой традиции есть еще один довольно малоизвестный текст, который оказывается отчасти пересекающимся с приведенными выше сюжетами, в первую очередь в том, что касается переодевания и имитации прокаженной. Я имею в виду фрагментарно (из-за повреждений в рукописи) дошедшую до нас сагу, не имеющую собственно названия. Условно ее можно назвать «Повесть о Суитхерн и короле Ронане». Герой саги, Ронан Диколла, как предполагает издатель саги Г. Мак Ойн, может быть отождествлен с одним из мелких королей Мунстера по имени Таламнах, погибшим в сражении в 649 г. [Mac Eoin 1978, S. 64]. Главный персонаж саги – дочь другого короля, которую звали Суитхерн (Suithchern). Ее имя, как полагает Мак Еоин, является маркированным и восходит к словосочетанию *so-tigern* ‘хорошее правление’. Неправедно обвиненная в чем-то (лакуна в рукописи), она была изгнана из дома и стала бродить по Ирландии. Наконец, она пришла в дом короля Ронана и попросилась служить при кухне, назвав свое имя – *Mael Coirn* (букв. ‘слуга пива’). Когда она подошла к королевскому дому, лицо ее было намеренно покрыто коркой ржаной каши, одежда изорвана, волосы в грязи, за спиной она несла кожаный мешок. Через какое-то время королева, жена Ронана, отметила, что ее муж слишком пристально рассматривает Маэль Хорн, и сказала: «Нет, наверное, во всем мире женщины уродливей». На это король ответил:

Do-beirem mo briathar, ar Ronan, nach bhfacae a cinn mna riem rose bad ailli na rosc Maoile Coirn – a ded fiacal – a troig archena [Mac Eoin 1978, S. 72] («Я даю слово, – сказал Ронан, – что никогда не встречал женщины, у которой были бы такие же прекрасные глаза, как у Маэль Хорн, такие же зубы и ровные ноги»).

Обиженная королева потребовала, чтобы он провел ночь с уродливой служанкой. Вечером Маэль Хорн попросила домоправительницу отвести ее в баню, где смыла с лица ржаную корку, вымыла тело и волосы, а потом достала из своего мешка пурпурный плащ и золотую диадему²³. Король пришел к ней ночью в полной тьме, соединился с ней и заснул, а проснувшись утром, увидел рядом с собой прекрасную девушку. Он изгнал из дома свою жену и провозгласил королевой Суитхерн.

²³ Несомненная параллель с сюжетом «ослиная шкура».

Таким образом, как мы видим, у сыновей Диторбы были все основания искать контакта с прокаженной, но при этом они, вопреки горизонту слушательского ожидания, оказываются обманутыми, и обман строится именно на подмене реальностей: волшебная сказка оказывается суровой действительностью, а ожидаемый даритель – антагонистом.

Предание о Суитхерн, переодевшейся прокаженной, укладывается в нашу схему «встреча в лесу» не полностью, так как точкой пересечения в данном случае являются только мотивы переодевания и сексуального соединения, тогда как тема охоты, описание блуждающих в лесу пятерых братьев и мотив стремления обрести законное правление, объединяющие сагу о сыновьях Эохайда и рассказ о Махе, в нем отсутствуют. В то же время поведение Суитхерн, которая специально оговорила, что король должен прийти к ней без света, в полной темноте, чтобы лишь утром увидеть ее «чудесное преображение», несомненно, отсылает к эпизоду с Ниаллом и старухой. Как я это понимаю, в данном случае речь идет о сложении сюжетных схем и традиционных для саг мотивов, что характеризует и средневековую литературу, и фольклорную традицию (включая и современные мемораты). Однако некоторое отличие, как мне кажется, все же есть.

Описанные мною ирландские предания не могут быть, строго говоря, названы ни меморатами, ни фабулатами, поскольку граница между реальным (Р-1) и фантастическим (Р-2) в них если не полностью отсутствует, то представляется несомненно проницаемой. Поэтому ясно ответить на вопрос о том, в какой реальности находятся персонажи, довольно трудно. Рассказы о Махе и о Суитхерн не содержат в себе на первый взгляд ничего фантастического или мистического. Но при этом последняя, несомненно, олицетворяла «истинную власть», соединение с которой было для короля добрым знаком. Аналогичным образом и более поздняя и безусловно историческая королева Гормлат, жена короля Бриана Бору (XI в.), также являлась своего рода символом власти, о чем говорит и ее значимое имя (*gorm-flaith* ‘жаркая власть’), и ее биография: у нее было несколько мужей, причем последним стал Ситрик – один из скандинавских вождей, который женился, как принято считать, на 70-летней женщине, чтобы упрочить свою власть в Дублине (см. о ней: [Trindade 1986]). С нашей точки зрения, Маха притворилась страшной прокаженной, тогда как анонимная старуха из предания о сыновьях Эохайда таковой и была и после соединения с будущим королем Ирландии «превратилась» в прекрасную девушку. Для раннесредневековой ирландской аудитории это было не совсем так. Приведу пример, относящийся даже не к историческим преданиям, но к Хроникам.

Ирландские «Анналы четырех мастеров», наиболее полная историческая компиляция, составленная уже в XVII в., но базирующаяся на более ранних источниках, на 845 г. помещают следующее вхождение, сообщающее о смерти мунстерского короля Федельмида мак Кримтанна²⁴:

Fedhlimidh, mac Criomhthainn, ri Mumhan, angcoire & scribhneóir ba deach d'Erennchaibh ina aimsir, d'écc 18 August, dia ghuin mhedhoin, tria mhiorbhaile Dé & Ciaráin²⁵. («Федельмид, сын Кримтанна, король Мунстера, отшельник и писец, лучший среди ирландцев того времени, почил 18 августа от своей раны, посредством чуда Бога и Киарана»).

Король Федельмид, сын Кримтана, безусловно, был личностью выдающейся, однако назвать его лучшим, наверное, мы не могли бы. Те же «Анналы четырех мастеров» на 844 г. помещают запись:

Orgain tertainn Ciaráin lá Feidhlimidh, mac Criomhthainn, & Ciarán dna do theacht ina dheadhaidh, andar lais, & forgamh dia bhachail do thabhairt ind, go ros-gabh guin mēdhoin, co narbo slán go a écc²⁶. («Разрушение земель Киарана Федельмидом мак Кримтанном, и Киаран пошел за ним вслед, как ему казалось, и ударил его своим посохом, так что у того сделалась рана, от которой он не оправился до смерти»).

О регулярных нападениях на Клонмакнойс, монастырь, основанный святым Киараном в 544 г., пишут также и «Ульстерские анналы»:

833. Iugulatio muinntire Cluana Moccu Nois & loscudh a *termuinn* co rici dorus a cille la Feidhlimidh righ Caisil. Fon oen-cumai muinnter Dermaighi co dorus a cille²⁷. (Убийство насельников Клонмакнойса

²⁴ Подробнее о Федельмиде и святом Киаране см. в нашей работе: [Михайлова 2021].

²⁵ Annala Rioghachta Eireann. Annals of the kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616. 7 vols. / ed. and trans. by J. O'Donovan. Dublin, 1848–1851 (repr. Dublin, 1856; Dublin, 1990). P. 472.

²⁶ Ibid. P. 470.

²⁷ Hennessy W.M., Mac Carthy B. Annala Uladh. Annals of Ulster otherwise Annala Senait, Annals of Senat. A chronicle of Irish affairs from A.D. 431 to A.D. 1540. 4 vols. (Dublin, 1887–1901, repr. <with fresh introduction and bibliography, ed. Nollaig Ó Muraíle>. Dublin, 1998). Vol. I. AD 431–1056. P. 290.

и сжигание его владений до самых дверей церкви Федельмидом мак Кримтанном).

Ирландские анналы буквально пестрят записями о нападениях короля Федельмида на соседние королевства, но также – на монастыри, которые он не столько грабил, сколько сжигал. Особенной ненавистью пользовался у него монастырь Клонмакнойс, основанный в середине VI в. святым Киараном. Он несколько раз убивал монахов и аббатов монастыря, причем временами сам же удалялся туда же, каялся, молился, постился, требовал, чтобы его не только постригли в монахи, но и объявили аббатом Клонмакнойса, а затем возвращался к себе в Кашель. Повторяющуюся в нескольких источниках легенду²⁸ о том, что короля Федельмида на самом деле убил умерший за 300 лет до этого святой Киаран, можно оспорить и предположить, что на самом деле убийство было совершено одним из монахов Клонмакнойса, который мог назваться Киараном. В хрониках же убийство короля святым Киараном описано как реальный эпизод. Характерна, однако, добавленная в «Анналах четырех мастеров» вставка *andar leis* («как ему казалось, по его мнению,» см. выше), т. е., как можно понять, то, что удар был нанесен святым, опирается лишь на свидетельство самого короля Федельмида. Видимо, при анализе собственно денотативной составляющей как саговых нарративов, так и исторических преданий и даже хроник надо учитывать в первую очередь сигнификат, т. е. не только ожидание аудитории и сеть прецедентных текстов и мотивных схем, но и позиции компилятора и позднего переписчика. Широко известен колофон к саге «Похищение быка из Куальнге» (в Лейнстерской книге): «Я же, который записал эту повесть (*historiam*), или, вернее, вымысел (*fabulam*), не беру на веру рассказанных тут историй или вымыслов. Ибо многое здесь наущение лукавого, иное причуда поэзии. Одно возможно, другое нет. Иное назначено быть развлечением глупцам».

Иными словами, попытка разграничения типов реальности была предпринята уже писцом XII в.

Эксплицитное дистанцирование от устного языческого предания может, как мне кажется, иметь характер и имплицитный. Так создаются сюжеты, призванные показать христианской аудитории, что вера в сказки давно прошла, а власть добывают силой и хитростью.

²⁸ Легенду – с наших позиций, но с точки зрения компиляторов Анналов – историческое свидетельство.

Заключение

Попытка четко разграничить три типа реальности, а также желание дополнить работу ответами на вопросы и замечания, сделанные анонимным рецензентом, как мне кажется, привела меня к еще большей запутанности и меньшей четкости. Совершенно определенно выявился не отмеченный ранее момент: в ряде случаев в ходе общения с реальным незнакомцем тактика «резкого отгона» может оказаться верной.

Благодарности

Выражаю благодарность моему анонимному рецензенту за важные для меня замечания, которые я попыталась учесть.

Acknowledgements

I express my gratitude to my anonymous reviewer for the important for me comments that I tried to take into account.

Литература

- Михайлова 2021 – *Михайлова Т.А.* Святой Киаран – карающая длань? // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 17 / отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: МАКС Пресс, 2021. С. 55–73.
- Borsje 1996 – *Borsje J.* From chaos to enemy. Encounter with monsters in Early Irish texts. An investigation related to the process of Christianization and the concept of evil. Turnhout: Brepols Publishers, 1996. 430 p.
- Bourke 1999 – *Bourke A.* The burning of Bridget Cleary. A true story. L.: Pimlico, 1999. 240 p.
- Breatnach 1953 – *Breatnach R.A.* The lady and the king. A theme of Irish literature // *Studies*. 1953. Vol. 43. P. 321–336.
- Carey 1995 – *Carey J.* On the interrelationships of some ‘Cin Dromma Snechtai’ texts // *Eriu*. 1995. Vol. 46. P. 71–92.
- Eberly 1988 – *Eberly S.* Fairies and folklore of disability. Changelings, hybrids and solitary fairy // *Folklore*. 1988. Vol. 99. No. 1. P. 58–77.
- Eichhorn-Mulligan 2006 – *Eichhorn-Mulligan A.C.* The anatomy of power and the miracle of kingship. The female body of sovereignty in a Medieval Irish kingship tale // *Speculum*. 2006. Vol. 81. No. 4. P. 1014–1054.
- Fumaroli 1982 – *Fumaroli M.* Les enchantements de l'éloquence: Les Fées de Charles Perrault ou de la littérature // *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*. Geneva: Droz, 1982. P. 153–186.
- Fumaroli 2014 – *Fumaroli M.* Les Contes de Perrault et leur sens second: l'éloge de la modernité du siècle de Louis le Grand // *Revue d'histoire littéraire de la France*. 2014. Vol. 114. No. 4. P. 775–796.

- Jenkins 1977 – *Jenkins R.P.* Witches and fairies. Supernatural aggression and deviance among Irish peasantry // *Ulster Folklore*. 1977. Vol. 23. P. 33–56.
- Mac Cana 1956 – *Mac Cana Pr.* Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // *Études celtiques*. 1956. Vol. 7. P. 356–413.
- Mac Cana 1980 – *Mac Cana Pr.* The learned tales of Medieval Ireland. Dublin: DIAS, 1980. 168 p.
- Mac Eoin 1978 – *Mac Eoin G.* *Smithchern and Ronán Dicolla* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1978. Bd. 36. S. 63–82.
- Passmore 2008 – *Passmore S.E.* Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach // *Essays on the Early Irish king tales* / ed. by D.M. Wiley. Dublin: Four Courts Press, 2008. P. 148–169.
- Schulenburg 1985 – *Schulenburg J.T.* The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutation // *Women of the Medieval world. Essays in honour of John H. Mundy* / ed. by J. Kirshner, S. Wemple. Oxford: Basil Blackwell, 1985. P. 29–72.
- Trindade 1986 – *Trindade W.A.* Irish Gormlaith as a sovereignty figure // *Études celtiques*. 1986. Vol. 22. P. 143–156.

References

- Borsje, J. (1996), *From chaos to enemy. Encounter with monsters in Early Irish texts. An investigation related to the process of Christianization and the concept of evil*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium.
- Bourke, A. (1999), *The burning of Bridget Cleary. A true story*, Pimlico, London, UK.
- Breatnach, R.A. (1953), “The lady and the king. A theme of Irish literature”, *Studies*, vol. 43, pp. 321–336.
- Carey, J. (1995), “On the interrelationships of some ‘Cin Dromma Snechtai’ texts”, *Ériu*, vol. 46, pp. 71–92.
- Eberly, S. (1988), “Fairies and folklore of disability. Changelings, hybrids and solitary fairy”, *Folklore*, vol. 99, no. 1, pp. 58–77.
- Eichhorn-Mulligan, A.C. (2006), “The anatomy of power and the miracle of kingship. The female body of sovereignty in a Medieval Irish kingship tale”, *Speculum*, vol. 81, no. 4, pp. 1014–1054.
- Fumaroli, M. (1982), “Les enchantements de l'éloquence: Les Fées de Charles Perrault ou de la littérature”, in Fumaroli, M., ed., *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Droz, Geneva, Switzerland, pp. 153–186.
- Fumaroli, M. (2014), “Les Contes de Perrault et leur sens second: l'éloge de la modernité du siècle de Louis le Grand”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 114, no. 4, pp. 775–796.
- Jenkins, R.P. (1977), “Witches and fairies. Supernatural aggression and deviance among Irish peasantry”, *Ulster Folklore*, vol. 23, p. 33–56.

- Mac Cana, Pr. (1956), "Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature", *Études celtiques*, vol. 7, pp. 356–413.
- Mac Cana, Pr. (1980), *The learned tales of Medieval Ireland*, DIAS, Dublin, Ireland.
- Mac Eoin, G. (1978), "Suithchern and Ronán Dicolla", *Zeitschrift für celtische Philologie*, Bd. 36, SS. 63–82.
- Mikhailova, T.A. (2021), "St. Ciaran. A puniching hand?", in Mikhailova, T.A., ed., *Atlantika: Zapiski po istoricheskoi poetike* [Attantica. Studies on historical poetics], iss. 17, Maks-Press, Moscow, Russia, pp. 55–73.
- Passmore, S.E. (2008), "Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach", in Wiley, D.M., ed., *Essays on the Early Irish king tales*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 148–169.
- Schulenburg, J.T. (1985), "The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutation", in Kirshner, J. and Wemple, S., eds., *Women of the Medieval world. Essays in honour of John H. Mundy*, Basil Blackwell, Oxford, UK, pp. 29–72.
- Trindade, W.A. (1986), "Irish Gormlaith as a sovereignty figure", *Études celtiques*, 1986, vol. 22. pp. 143–156.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Б. Кисловский пер., д. 1; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260

Information about the author

Tatiana A. Mikhailova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 1, Bolshoi Kislovskii Lane, Moscow, Russia, 125009; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260

Порча-сглаз как феномен вербальной магии: нарративный аспект

Анатолий В. Панюков

Институт языка, литературы и истории Коми научного центра

Уральского отделения РАН,

Сыктывкар, Россия, arankomisc@mail.ru

Аннотация. Статья продолжает исследования, посвященные феномену порчи-сглаза. В основу авторской концепции было выдвинуто следующее определение: «Порча-сглаз – это непреднамеренное, спонтанно индуцируемое вербально-магическое воздействие с негативным результатом, обусловленным языковой семантикой слова-сглаза. Вербальный компонент, лежащий в основе магического акта, может быть выражен прямой речью или связан с восприятием адресатом невысказанных мыслей и намерений адресанта». Вербально-магический акт порчи-сглаза может быть представлен в виде коммуникативной модели: адресант (отправитель слова-сглаза) – вербальное сообщение (слово-сглаз) – адресат (получатель сообщения) и объект порчи-сглаза; этим объектом может быть как сам адресат, так и любой жизненно значимый для него объект, находящийся в поле зрения. Анализируемые устные рассказы о порче-сглазе воспроизводят эту коммуникативную модель. При получении неожиданного сообщения в сознании адресата возникает когнитивный «ступор», который разрывает восприятие окружающей действительности на ситуации «до» и «после». Если ситуация «до» связана с привычным, «обычным» мировосприятием, то ситуация «после» связана с переосмыслением сообщения, направленным на устранение когнитивного диссонанса. Особую роль в этом разрыве играет эмоциональная составляющая. Ситуация «после» противопоставляется нейтральному, исходному контексту и обретает негативное осмысление. Когнитивные усилия направлены на поиск дополнительных референций – соотношения вербального сообщения с объектами внеязыковой действительности, обращения к первичным номинациям, к буквальному осмыслению слов. В результате разрыва коммуникации слово-сглаз порождает две когнитивные модели – модели понимания сообщения. Исходный смысл воспринимается адресатом-реципиентом как

«речевая ошибка», вызывающая в его сознании дополнительные когнитивные усилия, порождающие «исправленный» вариант осмысления. В структуре сюжета эти две части и представляют исходную и финальную ситуации, связанные с двумя моделями понимания вербального сообщения.

Ключевые слова: фольклор, вербально-магический акт, коммуникативная ситуация, вербальное сообщение, когнитивная модель, сюжет, структура

Дата поступления статьи: 11 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 20 марта 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Панюков А.В. Порча-сглаз как феномен вербальной магии: нарративный аспект // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 33–44. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-33-44

Magic curse – evil eye as a phenomenon of verbal magic. Narrative aspect

Anatolii V. Panyukov

*Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Syktyvkar, Russia, apankomisc@mail.ru*

Abstract. The article continues research on the phenomenon of evil eye damage.

The author's concept was based on the following definition: "The evil eye is an unintentional, spontaneously induced verbal magical effect with a negative result, determined by the linguistic semantics of the evil eye word. The verbal component underlying the magical act can be expressed in direct speech or associated with the perception by the addressee of the addressee's unspoken thoughts and intentions." The verbal-magical act of evil eye damage can be presented in the form of a communication model: addressee (sender of the evil eye word) – verbal message (evil eye word) – addressee (recipient of the message) and object of the evil eye damage; this object can be either the addressee themselves or any vitally significant object for him that is in the field of view. The analyzed oral stories about the evil eye reproduce this communicative model. When receiving an unexpected message, a cognitive "stupor" arises in the recipient's mind, which breaks the perception of the surrounding reality into "before" and "after" situations. If the "before" situation is associated with the usual, "ordinary" worldview, then the "after" situation is associated with a

rethinking of the message aimed at eliminating cognitive dissonance. The emotional component plays a special role in this gap. The “after” situation is contrasted with the neutral, initial context and acquires a negative meaning. Cognitive efforts are aimed at searching for additional references – correlating verbal messages with objects of extra-linguistic reality, turning to primary nominations, and literal interpretation of words. As a result of a breakdown in communication, the evil eye word gives rise to two cognitive models – models of understanding the message. The original meaning is perceived by the addressee-recipient as a “speech error”, causing additional cognitive efforts in their mind, generating a “corrected” version of comprehension. In the structure of the plot, these two parts represent the initial and final situations associated with two models of understanding the verbal message.

Keywords: folklore, verbal magic act, communicative situation, verbal message, cognitive model, plot, structure

Received: January 11, 2024

Approved after reviewing: March 20, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Panyukov, A.V. (2025), “Magic curse – evil eye as a phenomenon of verbal magic. Narrative aspect”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 33–44, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-33-44

Феномену сглаза посвящено достаточно большое количество научных работ отечественных исследователей [Адоньева 2004, с. 93–114, 240–273; Христофорова 2010, с. 94–101; Веселова, Мариничева 2010, с. 156–170; Левкиевская 2016, с. 333–350; Неклюдов 2020, с. 10–27]. Обзор некоторых российских и зарубежных концепций сделан Н.В. Петровым в специальной работе [Петров 2014]. Однако несмотря на это, сами механизмы сглаза представляются в виде некоего «черного ящика» (чаще всего населяемого различными «демонами»: «демонами» взгляда, слова, восхищения, зависти, мысли и т. п.). Мы знаем конечный результат, знаем исходную ситуацию, но не понимаем, как это происходит. В образе такого же «черного ящика» сглаз (культурно-обусловленный синдром сглаза) рассматривается и в психиатрических исследованиях, хотя и есть работы, посвященные физиологии и психологии колдовской порчи [Cannon 1942; Lester 2009]. К сожалению, концепция Е.Е. Левкиевской, призванная упорядочить общеславянские представления о сглазе, еще больше усложняет задачу, выдвигая на первый план «ментальную» составляющую («бесконтактные» способы воздействия на жертву), в отличие от порчи, предполагающей контактное взаимодействие (при которой «переносчиком вреда служат различные материальные формы») [Левкиевская 2016, с. 333].

Между тем общие представления (и в современной культуре, и в науке) о магии сглаза вполне конкретны и понятны: явление это совершенно обыденное, сглазить может практически любой человек; сглазить можно совершенно случайно и непреднамеренно; сглазить можно кого угодно и что угодно; сглазить можно самого себя; в традиционных культурах исцелить от сглаза (во всяком случае на начальной стадии) может почти каждый с помощью несложных ритуализованных действий. Все это позволяет уверенно говорить о том, что сглаз не имеет никакого отношения к колдовским, эзотерическим знаниям и, по крайней мере, не должен рассматриваться в контексте колдовской, вредоносной магии. Этот тезис, по нашему убеждению, должен быть исходным для любых попыток понять сущность механизмов порчи-сглаза.

Авторская концепция порчи-сглаза подробно изложена в другой работе [Панюков 2021], поэтому здесь обозначим только основные пункты. Наше обращение к локальной традиции коми-зырян может быть рассмотрено как тактический шаг, принципиально сокращающий спектр насущных проблем, и прежде всего – связанных с мифологемой «дурного глаза». Основной (общекоми) термин *вомидз* (< *вом* ‘рот’; соответственно *вомидз* – это порча, связанная с речью: то, что исходит, вырывается из рта источника порчи), позволяет актуализировать именно вербальный характер порчи-сглаза. Это дает определенные возможности выдвинуть на первый план филологический аспект исследования, роль языка в структуре представлений о порче-сглазе. Соответственно, ключевым фактором для сближения представлений о магии взгляда и магии слова является их коммуникативное единство: порча-*вомидз* возникает только при непосредственном визуальном контакте адресанта с объектом порчи. Именно с регламентацией визуального контакта с объектами, представляющими особую витальную ценность, связано множество превентивных мер, используемых в традиции.

Отталкиваясь от магических представлений коми-зырян, отметим, что вторым по распространенности после *вомдзавны* можно отметить термин *уркнитны* ‘изурочить’ (*уркнитчины* ‘изурочиться’, *уркнитчём* ‘урок, сглаз’). Этот глагол связан с рус. *урок*; возможно, с вариантом типа *урекнуть*, или возникшим по аналогии с другими заимствованиями (*уркёвой*, *уркём* ‘урок, урочная работа’). Вероятно, именно *урок* (< изурочить < *речь*) в вариантах *уреки*, *урёк*, *урёки*) воспринимался как ближайший смысловой аналог коми *вомидз*; во всяком случае, в заговорных текстах коми-зырян наиболее часто встречается именно этот дублет *урёк-вомидз* или *урёки-вомидз*. Это уже позволяет предположить, что и в доносской, русской традиции эти термины занимали основное

место. Исходя из того, что народная терминология более консервативна, нетрудно заметить, что русская, да и славянская терминология порчи-сглаза достаточно четко определяет первое место за терминами, связанными с речью, говорением. Систематизировав огромный материал по Полесью, Е.Е. Левкиевская отмечает, что в полесской традиции наиболее распространенным термином для обозначения сглаза является лексема *урок* с семантикой говорения (*уроки, вроцы*; производное от глагола *ректи* 'говорить'), имеющая соответствия во всех славянских языках для обозначения данного явления. Та же семантика говорения содержится в лексемах, восходящих к корню *мова* 'язык, речь' (укр., бел.), достаточно часто обозначающих сглаз. Иногда в этом же значении используется русизм *прыгавор* (ветков. гомел.). Вторыми по частотности можно считать лексемы, производные от глагола *думать*, что объясняется вторым существующим представлением о сглазе – с помощью мыслей, с семантикой удивления по поводу увиденного связаны ю.-слав. названия сглаза с корнем *чуд-*. Третий круг терминологии, обозначающей сглаз, имеет семантику взгляда, зрения: *подивок* (лоев. гомел.), *падиў*: «Це падиў <сглаз> – *падивий хто на тебе*» (ветков. гомел.). При этом известно, что значение «глядеть, смотреть» (в рус. диалектах и украинском) вторично и возникло из «глядеть с удивлением» – дивиться, диво, т. е. этот термин может быть включен в другой круг терминов с семантикой удивления. Далее отмечено, что в полесских говорах довольно часто под влиянием русского языка встречаются и термины *сглаз, сглазить*, которые сами носители традиции осознают как русизмы [Левкиевская 2016, с. 336].

По данным Н.В. Петрова, «на 146 текстов про сглаз и порчу из трех фольклорных сборников (записи конца XX – начала XXI в.) нарративы про то, что взгляд человека явился причиной сглаза, составляют всего 9%. Лидирует при этом сема «действие» – объяснение этому вполне простое: как уже говорилось, порча – явление, подразумевающее контактное действие, – терминологически оформляется как сглаз» [Петров 2014, с. 333]. Анализ лексики многотомного словаря русских народных говоров позволяет сделать вывод о том, что «лексемы с историческим значением 'говорить / речь' (*урочить, урок* и подобные) утратили связь с исходным понятием "вредоносное слово", и обобщающими, "родовыми" для этих лексем выступают значения 'сглазить / сглаз' и 'навести порчу', в том числе и у широкозначных глаголов действия» [Люд 2018, с. 51]. Другими словами, концепт «дурного глаза» стал своего рода «аттрактором» для традиционных представлений о порче-уроке. Действия этого аттрактора очевидны для современных представлений о сглазе, уже занявших основную «нишу» магичес-

кой порчи. При этом в большинстве словарей современного русского языка (тех, на которые ссылается Справочно-информационный портал «Грамота.ру») слово *сглазить* помимо «суеверного» ‘принести несчастье, порчу взглядом, дурным глазом’ имеет *переносное* (sic!) значение ‘повредить кому-л. похвалами, помешать успеху чего-л., заранее предсказав его’ (Словари Ушакова, Ожегова, Ефремовой, Большой толковый словарь Кузнецова и др.). Таким образом, и для русской, и для многих славянских традиций правомерно говорить не о сглазе, а о порче-уроке как феномене вербальной магии. Но вернемся к нашей концепции.

В основу нашей вербально-магической концепции было выдвинуто следующее определение: *«Вомидз ‘сглаз’ – это непреднамеренное, спонтанно индуцируемое вербально-магическое воздействие с негативным результатом, обусловленный языковой семантикой слова-сглаза. Вербальный компонент, лежащий в основе магического акта, может быть выражен прямой речью или связан с восприятием (= вербализацией) адресатом невысказанных мыслей и намерений адресанта»* [Панюков 2021, с. 441]. Сам вербально-магический акт порчи-сглаза может быть представлен в виде коммуникативной модели: адресант (отправитель слова-сглаза) – вербальное сообщение (слово-сглаз) – адресат (получатель сообщения, реципиент) и объект порчи-сглаза; этим объектом может быть как сам адресат, так и любой жизненно значимый для него объект, находящийся в поле зрения. Кроме того, достаточно часто порча-сглаз возникает в ситуации автокоммуникации, когда адресант и адресат вербального сообщения совпадают, т. е. в ситуации диалога с самим собой порча-сглаз непреднамеренно может быть направлена на себя или свое окружение.

Таким образом, согласно выдвинутой концепции из широкого спектра нарративов о сглазе нас интересуют тексты, в которых сохраняется необходимый для реконструкции когнитивных механизмов вербальный компонент – слово-сглаз. На данном этапе наша цель ограничена текстологическими установками на выявление сюжетной структуры анализируемых нарративов. Определимся, что речь идет о событийных сюжетах, центральным событием которых является момент возникновения порчи-сглаза. Поэтому прежде всего попытаемся выяснить, каким образом вербальный компонент – слово-сглаз организует структуру анализируемых «личностных историй» о порче. Поскольку эта структура должна отражать определенные когнитивные процессы, происходящие в сознании адресата-реципиента, мы, так или иначе, внедряемся в область исследований когнитивной лингвистики, изучающей взаимосвязь языка и сознания [Попова, Стернин 2010]. Однако мы не беремся утверждать тождество нейролингвистических

процессов (как появляется психофизиологическая программа возникающей болезни) и их нарративного отражения. Для нас на первом плане находятся сами механизмы возникновения «личностного» мифа о порче-сглазе.

Как и в любом коммуникативном процессе, каждый из участников выполняет свою коммуникативную роль. Адресант, помимо того, что отправляет некое сообщение, должен обозначить свои коммуникативные намерения. Адресат должен принять информацию (услышать ее), понять ее (интерпретировать) в соответствии с коммуникативными ожиданиями, а также отреагировать на полученную информацию. В проекции на слово-*сглаз* все предварительные действия и защитные формулы, регламентированные традицией, самым конкретным и однозначным, не допускающим иных интерпретаций способом обозначают коммуникативные намерения адресанта. В такой ситуации адресат так же однозначно принимает, интерпретирует сказанные слова и реагирует на них.

В случае неожиданной, спонтанно возникшей коммуникации адресат получает сообщение (слово-сглаз), не имея соответствующих коммуникативных ожиданий. В нейтральной ситуации это вызвало бы у адресата коммуникативный дискомфорт, требующий дополнительных когнитивных усилий для интерпретации. В ситуации с неожиданным («взрывоподобным») вербальным сообщением адресат попадает в ситуацию коммуникативного «ступора». Адресат не готов к общению (не имеет коммуникативных ожиданий) или полученная информация (услышанное сообщение) не соответствует его ожиданиям (= когнитивный диссонанс).

Ключевую роль в такой коммуникативной ситуации играет эмоциональная составляющая, включающая в сознании адресата когнитивные процессы, порождающие негативную интерпретацию. Прежде всего, речь идет об удивлении – когнитивной эмоции, связанной с непредвиденной ситуацией. Эту эмоцию называют также «оператором оценки, основанным на обманутом вероятностном прогнозе и переживаемым как нарушение нормы ожидания» [Куликов, Ковалев 1997, с. 32]. Если неожиданная ситуация окажется безопасной, то удивление приобретает положительный импульс. Если неожиданная ситуация окажется опасной, то удивление переходит в страх. Таким образом, в ситуации когнитивного «ступора» мировосприятие адресата разрывается на ситуации «до» и «после». Ситуация «после» противопоставляется нейтральному, исходному контексту и обретает негативное осмысление. Эта негативная интерпретация, возникающая в сознании адресата в результате дополнительных когнитивных усилий, определенным образом связана с исходной языковой семантикой. Прежде всего, эта интерпретация связана с переосмыслением вторичных

номинаций, возвратом к внутрисистемным языковым барьерам. Описание этих когнитивных процессов требует специального разговора. В данном месте попытаемся обозначить основные пункты на конкретном примере.

Порча-сглаз ребенка. У матери всего десять родилось, четверо тогда было. В бане, один ребёнок плачет, и ему Раиса (вместе мылись) говорит: «Что ты плачешь, вон Егор меньше тебя, и то не плачет!» Егор наш заплакал, и давай плакать и никак не унимается. Сутки плакал. Отвели потом его к Мелик Мишу <известный местный знахарь. – А. П.>, а он говорит: «Я уже ничего сделать не могу. До сердца уже дошло. Он в бане был, совсем без одежды, ничего сделать не могу». Не смог помочь, за сутки Егор наш умер¹.

Речевой компонент: «Что ты плачешь, вон Егор меньше тебя, и то не плачет!»

Текст от коми информанта записан на русском языке, тем не менее коммуникативная ситуация не требует языковой реконструкции: рассказчик, он же свидетель, от имени которого описывается событие; в рассказе есть адресант слова-сглаза, непосредственным адресатом которого является плачущий мальчик. Однако в данной коммуникативной ситуации адресатами становятся все присутствующие, в том числе и рассказчик; объект порчи – мальчик Егор, по логике рассказа, и становится адресатом-реципиентом. Нарратор явно осознает связь порчи-сглаза, вызвавшей смерть мальчика Егора, с произнесенными адресантом словами, но не пытается их как-то интерпретировать. Очевидно, что содержание сказанных слов – «речевого компонента» непосредственно связано с порчей-сглазом. Для рассказчика очевидна и какая-то связь исходной (адресант произносит слова для плачущего старшего мальчика) и финальной (слова адресанта привели к обратному эффекту, вызвав плач маленького мальчика) ситуаций.

Речевое сообщение изначально предназначено старшему мальчику, именно для него оно имеет императивный смысл: «Большие мальчики не должны плакать». Возникший в результате коммуникации когнитивный диссонанс здесь очевиден: речевой компонент представляет собой метафорическую конструкцию с переносным значением «плачущий подобен маленькому», однако реальный контекст противоречит этому утверждению. В реальной действительности «большой мальчик плачет», а «маленький мальчик не плачет».

¹ Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ, ФФ ИЯЛИ В0609-9. Записано Г.С. Савельевой в 2006 г. в д. Кони Княжпогостского р-на РК от Г.А.П. 1928 г. р.

Исходный смысл: метафорическая конструкция с переносным значением «плачущий подобен маленькому» = «плачет как маленький». Именно этот смысл вкладывает в свои слова адресант в исходной ситуации.

Когнитивный «ступор»: реальный контекст противоречит этому утверждению. В реальной действительности «большой мальчик плачет», а «маленький мальчик не плачет». Возникает когнитивный «ступор», требующий своего разрешения. Поскольку исходный смысл, заданный адресантом, не соответствует коммуникативной ситуации, в сознании реципиента он воспринимается как «речевая ошибка», и в результате дополнительных когнитивных усилий возникает «исправленный» – индуцированный сознанием адресата в соответствии с контекстом смысл. Будем исходить из того, что когнитивный «ступор» возникает в сознании мальчика Егора в силу объективных причин, отраженных в рассказе: для него возникшая коммуникативная ситуация оказалась абсолютно неожиданной; метафорический смысл «плачет как маленький» в результате абсолютного несоответствия коммуникативной ситуации не воспринимается его сознанием. Для адекватного понимания любой метафоры адресат должен понимать условность ее использования, когда «буквальное» значение предлагается воспринимать «фиктивно» – так называемый модус фиктивности [Телия 1996, с. 137]. Поэтому в сознании реципиента метафора замещается прямым буквальным пониманием слов «плачет + маленький». Возникает *индуцированный смысл*: тот, кто плачет – маленький. Таким образом, в результате дополнительных референций возникает индуцированный смысл, реализующий (перенаправляющий) императивный характер слова-сглаза: «Тот, кто плачет – маленький!» Именно он и реализуется как результат порчи: *«Егор наш заплакал, и давай плакать и никак не унимается»*.

Вместо заключения

На данном этапе исследования феномена сглаза мы можем сконцентрировать наше внимание на нарративах, представляющих собой личностные истории этиологической направленности, объясняющие происхождение порчи-сглаза. Эта этиология реализует индуцированную модель понимания слова-сглаза, связанную с необходимостью преодолеть когнитивный «ступор». Сюжет этих историй воспроизводит коммуникативную ситуацию «адресант сообщения – вербальный компонент – адресат-реципиент». В результате разрыва коммуникации вербальный компонент слова-сглаза порождает две когнитивные модели – модели понимания

сообщения. Исходный смысл воспринимается адресатом-реципиентом как «речевая ошибка», вызывающая в его сознании дополнительные когнитивные усилия, порождающие «исправленный» вариант осмысления. Этот переход через семантическую границу языковой системы (возврат к первичным номинациям, буквальное осмыслению сообщения и другое) и может быть определен как «событие» в трактовке «событийного» сюжета. Для понимания когнитивных механизмов принципиально важно, что в ситуации когнитивного «ступора» мировосприятие адресата разрывается на ситуации «до» и «после». Особую роль в этом разрыве играет эмоциональная составляющая. Ситуация «после» противопоставляется нейтральному, исходному контексту и обретает негативное осмысление. В структуре сюжета эти две части и представляют исходную и финальную ситуации, реализующие две модели понимания вербального сообщения.

Благодарности

Работа выполнена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

Acknowledgements

The work was carried out within the framework of the planned research topic (reg. no. 121051400044-2).

Литература

- Адоньева 2004 – Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во СПбГУ, Амфора, 2004. 312 с.
- Веселова, Мариничева 2010 – Веселова И.С., Мариничева Ю.Ю. «Жаба тебе в рот» и «фига в кармане»: фантомы страха в пространстве колдовства // Пространство колдовства / сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010. С. 156–170.
- Куликов, Ковалев 1997 – Куликов В.Н., Ковалев А.Г. Эмоции и чувства в жизни человека. Иваново: ИвГУ, 1997. 236 с.
- Левкиевская 2016 – Левкиевская Е.Е. Мифологические механизмы сглаза: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции) // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / отв. ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 5. М.: Индрик, 2016. С. 333–350.
- Лю 2018 – Лю Я. Мотивационная структура субполя «Сглаз, порча» лексико-семантического поля «Вред» в диалектах русского языка // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 427. С. 47–54.

- Неклюдов 2020 – Неклюдов С.Ю. Отмененная «порча»: событие – ритуал – текст // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 4. С. 10–27.
- Панюков 2021 – Панюков А.В. Вомидз 'сглаз' как феномен вербальной магии коми // Ежегодник финно-угорских исследований. 2021. Т. 15. № 3. С. 433–445.
- Петров 2014 – Петров Н.В. Дурной сглаз: традиция, современность, Интернет // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 317–355.
- Попова, Стернин 2010 – Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. М.: АСТ: Восток-Запад, 2010. 314 с.
- Телия 1996 – Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.
- Христофорова 2010 – Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ: РГГУ, 2010. 432 с.
- Cannon 1942 – Cannon W.B. Voodoo death // *American Anthropologist*. 1942. Vol. 44. No. 2. P. 169–181.
- Lester 2009 – Lester D. Voodoo deathn // *OMEGA*. 2009. Vol. 59. No. 1. P. 1–18.

References

- Adon'eva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [The pragmatics of folklore], Izdatel'stvo SPbGU, Amfora, Saint Petersburg, Russia.
- Cannon, W.B. (1942), "Voodoo death", *American Anthropologist*, vol. 44, no. 2, pp. 169–181.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy. Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Witches and victims. Anthropology of the witchcraft in the present-day Russia], OGI, RGGU, Moscow, Russia.
- Kulikov, V.N. and Kovalev, A.G. (1997), *Emotsii i chuvstva v zhizni cheloveka* [Emotions and feelings in human life], IvGU, Ivanovo, Russia.
- Lester, D. (2009), Voodoo death, *OMEGA*, vol. 59, no. 1, pp. 1–18.
- Levkievskaya, E.E. (2016), "Mythological mechanisms of the evil eye. Aggressors and their victims (based on the Polesie tradition)", in Antinov, D.I. and Khristoforova, O.B., eds., *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra. Demonology as a semiotic system], vol. 5, Indrik, Moscow, Russia, p. 333–350.
- Liu, Ya. (2018), "Motivational structure of the subfield 'Evil eye, damage' of the lexical-semantic field 'Harm' in dialects of the Russian language", *Tomsk State University Journal*, no. 427, pp. 47–54.
- Neklyudov, S.Yu. (2020), "Cancelled "hex" as an event, as a ritual, and as a text", *RSUH/RGGU Bulletin. Series "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"*, vol. 4, pp. 10–27.

- Panyukov, A.V. (2021), “Womidz ‘evil eye’ as a fenomen of verbal magic of the komi-zyryans”, *Yearbook of Finno-Ugric Studies*, vol. 15, no. 3, pp. 433–445.
- Petrov, N.V. (2014), “The evil eye. Tradition, modernity, the Internet”, in Antonov, D.I., ed., *Sila vzglyada: glaza v mifologii i ikonografii* [The power of the gaze. Eyes in mythology and iconography], RGGU, Moscow, Russia, pp. 317–355.
- Popova, Z.D. and Sternin, I.A. (2010), *Kognitivnaya lingvistika* [Cognitive linguistics], AST, East-West, Moscow, Russia.
- Teliya, V.N. (1996), *Russkaya frazeologiya: Semanticheskii, pragmaticheskii i lingvokul'turologicheskii aspekty* [Russian phraseology. Semantic, pragmatic and linguocultural aspects], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. and Marinicheva, Yu.Yu. (2010), “‘Toad in your mouth’ and ‘fig in your pocket’. Phantoms of fear in the space of witchcraft”, in Khristoforova, O.B., ed., *Prostranstvo koldovstva* [The space of witchcraft], RGGU, Moscow, Russia, pp. 156–170.

Информация об авторе

Анатолий В. Панюков, кандидат филологических наук, доцент, Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар, Россия; 167982, Россия, Республика Коми, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26, apankomisc@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-1623-9940

Information about the author

Anatolii V. Panyukov, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Syktyvkar, Russia; 26, Kommunisticheskaya St., Syktyvkar, Komi Republic, 167982, Russia; apankomisc@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-1623-9940

Небесные знамения в социальных медиа: конфликт интерпретаций

Дарья А. Радченко

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, radchenko-da@ranepa.ru*

Аннотация. В период специальной военной операции (СВО) в социальных медиа появляются посты, содержащие фотографии атмосферных явлений и короткие тексты, интерпретирующие изображение как знамение свыше. Эта практика семиотизации природных явлений имеет традиционный и весьма устойчивый характер. Однако современные тексты пользователей соцмедиа о небесных знамениях содержательно и формально близки скорее к институциональным, чем к фольклорным нарративам. Эти тексты становятся предметом конфликта семиотических идеологий между сторонниками представления о небесных явлениях как индексальном знаке воли трансцендентного актора, последователями конспирологических теорий об их техногенном происхождении и пользователями, отрицающими возможность семиотизации природных явлений как проявления действий любого типа актора. Интенсивность конфликта идеологий обусловлена аффордансами социальных медиа. В свою очередь, конфликт приводит к формированию самоцензуры и появлению «нулевых интерпретаций», защищающих пользователей от возможных социальных рисков.

Ключевые слова: социальные медиа, небесные знамения, семиотические идеологии, парейдолия

Дата поступления статьи: 20 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 11 апреля 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Радченко Д.А. Небесные знамения в социальных медиа: конфликт интерпретаций // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 45–68. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-45-68

Heavenly signs on social media. A conflict of interpretations

Daria A. Radchenko

*The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, radchenko-da@ranepa.ru*

Abstract. During the special military operation (SMO) period, social media abide with photographs of atmospheric phenomena and accompanying short texts which interpret the image as a divination. This practice of semiotizing natural phenomena is rooted in folklore. However, contemporary texts by social media users about heavenly signs are substantively and formally close to institutional rather than folklore narratives. These texts become the subject of a conflict of semiotic ideologies between supporters of the idea of celestial phenomena as an indexical sign of the will of a transcendental actor, followers of conspiracy theories about their technical origin, and users who deny the possibility of semiotization of natural phenomena as a manifestation of the actions of any type of actor. The intensity of the conflict of ideologies is determined by the affordances of social media. In turn, the conflict leads to the formation of self-censorship and the emergence of “zero interpretations” that protect users from possible social risks.

Keywords: social media, semiotic ideologies, divination, pareidolia

Received: January 20, 2024

Approved after reviewing: April 11, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Radchenko, D.A. (2025), “Heavenly signs on social media. A conflict of interpretations”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 45–68, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-45-68

С началом СВО в социальных медиа стали регулярно появляться посты, содержащие фотографии неба, и короткие тексты, интерпретирующие изображенные на этих фотографиях небесные явления как знамение (например, закат в цветах российского флага или облако в форме буквы Z, ставшей одним из символов боевых действий, описываются как приметы победы российских войск): «Я помню, как в деревне небо было почти как флаг России (это было ближе к закату), а позже (в этот же вечер) из облаков буква Z вырисовывалась», – пишет пользовательница социальной сети «ВКонтакте»¹. Ей вторит читательница канала «Архангел ВДВ»

¹ Жен., Мещовск, комментарий в соцсети «ВКонтакте», 31.05.2023.

в Telegram, еще более конкретно приписывая смысл увиденному: «Z среди облаков! Храни вас Бог, родные наши!»².

Такое означивание окружающего мира – интерпретация его как коммуникации и поиск интенции, стоящей за коммуникативным актом, представление о том, что такой акт обязательно является осмысленным, – один из центральных когнитивных механизмов, стоящих не только за логикой предсказаний, но и за человеческим мышлением вообще [Sørensen 2021, p. 128]. Однако за многими постами о небесных знамениях следует ожесточенная дискуссия, в которой одни участники доказывают другим, что наблюдаемые ими явления внесемиотичны и интерпретировать их как коммуникацию не следует. «Естественность» означивания вызывает сомнения у существенной части пользователей (назовем их «рационалистами»), которые вместе с нею подвергают сомнению и когнитивные способности верящих в знамения (для удобства назовем их «интерпретаторами»).

Как замечает Вебб Кин, семиотическое «чтение» природных явлений – от потоков до демографических процессов – исторично, изменяется со временем и изменяет социальные миры [Keane 2003]. Именно в этой изменчивости и способности к трансформации, по-видимому, и укоренен описанный выше конфликт «рационалистов» с «интерпретаторами». В этом отношении интересны три аспекта: во-первых, какие именно природные объекты в социальных медиа описываются как знаки; во-вторых, на каком основании объектам приписывается наличие семиотического содержания; в-третьих, каковы «правила чтения» (или отказа от чтения) этих знаков и почему они конфликтуют между собой. В статье мы рассмотрим, какие семиотические идеологии вовлечены в означивание небесных знамений начала 2020-х гг., как они соотносятся с «правилами чтения неба» в других культурных ситуациях и как они взаимодействуют между собой.

Нарративы о небесных знамениях входят в более широкую группу рассказов о «знаках свыше», в том числе это могут быть тексты о чудесном возникновении религиозных образов на материальных объектах – от стекол и стволов деревьев до кусков хлеба. Такие тексты также оказались достаточно востребованы в период военных действий 2020-х гг., хотя и на порядок менее активны, чем рассматриваемые нами (в отличие от, например, эсхатологических текстов, связанных с затмениями или кометами, характерными для кризисных ситуаций вплоть до середины XX в., а иногда и позднее, но не встречающихся в рассматриваемый период).

² Жен., комментарий в Telegram, май 2023 г.

Вместе с тем у сообщений о «небесных текстах» есть важное отличительное свойство: они предельно демократичны. «Оригинал» почти любого «явленного» материального объекта недоступен широкому кругу зрителей, которые вынуждены опираться исключительно на свидетельства очевидцев или на изображения. В то же время небесные знамения доступны для наблюдения значительному количеству людей, и даже в том случае, если нарратор опирается на посторонние свидетельства, он, как правило, не исключает возможности увидеть такое знамение самому: «Я сам не видел, очень занят был, а когда на рынок приехал, то все: “А ты видел Z в небе? Круто! Большая! Состроконечными кончиками! Пилоты нарисовали”»³. Как замечает Дмитрий Громов, собственный опыт наблюдения и получения «личного знания» (противопоставляющий наблюдателя людям, не замечающим таких явлений, и возвышающий его над ними) эмоционально насыщен и вследствие этого повышает уровень доверия к интерпретации явления как целенаправленного акта чьей-то воли [Громов 2018, с. 155]. Заметим, что репертуар небесных знаков рассматриваемого периода шире, чем знаков на материальных объектах: если вторые почти исключительно сводятся к христианским сакральным образам (крест, ангел, лики Христа или Богородицы), то первые включают знаки «гражданской религии» (государственный флаг) или символы боевых действий (буквы Z, V).

Еще одна группа распространенных в период СВО нарративов о природных знамениях посвящена разрушению природным катаклизмом (или чудесному спасению в нем) «своих» или «вражеских» сакральных символов (например, упавший памятник или разорванный ветром флаг, почерневшие или упавшие кресты на храме, разбитое молнией знаковое дерево и т. п.). Такого рода нарративы также достаточно типичны для кризисных периодов – например, они фиксировались в период Первой мировой войны [Аксенов 2020, с. 764]. Однако, несмотря на то что как ставрофания (чудесное появление знака креста на одежде) и аналогичные небесные знамения, так и спасение или разрушение сакрального символа являются индексальными знаками трансцендентного вмешательства, между ними есть существенное различие. Для возникновения нарратива о кресте, изображенном на небе, и его значении необходимо вначале атрибутировать данное расположение облаков как сакральный символ и лишь затем осмыслять причины его появления; в случае же с нарративами о разорванном флаге этот этап пропускается,

³ Муж., Горловка, запись «ВКонтакте» 05.10.2023.

наличие сакрального символа не оспаривается, и интерпретация сводится к объяснению разрушения.

В данной статье мы остановимся только на наиболее распространенных и сложно организованных представлениях (несмотря на кажущуюся краткость эксплицирующих их текстов): интерпретация атмосферных явлений как знамений предполагает определение наблюдаемого феномена как знака, приписывание значения этому знаку, поиск осуществляющего коммуникацию актора и его интенции.

Знаки кризиса в фольклоре и медиа

Интерпретация природных явлений в период кризиса как предзнаменования какого-либо события укоренена в фольклорной традиции – от текстов о небесных знамениях конца света [Мельникова 2004] до примет, связываемых с раскулачиванием или неурожаем [Балашова 2014, с. 237]. В частности в России, Украине и Беларуси исследователями собран огромный пласт нарративов о небесных знамениях, предвещающих Великую Отечественную войну⁴. Говоря о такого рода приметах, информанты могут упоминать зарево на небе, пролетевшую комету, радугу, облако особой формы, свет в форме креста, фигуры Богородицы или ангела и так далее (см., например: [Запорожец 2005; Белова 2013; Подюков, Свалова 2013; Балашова 2014; Фурсова 2017; Бутов 2020; Рыблова, Архипова 2021; Рыблова 2022] и др.⁵). Приведем несколько примеров:

1.

<А были какие-нибудь знаки перед войной?> Ну были, были.
<Какие?> На небе были, на небе, кажись, были. Старейшие кажут,
на небе были, хрэст был на небе, о! <Как это?> Аа так! На небе хрэст

⁴ Приметы войны в фольклорных нарративах не сводятся к небесным знамениям: существует большой пласт текстов про выпавший в мае снег, необычный урожай грибов, рождение множества мальчиков, сверхъестественные встречи и видения, предвещающие войну (см., например, [Белова 2013]), но, поскольку в текстах социальных медиа, являющихся основным предметом нашего интереса, аналогичные нарративы отсутствуют, в данной статье мы сосредоточимся исключительно на семиотике «небесных знаков».

⁵ Спустя полвека...: Народные рассказы о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. / Обл. науч.-метод. центр нар. творчества и культ.-просвет. работы; [сост. В.Н. Бекетова]. Курган: Парус-М, 1994. 95 с.

был, ўот. Пэред войной, и старые казали: бúde война – ис... и праўда, и началась война. <Крест из звезд был?> Да. Ня з... ня звёзд, из тучек, из тучек крест настоящчи. Вот как⁶.

2.

<Перед войной в небе сияли сполохи.> А вот всё россияет, как молния, и вот так вот и ходит. Говорят: война-то будёт. А война-то и началась⁷.

3.

<Говорили, что были какие-то предвестия перед войной?> А вот... а вот были. Вот заря была такая яркая, перед войны. Это когда заря яркая – это как крёўка. Это вот да, нехорóшее... нехорóшее это, обещание такое⁸.

Такие рассказы в основном собраны ретроспективно, спустя много лет после окончания войны (хотя встречаются отдельные синхронные дневниковые записи). В них небесные знаки выступают как проявления воли сверхъестественного актора (обычно имеется в виду Бог), – иными словами, как индексальные знаки. Однако они могут функционировать и как иконические знаки: например, облако, которое похоже на крест, в нарративе является крестом и освящает землю. В этих очень устойчивых и распространенных нарративах знамения воспринимаются почти всегда как предзнаменование беды – войны, голода, других страданий, и очень редко – предвестниками победы (но даже в этом случае предполагается оговорка о том, что победа придет только после страданий, тяжелой и затяжной войны). Аналогично в русских летописях начиная с XI–XIII вв. знамения выступают предвестником беды и призывом к покаянию [Лаушкин 1998].

Несколько иная традиция фиксируется в средневековых текстах Византии и Европы, где знамение в форме креста (ставрофания) выступает предвестником победы – но одновременно

⁶ Фольклорный архив НИУ ВШЭ 1046, СЛД, жен., 1930 г. р., Брянская обл., Злынковский р-н, Карпиловка. Зап. в 2017 г. Соб. НАС, СЕ, ЧМА. URL: <https://folklore.linghub.ru/text/1046> (дата обращения 14 сент. 2024).

⁷ Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: ОГИ, 2009. С. 45.

⁸ Фольклорный архив НИУ ВШЭ 6171, ДТИ, жен., 1957 г. р., Псковская обл., Себеж. Зап. в 2019 г. Соб. КАС, СЭС. URL: <https://folklore.linghub.ru/text/6171> (дата обращения 14 сент. 2024).

и знаком Второго пришествия как момента поражения врагов христианства [Drijvers 2009]. В период Средневековья в хроникальных и исторических текстах ставрофания как манифестация божественной воли может оказываться как символом триумфа христианства – а точнее, христианского воинства, – так и зловещим предзнаменованием [Мереминский 2014; Neuhäuser, Neuhäuser 2015]. Аналогичную интерпретацию мы находим и в летописных записях Юго-Западной Руси [Пузанов 2021], и в текстах XVII в., например «Известие о небесном знамении, виденном в Венгрии в городе Кашау в 1671 или 1672 г.» интерпретирует небесные явления как предзнаменование победы над турками [Рыков, Шамин 2008], и в медиатекстах XX в., например, в ходе русско-японской войны ставрофания во время проводов солдат на фронт в небольшом городе Судже была (по крайней мере, в газете) названа «счастливым предзнаменованием скорой победы отечественного оружия над Японией, тем более что путь белого и радужного креста пролегал исключительно в восточном направлении» [Ливенцев 2020, с. 95].

Начиная с появления массовой печатной литературы в XVI в., небесные знамения появляются в медиа – им посвящаются лубочные «летучие листки» [Walsham 2016]. Во время так называемого «малого ледникового периода» в Северной и Центральной Европе в XVI–XVII вв. наблюдения аномального холода и северного сияния в необычно южных широтах стимулируют семиотизацию [Spinks, Zika 2016]. В этих текстах небесные знаки интерпретируются как предвестие не конкретных грядущих событий, будь то война или неурожай, а потенциальной божественной кары за грехи: «Что означают эти знамения, знает один Бог, хотя мы видели один за другим, многие знамения в небе, которые посланы нам были всемогущим Богом, чтобы привести нас к покаянию, мы, увы, все еще столь неблагодарны, что презираем высокие знаки и чудеса Божии. Или мы высмеиваем их и пропускаем без внимания, так что Бог может послать нам ужасные кары за неблагодарность»⁹. Небесное знамение оказывается не подлежащим дешифровке: единственное, что может предпринять человек в связи с ними, – это отнестись к ним как к проявлению трансцендентной воли. Небесные знаки выступают как «живые проповедники, призывающие к покаянию» [Schlegel, Schlegel 2011, S. 65] и предвещающие конец света – но в то же время являющиеся знаком божественной любви к людям, которая предупреждает их о последствиях греха [Walsham 2016, p. 24].

⁹ Erscheinung am Himmel bei Nürnberg am 14. April 1561. Hans Glaser (Zentralbibliothek Zuerich, Wickiana Sammlung).

Многочисленность наблюдений и параллельное развитие массовой печати приводят к тому, что сообщения о знаках божественного гнева становятся крайне многочисленными. В результате такие знаки начинают восприниматься как обыденность и рутина, что вкупе с развитием позитивистской науки приводит к девальвации и десемiotизации небесного знака [Carter 2022]. Несмотря на это, дискуссии о семиотике небесных знаков и иных явлений в средствах массовой информации продолжаются и с развитием массовой печати в XIX–XX вв. становятся еще более распространенными. Под влиянием в том числе ранних немецких переселенцев, испытывавших влияние пиетизма, в США развилось внимание к небесным знамениям как предвестникам Второго пришествия [Milnes 2007]. Так, Зак Маршалл [Marshall 2018] описывает, как в 1830–1840-х гг. в США небесные знамения постоянно обсуждались в прессе в качестве знаков поддержки той или иной социальной программы или религиозного высказывания. Исследователи связывают активизацию внимания к небесным явлениям и их интерпретации с бурным развитием нетрадиционных христианских деноминаций периода «Второго великого пробуждения», во многом основанного на аффективности и интересе к сверхъестественному [Commager 1982]. В начале XXI в. схожие сюжеты воспроизводятся и в цифровой среде (помимо собственно небесных знаков, обсуждаются и другие «знамения»: от предполагаемого лика Христа на обжаренном тосте до проступающих контуров ангела или образа Богородицы на дереве); возникает даже виральный тег #iseethings, стимулирующий парейдолию. Интернет, таким образом, развивает навыки «семионавтики» – поиска связей между знаками [Bourgiaud 2002].

Репрезентативная экономика небесных знамений (понимаемая как совокупность связанных между собой медиатехнологий, каналов коммуникации, институций и практик [Keane 2018]) – это сложно устроенная система, в которую входят самые разные объекты – от собственно неба как «экрана» трансляции знамений до исторически контекстуализированных средств коммуникации. С одной стороны, они укоренены в российской фольклорной традиции, интерпретирующей небесные явления как предзнаменования кризисных событий и явлений, и именно в силу этого они получают поддержку аудитории. С другой – они тесно связаны с длительной историей репрезентации и обсуждения небесных знаков в институциональных текстах и медиа. Для российского пользователя это, прежде всего, цифровые медиа, но парейдолия, как явление цифровой культуры, стала результатом развития медийных репрезентаций небесных знамений с XVI в. прежде всего в западноевропейской и американской протестантской

традиции, в которой такие знаки оказываются семиотически нагруженными, но не дешифруемыми «чистыми» проявлениями (или, точнее сказать, свидетельствами) божественной воли.

В перечисленных прецедентных текстах можно выделить три связанных между собой варианта семиотизации атмосферного явления как проявления божественной воли в зависимости от того, в какие иерархии и сообщества вписан интерпретатор [Fulton 2011]. В первом – знак нейтрален и выполняет диагностическую функцию [Zeitlyn 2012]: он является способом обратить внимание согрешивших людей к небу, – возможно, скорому Второму пришествию – и принести покаяние (и только в случае отказа несет бедствие как наказание). Этот тип интерпретации скорее характерен для хроникальных текстов, не связанных с войнами, и проповедных текстов. Во втором случае перед нами прогностический знак, который предвещает нарушение регулярного порядка вещей (то есть бедствие, войну, голод), причем действия людей на этом этапе проявления божественной воли уже не имеют существенного значения и не могут изменить ход событий; эта интерпретация более характерна для фольклорных текстов и в целом вернакулярной реакции. Наконец, в третьем случае небесное знамение свидетельствует о поддержке свыше одной из воюющих сторон – а именно христиан, противопоставленных язычникам или еретикам. В таких текстах, как правило, поддержка свыше проявляется либо безусловно, безотносительно действий поддерживаемой стороны, либо на том условии, что поведение последней будет соответствовать определенным правилам – они не превращаются в «язычников». Этот тип несколько чаще фигурирует в институциональных текстах. Однако в интересующих нас текстах соцмедиа этот принцип нарушается: перед нами вернакулярные тексты, представляющие собой «низовую» (даже если инспирированную «сверху», то охотно принятую пользователями) интерпретацию знаков, которая схожа скорее с институциональными текстами о победе над врагом, чем с фольклорными нарративами о предзнаменованиях бедствий.

Цифровой след небесного знамения: методология исследования

Встает вопрос: кто и почему распространял подобные сообщения в русскоязычных социальных медиа в период ведения боевых действий? Используя запрос с набором ключевых слов, выявленных в результате предварительного качественного

анализа социальных медиа¹⁰, мы получаем русскоязычные тексты из сервиса анализа социальных медиа и все комментарии к этим текстам¹¹ с февраля 2022 по сентябрь 2023 г. (всего было получено 44 509 текстов в 14 495 общедоступных публичных аккаунтах и каналах¹²). Здесь возникает ряд методологических сложностей: во-первых, для анализа доступны только вербальные тексты (или гибридные сообщения, содержащие изображение с наложенным на него текстом), но, как мы увидим ниже, существуют высказывания, которые ограничиваются только изображением или содержат фотографию с минимальным комментарием, не содержащим ключевых слов (например, «такое сегодня небо»). Во-вторых, при помощи сервиса анализа социальных медиа мы можем обратиться исключительно к текстам из открытых источников, а сообщения в закрытых аккаунтах, чатах, группах оказываются за пределами исследовательского внимания. В результате полученные на выгруженном корпусе количественные значения можно использовать только в сравнительных исследованиях и для анализа трендов, но не для получения точных данных о числе текстов.

Наиболее активно тексты о небесных знаках распространялись с марта по июль 2022 г., с небольшим провалом в мае–июне этого же года и резким спадом с сентября 2022 г. (рис. 2). Всплеск интереса в июле 2023 г. несопоставим с первым периодом активности – популярность текстов о небесных знамениях СВО снижается по мере перенасыщения ими медийного пространства так же, как в случае с «летучими листками» XVI в.

Тексты о небесных знаках зафиксированы на 166 площадках социальных медиа. В основном они распространялись на платформах «ВКонтакте», «Одноклассники» и Telegram (рис. 1). Такое распределение соответствует проникновению социальных медиа в России: именно эти три платформы к концу 2023 г. оказались наиболее продуктивными по числу сообщений в год¹³.

¹⁰ Один из примеров подобного запроса: <(((небо OR радуга OR облако) /0 (!»в цвет флага» OR !»в цвета флага» OR !»в виде ангела» OR !»в виде буквы» OR !»в форме буквы»)) OR ((облако OR небо) /3 !»Z»))>

¹¹ Обсуждая какую-то тему в комментариях к сообщению в соцмедиа, пользователи не всегда используют искомые ключевые слова, поскольку по контексту обсуждения им вполне ясно, о чем идет речь.

¹² Все полученные тексты анонимизированы.

¹³ Чёрный В. Социальные сети в России: Цифры и тренды, осень 2023. 20 ноября 2023 // Brand Analytics. URL: <https://brandanalytics.ru/blog/social-media-russia-autumn-2023/> (дата обращения 25 сент. 2024).

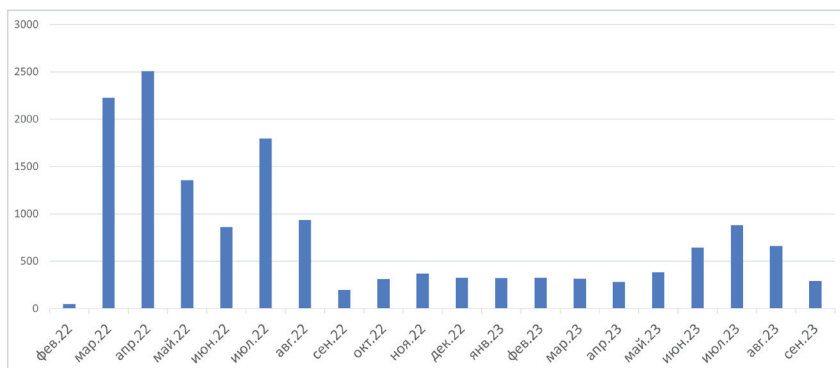


Рис. 1. Динамика популярности текстов о небесных знаках (количество постов и репостов). Составлено автором

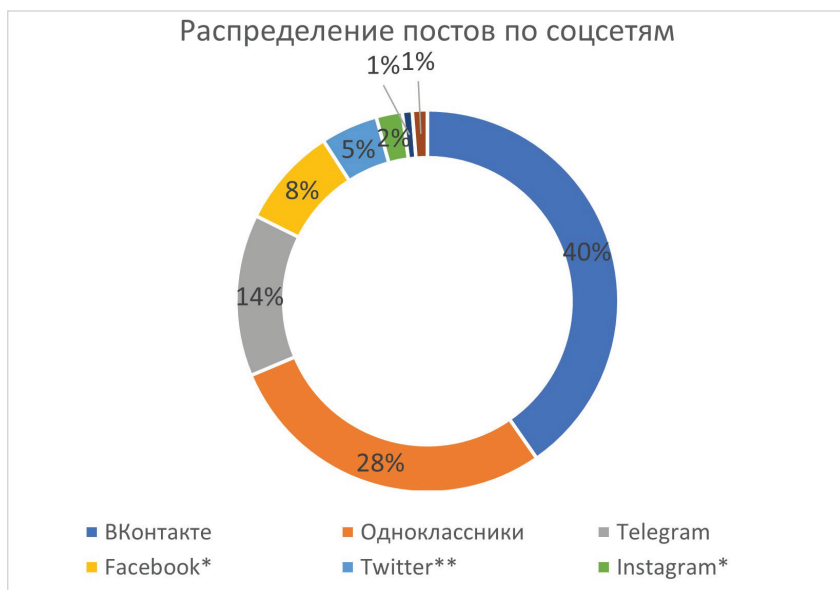


Рис. 2. Распределение публикаций о небесных знаках на площадках социальных медиа.
Составлено автором

* Организации (Facebook* и Instagram*) признаны экстремистскими и запрещены в России (принадлежат корпорации Meta*, признанной в России экстремистской организацией).

** Социальная сеть (Twitter) заблокирована на территории России.

Среди тех авторов сообщений, у которых в профиле указан город проживания, чаще всего встречаются пользователи из Москвы (18% сообщений), Крыма (6%), Белгородской области (5%), Челябинской области (4%), Санкт-Петербурга (3%); пользователи из ЛНР и ДНР оставили суммарно около 1% сообщений по этой тематике, что меньше, чем у Ростовской области, но больше, чем у Ставрополя и, например, северокавказских республик. Количество текстов связано, с одной стороны, с числом активных пользователей, а с другой – с заинтересованностью пользователей в происходящих событиях (поэтому Крым, в три раза уступающий Санкт-Петербургу по количеству населения, вдвое опережает его по числу текстов). В самих текстах, как правило, также упоминается какой-то значимый город, находящийся на линии соприкосновения или в непосредственной близости от нее, либо крупный город – чаще всего Москва или Санкт-Петербург.

По числу постов о небесных знамениях и их репостов¹⁴ лидируют индивидуальные аккаунты без конкретной тематики (39 аккаунтов из 100 наиболее активных публикаторов сообщений о небесных знамениях). Патриотические сообщества и аккаунты занимают второе место (28 аккаунтов). Следующая довольно крупная группа – это локальные сообщества или каналы, которые посвящены конкретным городам или районам (например, «Подслушано в X», «Знакомства в Y») – 18 аккаунтов. С большим отрывом за ними следуют новостные агрегаторы (9 аккаунтов), и, наконец, 2 аккаунта связаны с эзотерической тематикой (таро, астрология). Итак, распространение такого рода сообщений в основном происходит через аккаунты отдельных пользователей, патриотические группы и только в третью очередь – через локальные группы.

Активность обсуждений (выраженная в количестве комментариев) распределена иначе: здесь лидируют локальные сообщества (56 аккаунтов из 100 наиболее активных), за ними следуют патриотические (18), новостные агрегаторы (11), частные (5), эзотерические (3). Это не случайность: французский антрополог Лионел Обадиа замечает, что такие семиотические практики не связаны с конкретным сообществом, идеями и практиками: они формируют собрания (*gatherings*), но не сообщества [Obadia 2018]. Именно поэтому наиболее горячее обсуждение возникает на площадках, где встречаются разные публики, объединенные исключительно локальностью.

¹⁴ Топ-100 аккаунтов по количеству текстов.

*Агентность и ее отсутствие:
конфликт интерпретаций*

В социальных медиа структура текста о небесных знамениях сильно отличается от «офлайновых» предшественников. Его вербальная часть существенно сокращается – иногда она состоит лишь из указания времени и места фотосъемки или вовсе исчезает, – а изображение события (фотография) занимает центральное место. На фотографии основную площадь занимает изображение неба с предьявляемым аудиторией знаком, причем, по-видимому, с целью повышения достоверности фотография не кадрируется (почти всегда кроме неба в кадр попадает и ландшафт) и не подвергается дополнительной цифровой обработке, хотя сам знак в результате нередко оказывается очень маленьким и нечетким.

Наиболее распространены тексты, которые предполагают, что форма облака или цвет заката являются способами коммуникации сверхъестественной или нечеловеческой сущности с людьми – либо Бога, либо персонифицированной природой. Физическое небо здесь выступает в качестве медиа, при помощи которого происходит коммуникация с трансцендентным. Эта трансцендентная сущность сообщает о предстоящей победе «своих» над «чужими». Такое представление о предвестиях позитивного характера радикально отличает встречающиеся нам нарративы от фольклорных текстов о знамениях Великой Отечественной войны. Отсутствие негативных предсказаний в соцмедиа может быть связано с целым рядом факторов – как с оптимизмом по отношению к ситуации, так и с имитацией фольклора в целях пропаганды или с самоцензурой: распространять сообщения о знаках победы гораздо менее рискованно в социальном и правовом планах, чем о знаках поражения.

Довольно большое количество текстов, впрочем, описывает эти явления не как форму коммуникации трансцендентного с людьми, а как производное какой-то технологической активности. Иногда они интерпретируются как целенаправленные высказывания (например, предполагается, что пилоты рисуют инверсионным следом букву Z над городом, чтобы подбодрить горожан и как-то выразить свое отношение к происходящему): «А почему нет фоток буквы “Z” которую сегодня нарисовали пилоты в небе над городом?»¹⁵. Пользователи также могут предполагать, что появление знаков – хотя и результат технологического воздействия, но случайный (инверсионный след самолета или ракеты). Также достаточно распространены конспирологические представления

¹⁵ Пользователь, пол неизвестен, комментарий в соцсети «ВКонтакте», октябрь 2023 г.

о химтрейлах [Громов 2018]: предполагается, что это след от распыления веществ с самолетов. Наконец, фотографии могут интерпретироваться не как документальное свидетельство о небесных явлениях, а как подделка («фейк», «фотошоп»): «Не исключено, что это фотошоп для создания / поддержания настроения у народа (сейчас это особенно необходимо). Своими глазами я не видел, к сожалению»¹⁶. Такие высказывания нередко встречают отпор: «Не надо говорить о Фотошопе. Я тоже в начале спецоперации видела и z на небе, и v. Только фото не делала, телефона не было под руками. Небо всегда отзывается на молитвы и пожелания людей. Только не все это видят и понимают»¹⁷.

В социальных медиа, таким образом, возникают конфликтующие модели интерпретации. Следуя концепции Вебба Кина о семиотических идеологиях [Keane 2003; Keane 2018], мы можем описать онтологический статус знака в разных картинах мира как «естественный» и «неестественный» (табл. 1).

Таблица 1

Конкурирующие семиотические идеологии

	ТЕКСТ	ОТСУТСТВИЕ ТЕКСТА
Сверхактор	Знамение <i>Всего: 4122 текста</i>	—
Техно-актор	Авиация <i>Всего: 46 текстов</i>	Авиация / Ракетное оружие Химтрейл Климатологическое оружие <i>Всего: 196 текстов</i>
«Естественная причина» (отсутствие агентности)	—	Природное явление Когнитивное искажение <i>Всего: 873 текста</i>

Источник: составлено автором.

Самая популярная семиотическая идеология в нашем случае предполагает, что небесное явление – это сообщение от сверхъестественного актора (Бога или персонифицированной природы). Вторая по популярности стратегия противоположная: наблюдаемые знаки описываются как результат естественного процесса (будь то природное явление или просто когнитивное искажение) и, соответственно, заведомо лежат вне семиотического поля.

¹⁶ Муж., комментарий в соцсети «ВКонтакте», 19 марта 2022 г.

¹⁷ Жен., комментарий в соцсети «ВКонтакте», 28 октября 2022 г.

Эти семиотические идеологии традиционно конфликтуют между собой. Например, в ответ на сообщение о букве Z в небе пользовательница пишет: «Я в такое не верю...») Смотрела на это затмение. Красивое природное явление. Остальное – фантазии...»¹⁸. Аналогичный конфликт 1749 г. цитируется, например, С.М. Шаминым: «Оной солдат, ходя с ним и смотря на бывшие на небе планеты, ему Всеволоцкому говорил: “Вот де нынь планеты на небе показываются, и знатно де к войне и онои”. Всеволоцкий тому Бурому говорил: “Не все де это к войне иногда случается от моро-за”» [Шамин 2020, с.79].

Сторонники «сверхъестественной интерпретации», в свою очередь, весьма активно отстаивают свою позицию. Так, в одном из каналов в мессенджере Telegram публикуется фотография, на которой изображено облако в виде ангела. За ним следуют комментарии: «Надеюсь, что это защита для моего родного Крыма», «Здорово, ангела-хранителя всем». Затем в обсуждение вступает известный в медиаполе священник Павел Островский, который пишет: «Это называется апофения» (такое противодействие официальной церкви мистическим интерпретациям знаков достаточно характерно для семиотических конфликтов XX–XXI вв. – см., например: [Ventresca 2003]). Это высказывание встречает осторожный отпор: «Батюшка, а почему бы этому не быть добрым знаком?», «Батюшка, неужели нельзя такое за знак принять, хоть и апофения, она же тоже господом сотворена, или не то говорю?» Опираясь на тезис о «логиках предзнаменований» Дэвида Цейтлина, мы можем предположить, что такого рода реплики свидетельствуют, что «оценочный тест для диагноза (и в целом предсказания) не в том, правилен ли он, а в том, помог ли он» [Zeitlyn 2012, р. 537]. Вера в позитивный исход боевых действий, определенная детерминизмом небесного знамения, – достаточно сильный эффект для того, чтобы отстаивать ее в конфликте идеологий.

В нашем случае к описанной Кином онтологической бинарности добавляется еще один вариант, хотя и сильно уступающий в популярности как идее естественного, так и сверхъестественного происхождения небесных знаков. Это интерпретация небесных явлений как проявление действия какого-то технологического актора. В этой системе актер может целенаправленно создавать знаки, предназначенные для прочтения людьми на земле, или, напротив, эти знаки могут быть своего рода побочным эффектом технологической активности («химтрейлом», или инверсионным следом самолета или ракеты, или результатом действия климатического оружия), не подразумевающим семиотического действия.

¹⁸ Жен., комментарий в соцсети «Одноклассники», 25 октября 2022 г.

Бросается в глаза, что количество текстов соцмедиа о небесных знамениях, содержащих какую-либо из перечисленных семиотических идеологий, составляет не более 10–12% от собранного корпуса. Большинство из них – это своего рода нулевые интерпретации, которые не содержат никакого утверждения о том, что означает небесное знамение. Так, аккаунт «ВКонтакте» публикует фотографию заката в бело-сине-красных цветах с подписью: «Небо красивое над Луганщиной, доброй ночи всем. Утро вечера мудренее».

Причина популярности нулевых интерпретаций, как представляется, лежит в специфике социальных сетей, подразумевающей «схлопывание контекста» [Marwick, Boyd 2011] – непредсказуемость конкретного состава аудитории на открытых площадках. Соприкосновение разных публик приводит к дискуссиям по поводу интерпретации знаков. В результате формируется своего рода семиотический контроль, не позволяющий открыто высказывать свое отношение к знаку. С учетом риска осуждения (будь то за веру в небесные знамения или отсутствие веры в них – а с ними и в победу) пользователи все чаще прибегают к уловке «нулевой интерпретации», поскольку она не оставляет возможности для конфликта.

Заключение

Тексты о небесных знамениях 2022–2023 гг. типологически связаны как с устными нарративами фольклорного характера, так и с медиакультурой. На первый взгляд они являются традиционной реакцией на кризис, попыткой поиска упорядоченности, осмысленности происходящего. Иными словами, интерпретация небесного знака – это способ диагностировать ситуацию кризиса как результат тех или иных предшествующих ему действий и определить нормативное отношение как к самому кризису, так и к способам его разрешения.

Вместе с тем рассматриваемые тексты о небесных знамениях радикально отличаются от предшествующих схожих форм (как устных, так и письменных) по ряду параметров. Во-первых, они предлагают совершенно иную интерпретацию небесных знаков: последние могут выступать либо как семиотически нейтральные (природные или, существенно реже, техногенные) явления, либо как исходящее от некоторой сверхъестественной сущности предвестие – или, скорее, обещание – победы, но практически никогда не как знак бедствия, божественной кары, поражения. Также актуализируются представления о том, что знак создан

людьми («написан» на небе летчиками или фальсифицирован неизвестными пропагандистами), но и в этом случае он никогда не приписывается вражеским акторам, но выступает только как способ поддержания патриотического духа. Современные тексты о небесных знамениях инверсивны по отношению к «традиционным»: негативный диагноз (гнев трансцендентных сил, тайные действия врага) и/или прогноз (бедствия) в них почти всегда заменяется на позитивный диагноз (поддержка трансцендентных сил, действия союзника) и /или прогноз (победа). Происходит складывание конвенций, по которым воспринимаемая реальность «упаковывается» в знаки [Meuer 2013], и в нашем случае эти конвенции предполагают детерминизм в отношении (позитивного) исхода ситуации.

Во-вторых, описанные нами тексты нередко предлагают аудитории нормативное отношение к ситуации, но практически никогда не содержат конкретных указаний на действия, которые привели к ней или которые необходимо предпринять для наступления желаемого исхода, и выступают в качестве прогноза [Zeitlyn 2012], реализация которого не зависит от действий людей. Так же как и нарративы о знамениях Великой Отечественной войны, современные тексты о небесных знамениях в интернете, которые содержат представления о «семиотике трансцендентного», предполагают и представления о предопределении.

Несмотря на известную однородность текстов о небесных знамениях, вокруг них разворачивается конфликт интерпретаций – а вернее, семиотических идеологий. Отчасти этот конфликт является следствием аффордансов социальных медиа. Существенную роль играет «эгалитарность» и самого знамения, и каналов коммуникации о нем: в условиях цифровых медиа каждый может не просто стать агентом в контакте с трансцендентным (получить и интерпретировать небесное послание), но и сообщить о своем опыте и интерпретации. Иногда пользователи социальных медиа прибегают для этого к посредникам – активно посещаемым и популярным цифровым площадкам (пабликам, группам, каналам), которые способны усилить циркуляцию сообщения, что придает сообщению статус «новостного» текста, превращая его из авторского поста в сообщение от лица авторитетного (или, по крайней мере, популярного) канала. В результате знамение оказывается «медиасобытием»; в отличие от классического определения медиасобытия, предложенного Элиху Катцем и Дэниэлом Даяном [Katz, Dayan 1985], оно не является заранее запланированным для трансляции в медиа ритуалом, но так же, как оно стимулирует развитие внутригрупповой солидарности (и межгрупповых конфликтов).

При этом (как, впрочем, и в более ранних ситуациях распространения сообщений о знаках с неба) в распространение сообщений и связанных с ними семиотических идеологий оказываются вовлечены внесемиотические задачи участников коммуникации – от получения символического авторитета, основанного на способности контакта с трансцендентным или, наоборот, на знаниях, позволяющих дезавуировать сообщение о таком контакте как ложное, до монетизации цифровой площадки путем привлечения пользователей к актуальному и потенциально дискуссионному контенту. В результате характерного для социальных медиа схлопывания контекста, сводящего на одной площадке самые разные группы и формирующего спонтанные и флюидные публики *ad hoc* на основании интереса к общему контенту, конфликт интерпретаций усиливается.

В свою очередь, интенсивность конфликта приводит к формированию самоцензуры и ограничению высказывания по поводу таких знамений вплоть до «нулевых интерпретаций», защищающих пользователей от возможных социальных рисков, но при этом позволяющих эксплицировать свое отношение к происходящему в настоящем и надежды на будущее.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Acknowledgements

The article is a part of the RANEPА state assignment research program.

Литература

- Аксенов 2020 – Аксенов В.Б. Слухи, образы, эмоции: Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918). М.: НЛЮ, 2020. 992 с.
- Балашова 2014 – Балашова А.Ф. Коммуникативная природа народных рассказов на примере текстов о Великой Отечественной войне в небесных знамениях // Коммуникативные исследования. 2014. № 1. С. 233–240.
- Белова 2013 – Белова О.В. Рассказы о знамениях войны из Брянской области: к вопросу о типологии сюжетов // Материалы II международной научной конференции «Западный регион России в международных отношениях X–XX вв.». Брянск, 28–30 ноября 2013 г. Брянск: Брянский государственный университет, 2013. С. 203–211.

- Бутов 2020 – *Бутов И.С.* «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвещениях Великой Отечественной войны // Живая старина. 2020. № 2. С. 48.
- Громов 2018 – *Громов Д.В.* Слухи о распылении химических веществ: личный опыт как критерий «знания» // Традиционная культура. 2018. № 3 (19). С. 150–161.
- Запорожец 2005 – *Запорожец В.В.* Знамения войны // Живая старина. 2005. № 2. С. 16–17.
- Лаушкин 1998 – *Лаушкин А.В.* Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское Средневековье. Вып. 1: Книжная культура / отв. ред. и сост. Д. Володихин. М.: Мануфактура, 1998. С. 26–58.
- Ливенцев 2020 – *Ливенцев Д.В.* Небесное чудо в уездном городе Судже во время русско-японской войны 1904–1905 гг. // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2020. Т. 56. № 4. С. 94–96. URL: https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get_pdf/3808/ (дата обращения 15 дек. 2023).
- Мельникова 2004 – *Мельникова Е.А.* Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX вв.: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 250–266.
- Мереминский 2014 – *Мереминский С.Г.* Signum crucis in vestibus: об одном малоизученном образе в западноевропейских средневековых текстах // Люди и тексты: Исторический альманах. 2014. № 7. С. 240–273.
- Подюков, Свалова 2013 – *Подюков И.А., Свалова Е.Н.* Образ войны в народном представлении (по диалектным и фольклорным материалам Прикамья конца XX – начала XXI в.). // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2013. Т. 23. № 3. С. 17–27.
- Пузанов 2021 – *Пузанов Д.В.* Падение интереса древнерусского населения XIII в. к знамениям и Галицко-Волынская летопись // Русин. 2021. № 65. С. 9–24.
- Рыблова, Архипова 2021 – *Рыблова М.А., Архипова Е.В.* Традиция в условиях военной экстремальности: народные способы осмысления и «преодоления» Великой Отечественной войны // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. № 1. С. 216–228.
- Рыблова 2022 – *Рыблова М.А.* Народные образы предвестников Великой Отечественной войны: опыт систематизации и дешифровки // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 474. С. 217–227.
- Рыков, Шамин 2008 – *Рыков Ю.Д., Шамин С.М.* Новые данные о бытовании переводного известия о венгерском небесном знамении 1672 г. в Венгерской земле в русской рукописной традиции XVII в. // Историография, источниковедение, история России X–XX вв.: Сб. статей

- в честь Сергея Николаевича Кистерева. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 263–308.
- Фурсова 2017 – *Фурсова Е.Ф.* Чудесные видения/знамения накануне Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Томского государственного университета. История. 2017. № 49. С. 128–131.
- Шамин 2020 – *Шамин С.М.* Иностранные «памфлеты» и «курьезы» в России XVI – начала XVIII столетия. М.: Весь Мир, 2020. 580 с.
- Bourriaud 2002 – *Bourriaud N.* Postproduction. Culture as screenplay. How art reprograms the world. N.Y: Lukas & Sternberg, 2002. 96 p.
- Carter 2022 – *Carter C.* Becoming ordinary. The Aurora Borealis during the Reformation // *Sixteenth Century Journal*. 2022. Vol. 53. No. 3. P. 609–638.
- Commager 1982 – *Commager H.S.* The significance of freedom of religion in American history // *Freedom of religion in America. Historical roots, philosophical concepts, contemporary problems* / ed. by H.B. Clark. New Jersey: Transaction Publishers, 1982. P. 13–32.
- Drijvers 2009 – *Drijvers J.W.* The power of the Cross. Celestial Crossappearances in the fourth century // *The power of religion in Late Antiquity* / ed. by A. Cain, N. Lenski. Farnham: Routledge, 2009. P. 237–248.
- Fulton 2011 – *Fulton E.* Acts of God. The confessionalization of disaster in Reformation Europe // *Historical disasters in context* / ed. by A. Janku, G. Schenk, F. Mauelshagen. N.Y.: Routledge, 2011. P. 54–74.
- Katz, Dayan 1985 – *Katz E., Dayan D.* Media events. On the experience of not being there // *Religion*. 1985. No. 3 (15). P. 305–314.
- Keane 2003 – *Keane W.* Semiotics and the social analysis of material things // *Language & communication*. 2003. No. 3–4 (23). P. 409–425.
- Keane 2018 – *Keane W.* On semiotic ideology // *Signs and Society*. 2018. No. 1 (6). P. 64–87.
- Marshall 2018 – *Marshall Z.* Signs in the Heavens and the distress of nations // *J19: The Journal of Nineteenth-Century Americanists*. 2018. No. 2 (6). P. 285–306.
- Marwick, Boyd 2011 – *Marwick A.E., Boyd D.* I tweet honestly, I tweet passionately. Twitter users, context collapse, and the imagined audience // *New Media & Society*. 2011. No. 1 (13). P. 114–133.
- Meyer 2013 – *Meyer B.* Mediation and immediacy. Sensational forms, semiotic ideologies, and the question of the medium // *A companion to the anthropology of religion* / ed. by J. Boddy, M. Lambek. [N.Y.]: John Wiley & Sons, 2013. P. 309–326.
- Milnes 2007 – *Milnes G.* Signs, cures, and witchery. German Appalachian folklore. Knoxville: University of Tennessee Press, 2007. 245 p.
- Neuhäuser, Neuhäuser 2015 – *Neuhäuser D.L., Neuhäuser R.* “A red cross appeared in the sky” and other celestial signs. Presumable European aurorae in the mid AD 770s were halo displays // *Astronomische Nachrichten*. 2015. No. 10 (336). S. 913–929.

- Obadia 2018 – *Obadia L.* Urban Pareidolia. Fleeting but hypermodern signs of the sacred? // *Bulletin for the Study of Religion*. 2018. No. 47. P. 29–38.
- Schlegel, Schlegel 2011 – *Schlegel B., Schlegel K.* Polarlichter zwischen Wunder und Wirklichkeit: Kulturgeschichte und Physik einer Himmelserscheinung. Heidelberg: Springer-Verlag, 2011. 222 s.
- Sørensen 2021 – *Sørensen J.F.* Cognitive underpinnings of divinatory practices // *Theoretical and empirical investigations of divination and magic*. Leiden: Brill, 2021. P. 124–150.
- Spinks, Zika 2016 – *Spinks J., Zika C.* Introduction. Rethinking disaster and emotions, 1400–1700 // *Disaster, death and the emotions in the shadow of the Apocalypse, 1400–1700* / ed. by J. Spinks, Ch. Zika. L.: Palgrave Macmillan, 2016. P. 1–17.
- Ventresca 2003 – *Ventresca R.* The virgin and the bear. Religion, society and the cold war in Italy // *Journal of Social History*. 2003. No. 2 (37). P. 439–456.
- Walsham 2016 – *Walsham A.* Deciphering divine wrath and displaying Godly sorrow. Providentialism and emotion in early modern England // *Disaster, death and the emotions in the shadow of the Apocalypse, 1400–1700* / ed. by J. Spinks, Ch. Zika. L.: Palgrave Macmillan, 2016. P. 21–43.
- Zeitlyn 2012 – *Zeitlyn D.* Divinatory logics. Diagnoses and predictions mediating outcomes // *Current Anthropology*. 2012. No. 5 (53). P. 525–546.

References

- Aksenov, V.B. (2020), *Slukhi, obrazy, emotsii: Massovye nastroyeniya rossiyan v gody voyny i revolyutsii (1914–1918)* [Rumors, images, emotions. Mass sentiments of Russians during the war and Revolution (1914–1918)], NLO, Moscow, Russia.
- Balashova, A.F. (2014), “Communicative nature of folk tales on example of texts about the Great Patriotic war in celestial divinations”, *Communication Studies*, no. 1, pp. 233–240.
- Belova, O.V. (2013), “Stories about war signs from Bryansk region. To the problem of plot typology”, in *Materialy II mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Zapadnyi region Rossii v mezhdunarodnykh otnosheniyakh X–XX vv.» (Bryansk, 28–30 Noyabrya 2013 g.)* [Proceedings of the 2^d International Scientific Conference “The Western region of Russia in international relations of the 10th – 20th centuries.” Bryansk, November 28–30, 2013], Bryanskii gosudarstvennyi universitet, Bryansk, Russia, pp. 203–211.
- Bourriaud, N. (2002), *Postproduction. Culture as screenplay. How art reprograms the world*, Lukas & Sternberg, New York, USA.

- Butov, I.S. (2020), “‘There will be legal war’. Belorussian materials on signs of Great Patriotic War”, *Zhivaya starina*, no. 2, p. 48.
- Carter, C. (2022), “Becoming ordinary. The Aurora Borealis during the Reformation”, *Sixteenth Century Journal*, vol. 53, no. 3, pp. 609–638.
- Commager, H.S. (1982), “The significance of freedom of religion in American history”, in Clark, H.B., ed., *Freedom of religion in America. Historical roots, philosophical concepts, contemporary problems*, Transaction Publishers, New Jersey, USA.
- Drijvers, J.W. (2009), “The power of the Cross. Celestial Cross appearances in the fourth century”, in Cain, A. and Lenski, N., eds., *The power of religion in Late Antiquity*, Routledge, Farnham, UK, pp. 237–248.
- Fulton, E. (2011), “Acts of God. The confessionalization of disaster in Reformation Europe”, in Janku, A., Schenk, G. and Mauelshagen, F., eds., *Historical disasters in context*, Routledge, New York, USA, pp. 54–74.
- Fursova, E.F. (2017), “Miraculous divinations/signs before Great Patriotic war 1941–1945”, *Tomsk State University Journal of History*, no. 49, pp. 128–131.
- Gromov, D.V. (2018), “Rumors on diffusion of chemical agents. Personal experience as criteria of ‘knowledge’”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 19, no. 3, pp. 150–161.
- Katz, E. and Dayan, D. (1985), “Media events. On the experience of not being there”, *Religion*, vol. 15, no. 3, pp. 305–314.
- Keane, W. (2003), “Semiotics and the social analysis of material things”, *Language & communication*, vol. 23, no. 3–4, pp. 409–425.
- Keane, W. (2018), “On semiotic ideology”, *Signs and Society*, vol. 6, no. 1, pp. 64–87.
- Laushkin, A.V. (1998), “Natural disasters and signs of nature in beliefs of Ancient Russian annalists of 11th – 13th centuries”, in Volodikhin, D., ed., *Russkoe Srednevekov'e. Vyp. 1: Knizhnaya kul'tura* [The Russian Middle Ages. Iss. 1: Book culture], Manufaktura, Moscow, Russia, pp. 26–58.
- Liventsev, D.V. (2020), “Celestial miracle in provincial town Sudzha during Russo-Japanese war 1904–1905”, *Uchenye zapiski: Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 56, no. 4, pp. 94–96, available at: https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get_pdf/3808/ (Accessed 15 Dec. 2023).
- Marshall, Z. (2018), “Signs in the Heavens and the distress of nations”, *J19: The Journal of Nineteenth-Century Americanists*, vol. 6, no. 2, pp. 285–306.
- Marwick, A.E. and Boyd, D. (2011), “I tweet honestly, I tweet passionately. Twitter users, context collapse, and the imagined audience”, *New Media & Society*, vol. 13 no. 1, pp. 114–133.
- Mel'nikova, E.A. (2004), “Eschatological expectations of the turn of the 19th – 20th centuries. Will there be no end of the world?”, *Forum for Anthropology and Culture*, 2004, no. 1, pp. 250–266.

- Mereminskij, S.G. (2014), "Signum crucis in vestibus. On one understudied image in Western European medieval texts", *Lyudi i teksty: Istoricheski al'manakh*, no. 7, pp. 240–273.
- Meyer, B. (2013), "Mediation and immediacy. Sensational forms, semiotic ideologies, and the question of the medium", in Boddy, J. and Lambek, M., eds., *A companion to the anthropology of religion*, John Wiley & Sons, [New York], USA, pp. 309–326.
- Milnes, G. (2007), *Signs, cures, and witchery. German Appalachian folklore*, University of Tennessee Press, Knoxville, USA.
- Neuhäuser, D.L. and Neuhäuser, R. (2015), " 'A red cross appeared in the sky' and other celestial signs. Presumable European aurorae in the mid AD 770s were halo displays, *Astronomische Nachrichten*, vol. 336, no. 10, SS. 913–929.
- Obadia, L. (2018), "Urban Pareidolia. Fleeting but hypermodern signs of the sacred?", *Bulletin for the Study of Religion*, no. 47, pp. 29–38.
- Podyukov, I.A. and Svalova, E.N. (2013), "Image of war in folk beliefs (based on dialectological and folklore materials of Kama region of end 20th – beginning of 21st centuries)", *Perm University Herald. Russian and Foreign Philology*, vol. 23, no. 3, pp. 17–27.
- Puzanov, D.V. (2021), "Decrease of interest of ancient Russian population in 13th century towards divinations and Galich-Volyn annals", *Rusin*, no. 65, pp. 9–24.
- Ryblova, M.A. and Arkhipova, E.V. (2021), "Tradition in situation of extremity. Folk methods of making sense and 'overcoming' of Great Patriotic war", *Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*, vol. 26, no. 1, pp. 216–228.
- Ryblova, M.A. (2022), "Folk images of signs of Great Patriotic war. An attempt of systematization and deciphering", *Tomsk State University Journal*, no. 474, pp. 217–227.
- Rykov, Yu.D. and Shamin, S.M. (2008), "New data on circulation of translated notice about Hungarian celestial divination of 1672 in Russian hand-written tradition of 17th century", *Istoriografiya, istochnikovedenie, istoriya Rossii X–XX vv.: Sbornik statei v chest' Sergeya Nikolaevicha Kistereva* [Historiography, source studies, history of Russia of the 10th – 20th centuries. Collected of articles in honor of Sergei Nikolaevich Kisterev], Jazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia, pp. 263–308.
- Schlegel, B. and Schlegel K. (2011), *Polarlichter zwischen Wunder und Wirklichkeit: Kulturgeschichte und Physik einer Himmelserscheinung*, Springer-Verlag, Heidelberg, Germany.
- Shamin, S.M. (2020), *Inostrannye «pamflety» i «kur'ezy» v Rossii XVI – nachala XVIII stoletiya* [Foreign pamphlets and "curiosities" in Russia in 16th – beginning of 18th centuries], Ves' Mir, Moscow, Russia.
- Sorensen, J.F. (2011), "Cognitive underpinnings of divinatory practices", *Theoretical and empirical investigations of divination and magic*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 124–150.

- Spinks, J. and Zika, C. (2016), "Introduction. Rethinking disaster and emotions, 1400–1700", in Spinks, J. and Zika, C., eds., *Disaster, death and the emotions in the shadow of the Apocalypse, 1400–1700*, Palgrave Macmillan, London, UK, pp. 1–17.
- Ventresca, R. (2003), "The virgin and the bear. Religion, society and the cold war in Italy", *Journal of Social History*, vol. 37, no. 2, 439–456.
- Walsham, A. (2016), "Deciphering divine wrath and displaying Godly sorrow. Providentialism and emotion in early modern England", in Spinks, J. and Zika, C., eds., *Disaster, death and the emotions in the shadow of the Apocalypse, 1400–1700*, Palgrave Macmillan, London, UK, pp. 21–43.
- Zaporozhets, V.V. (2005), "Signs of war", *Zhivaya starina*, no. 2. pp. 16–17.
- Zeitlyn, D. (2012), "Divinatory logics. Diagnoses and predictions mediating outcomes", *Current Anthropology*, vol. 53, no. 5, pp. 525–546.

Информация об авторе

Дарья А. Радченко, кандидат культурологии, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; radchenko-da@ranepa.ru

ORCID ID: 0000-0002-9298-7783

Information about the author

Daria A. Radchenko, Cand. of Sci. (Cultural Studies), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; radchenko-da@ranepa.ru

ORCID ID: 0000-0002-9298-7783

ТЕКСТ В КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 82-343.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-69-117

Восточнославянская сказка «Кумова кровать» («Разбойник Мадей», СУС 756В): структура и генезис

Леонид Г. Каяниди

*Смоленский государственный университет,
Смоленск, Россия, leonideas@bk.ru*

Аннотация. Сказочный тип СУС 756В «Разбойник Мадей» состоит из двух ходов: в первом героем является запроданный юноша, который становится священником, задающим покаянное задание разбойнику Мадею – герою второго хода. Сюжетообразующим элементом 756В является епитимья героя – выращивание цветущей яблони из сухой трости. Восточнославянский ареал распространения сказок о кумовой кровати делится на две зоны – русско-белорусскую и украинско-белорусскую. В восточнославянских записях отсутствует характерное для западноевропейских дополнительное испытание второго хода, где отшельник предстает как ложный герой, который завидует прощению разбойника Мадея. Восточнославянские сюжеты 756В заимствованы из Западной Европы через польское влияние, однако они содержат значительное количество черт, которые находят объяснение в апокрифах о Крестном Древе и иконографии благоразумного разбойника, получивших распространение в период второго южнославянского влияния. «Слово о Крестном Древе» определяет актантную структуру сказки: Авраам превращается в священника, дающего невыполнимую епитимью, а Лот – в великого грешника (Мадея). Мадей эмблематически соотносится с Адамовой головой: постаревший, он срастается с яблоней, обрастает мхом, лежа внизу дерева, символически тождественного Кресту Господню. Форма покаянного подвига раскаявшегося разбойника восходит к нескольким источникам: мотив расцветания сухой трости – к образу дубины Геракла и жезла Аарона, а мотив выращивания дерева из сухой трости – к Житию Иоанна Колова. Иконографией евангельско-апокрифического благоразумного разбойника определяется крестообразная поза разбойника

© Каяниди Л.Г., 2025

Мадея и окружающий его райский сад. Через древнерусскую иконопись получает распространение одно из двух собственных имен сказочного героя – Рах.

Ключевые слова: легендарная сказка, структурно-семиотический метод, разбойник Мадей, иконопись, народная мифология, религиозная легенда, апокрифы о Крестном Древе, благоразумный разбойник

Дата поступления статьи: 8 февраля 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 3 марта 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Каяниди Л.Г. Восточнославянская сказка «Кумова кровать» («Разбойник Мадей», СУС 756В): структура и генезис // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 69–117. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-69-117

The East Slavic fairy tale “Godfather’s Bed” (“The Robber Madej”, SUS 756B). Structure and genesis

Leonid G. Kaianidi

*Smolensk State University,
Smolensk, Russia, leonideas@bk.ru*

Abstract. The fairy-tale type SUS 756B “Robber Madej” consists of two moves: in the first, the hero is a young man who becomes a priest who sets a penitential task to the robber Madej, the hero of the second move. The plot-forming element of 756B is the hero’s penance – growing a flowering apple tree from a dry cane. The East Slavic area of the spread of fairy tales about the godfather’s bed is divided into two zones – Russian-Belarusian and Ukrainian-Belarusian. The East Slavic records lack the additional test of the second move, which is typical for Western European ones, where the hermit appears as a false hero who envies the forgiveness of the robber Madej. The East Slavic plots of 756B were borrowed from Western Europe through Polish influence, but they contain a significant number of features that are explained in the apocrypha about the Tree of the Cross and the iconography of the prudent robber, which became widespread during the period of the second South Slavic influence. “The Word about the Tree of the Cross” defines the actant structure of the fairy tale: Abraham turns into a priest giving an impossible penance, and Lot turns into a great sinner (Madej). Madej is emblematically correlated with Adam’s head: aged, he fuses with an apple tree, grows overgrown with moss, lying at the bottom of a tree symbolically identical to the Cross of the Lord. The form of the deed of the repentant robber goes back to several

sources: the motif of the flowering of a dry cane – to the image of the club of Hercules and the rod of Aaron, and the motif of growing a tree from a dry cane – to the Life of John the Dwarf (Kolobos). The iconography of the evangelical-apocryphal prudent robber defines the cruciform pose of the robber Madej and the Garden of Eden surrounding him. Through ancient Russian iconography, one of the two proper names of the fairy – tale hero, Rakh, is spreading.

Keywords: legendary fairy tale, structural semiotic method, robber Madej, iconography, folk mythology, religious legend, apocrypha of the Tree of the Cross, prudent robber

Received: February 8, 2024

Approved after reviewing: March 3, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Kaianidi, L.G. (2025), "The East Slavic fairy tale 'Godfather's Bed' ('The Robber Madej', SUS 756B). Structure and genesis", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 69–117, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-69-117

Введение: постановка проблемы, материал

Одной из тенденций в современном российском сказковедении становится построение типологий различных сказочных сюжетов. Наиболее заметную роль здесь играют В.Е. Добровольская и С.Ю. Неклюдов¹. Наша работа, посвященная сказочному типу «Кумова кровать», вписывается в этот ряд типологических исследований.

Сюжет 756В не раз привлекал внимание фольклористов. Он был подробно исследован с помощью сравнительно-мифологического метода Яном Карловичем², а с помощью историко-географического метода – Н.П. Андреевым³. Накопившийся за прошедшее время фактический материал и развитие фольклорной теории обуславливают необходимость вернуться к рассмотрению сюжета о разбойнике Мадее с новых методологических позиций и с учетом новых сведений.

Мы преследуем две взаимосвязанные цели. Первая – создание структурно-семиотической типологии сюжета 756В. Эта типо-

¹ См., например: [Добровольская 2019; Добровольская 2022; Неклюдов 2023а; Неклюдов 2023b].

² *Karlovisz J.* Podanie o Madeju // *Wislá*. T. 3. Warszawa, 1889. S. 102–132.

³ *Andrejev N.P.* Die Legende vom Raeuber Madej. Helsinki: Suomalainen tiedeakademia, 1927. 332 S.

логия основывается на теории сказки, разработанной Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым, Е.С. Новик и Д.М. Сегалом. Первым опытом ее применения для построения типологии конкретного сказочного типа стала наша статья о жене ужа [Каяниди 2020]. Об актуальности структурно-семиотических исследований свидетельствует выход в свет второго, дополненного, издания монографии «Структура волшебной сказки» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023]. Вторая цель нашего исследования – рассмотрение генезиса сюжета о кумовой кровати в средневековой западноевропейской и древнерусской литературе, а также иконописи XV–XVI вв. и установление соответствия между структурно-семиотическими и историко-генетическими особенностями сюжета о разбойнике Мадее.

В СУСе представлено 35 текстов, атрибутированных 756В (девять русских, шесть белорусских и 23 украинских). Корпус текстов СУСа был дополнен в начале XXI в. тремя белорусскими сказками, собранными в Гродненской области Е.М. Боганевой и Т.Б. Варфоломеевой, а также одним сибирским текстом, опубликованным В.С. Кузнецовой. К русским сказкам 756В следует также отнести одну из сказок Афанасьева, ошибочно атрибутированную как 756С. В общей сложности мы привлекли к анализу 31 сказочный текст (девять русских, девять белорусских и 13 украинских).

При составлении структурно-семиотической типологии сказок о мужике Мадее мы различаем инвариантную функционально-семантическую схему сюжета, ее вариации и варианты. Инвариант сказочного сюжета – это такая функционально-семантическая структура, которая является общей для подавляющего большинства сказочных текстов (более 80 %). Вариацией будем называть такие типы, где наблюдается то или иное отклонение от инвариантной схемы при сохранении ее базовых элементов, а вариантами – такие, в которых инвариантная схема претерпевает значительные изменения, но сохраняется структурно-содержательная общность единого сказочного типа. Базовым элементом, устоем сказок о мужике Мадее необходимо считать епитимью, которую герой, будучи великим грешником, выполняет, следуя совету человека святой жизни (монаха-пустынника, священника, часто ксендза). Эта епитимья скрепляет в единое целое как вариации, так и варианты сюжетного типа 756В.

Сюжетно-синтагматическая структура типа 756В и его описание в указателях сказочных сюжетов

В подавляющем большинстве случаев сказка о кумовой постели состоит из двух ходов (X_1 и X_2). Одноходовая структура

встречается восемь раз, чаще всего (четыре раза) в украинском репертуаре⁴, у русских – три раза⁵, у белорусов – один⁶. Причем в семи случаях одноходовая сказка 756В представляет собой второй ход, содержащий покаянное испытание разбойника Мадея, и лишь однажды (у Яворского) сказка ограничивается первым ходом, в котором происходит добывание договора с дьяволом в аду. В одном случае сказка о кумовой кровати называется трехходовой [Кузнецова 2003, с. 83–86]: первый ход – история героя, запроданного черту, второй – добывание сведений о кумовой кровати, а третий – покаянный искус великого грешника.

Оба хода двухходовой сказки 756В имеют одинаковую синтагматическую структуру. В ней выделяются три сюжетно-синтагматических блока: недовольство (– E – L), предварительное (ε λ) и основное испытание (E L). Наличие предварительного испытания является, как известно, жанрообразующим признаком волшебных сказок [Мелетинский, Неклюдов, Новик Сегал 2023, с. 55–56]. Однако конкретное семантическое наполнение блока предварительного испытания смещает данный сказочный сюжет в область сказок, основанных на религиозных легендах.

В СУСе дается, пожалуй, самое лапидарное описание сюжета о кумовой кровати. В этом описании учтено все, кроме предварительного испытания второго хода, содержанием которого становится, как правило, епитимья (*накута*) разбойника. Это «упущение», вероятнее всего, связано с одной из ключевых особенностей данного сюжетного типа – почти полным тождеством предварительного и основного испытания, которое мы описываем и анализируем ниже.

⁴ Малинка А.Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов: Тип. Губ. земства, 1902. С. 305–306; Кулиш П.А. Записки о Южной Руси. Т. 2. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1857. С. 309–311; Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Т. 1. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. С. 326; Яворский Ю.А. Памятники галицко-русской народной словесности. Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1915. С. 242–243.

⁵ Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 29: Третий этнографический сборник. Кострома, 1923. С. 11–13; Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. М., 1859. С. 90–91; Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1884. С. 297.

⁶ Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej. Т. 2. Krakow, 1902. С. 252–253.

Таблица 1

Сравнение сюжетно-синтагматической структуры 756В
с описанием сказки в СУСе

Сюжетно-синтагматические блоки	Описание сказочного типа 756В в СУСе
X1 (– E – L)	Ребенок запродан черту
X1 (ε λ)	обращается за помощью к куму сатаны (разбойнику)
X1 (E L)	добывает в аду расписку
X2 (– E – L)	кум узнает об ожидающей его страшной кровати
X2 (ε λ)	
X2 (E L)	кум сатаны кается и получает прощение

Таблица 2

Сравнение сюжетно-синтагматической структуры 756В
с описанием сказки в АТУ

Сюжетно-синтагматические блоки	Описание сказочного типа 756В в АТУ
X1 (– E – L)	A boy who intends to become a priest has been sold to the devil by his parents before birth
X1 (ε λ)	When the boy becomes aware of this contract he first asks a priest, then a bishop, and finally the pope for advice. The boy wants to go to hell in order to dissolve the contract, and the pope sends him to a hermit. The hermit directs him to his brother, a robber.
X1 (E L)	The robber takes him to hell. In hell the boy obtains his contract (after many efforts to persuade the devil) and sees the fiery bed (chair) prepared for the robber. The boy returns from hell and becomes a priest.
X2 (– E – L)	In anticipating his punishments...
X2 (ε λ)	the robber decides (is told) to do penance until his dry staff puts forth fresh blooms and fruit.
X2 (E L)	Assured of forgiveness, he dies happy and goes to heaven

Сопоставление таблиц 1 и 2 делает очевидным различие описания сюжета 756В в АТУ и в СУСе. Помимо большей обстоятельности, к таким отличиям можно отнести описание покаянного подвига героя, который является основным содержанием предварительного испытания. Кроме того, в АТУ гораздо обстоятельнее дано описание предварительного испытания первого хода, которое представляет собой посещение героем вереницы помощников, приводящее к брату отшельника – разбойнику. В восточнославянской традиции отсутствует один яркий мотив, который располагается в финальной части второго хода: *The hermit is astonished but reconciles himself to God’s judgment (blasphemes God and is damned)*.

Особенностью описания рассматриваемого сказочного сюжета в указателе Березкина–Дувакина⁷ является почти полная элиминация первого хода, контаминация второго хода с типом 756С и «невнимание» к предварительному испытанию второго хода.

Таблица 3

Сравнение сюжетно-синтагматической структуры 756В с описанием сказки в указателе Березкина–Дувакина

Сюжетно-синтагматические блоки	Описание сказочного типа 756В у Березкина–Дувакина
X1 (– E – L)	
X1 (ε λ)	
X1 (E L)	От человека, посетившего ад (встретившегося с божеством)...
X2 (– E – L)	разбойник узнает о своей будущей участи...
X2 (ε λ)	
X2 (E L)	со смирением принимает неизбежность загробного воздаяния и в конце концов спасен. Обычно разбойнику противопоставлен наказанный за гордыню самоуверенный праведник

Андреев предложил свой вариант структурно-мотивной схемы сказки о разбойнике Мадее⁸. Он выделил в ней четыре основных

⁷ Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 10 янв. 2024).

⁸ Andrejev N.P. Op. cit.

эпизода. Первый эпизод – запродажа героя черту. Он соответствует блоку недостачи первого хода: $X_1 (-E - L)$. Второй эпизод включает в себя отпавку героя за договором с чертом, встречу запроданного героя с разбойником Мадеем, посещение ада с помощью либо по указанию разбойника, возвращение обратно и рассказ о Мадеевом ложе. Эта часть, выделенная Андреевым, охватывает предварительное и основное испытания первого хода, а также блок недостачи второго хода: $X_1 (\epsilon \lambda)$, $X_1 (EL)$, $X_2 (-E - L)$. В третьем эпизоде, по Андрееву, разбойник Мадей раскаивается в своих делах, совершает покаяние и получает искупление. Тут совмещаются предварительное и основное испытания второго хода: $X_2 (\epsilon \lambda)$, $X_2 (EL)$. Четвертая часть сюжета, описанная Андреевым, включает в себя эпизод с отшельником, который посылал юношу, героя первого хода, к разбойнику Мадею, своему брату. Этому отшельнику, который считает себя самого безгрешным, не нравится оправдание Мадея. Он возмущается оказанной великому грешнику милостью и в качестве наказания должен за свое самоуверенное поведение переносить уготованное разбойнику наказание. Этот эпизод отсутствует в восточнославянских сказках о кумовой постели. Сам Андреев считал его не связанным с основной сюжетной линией 756B, а потому факультативным. Из 246 текстов, привлеченных Андреевым, четвертая часть сюжета присутствует только в 17 текстах⁹. Хаушилд, следуя ATU, считает этот эпизод контаминацией с 756A The Self-Righteous Hermit и 756C The Two Sinners¹⁰. Место четвертого эпизода, выделенного Андреевым, в общей функционально-семантической схеме 756B требует дополнительного исследования с привлечением текстов, принадлежащих к другим ареалам. Однако мы можем предполагать, что эта четвертая часть скорее всего выполняет роль дополнительного испытания, где самодовольный отшельник выступает в роли ложного героя, задача которого, подобно фарисею из евангельской притчи, оттенить подлинность покаянного подвига разбойника Мадея: $X_2 (E' L')$.

Прежде чем приступить к описанию структурных особенностей каждого из ходов сказки, остается очертить ареал распространения 756B. Сказка о разбойнике Мадее локализована главным образом в европейском регионе: Скандинавия, Прибалтика, Ирландия, Средняя, Центральная, Южная и Восточная Европа. Единичные записи зафиксированы в южной Сибири, Турции, Мексике и Аргентине.

⁹ Andrejev N.P. Op. cit. S. 160–163.

¹⁰ Hauschild C. Räuber Madej // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 11. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. S. 337.

*Структурно-семантические особенности
первого хода 756В*

В первом ходе сказки о кумовой кровати протагонистом является молодой человек, будущий священник (часто – ксендз), который запродан родителями черту. Эта запродажа и становится недостатчей, определяющей первый ход.

Таблица 4

Инвариантно-вариативная функционально-семантическая схема
первого хода сказочного типа СУС 756В¹¹

– Е	– L	ε	λ	Е	L
Свое тов чужое Отец героя (реже мать) попадает в лес, в бо- лото Чужое тов свое <i>Черт</i> является женщине, которая запрода- ет своего ребенка – ($\alpha_1\beta_1^m$) Дай то, что дома не зна- ешь; <i>Живой –</i> <i>твой, мерт-</i> <i>вый – мой</i>	– L_3 Жизни героя грозит опасность – L_2 Герой (как пра- вило, он становит- ся ксен- дзом) должен принад- лежать сатане	Свое тов чужое Герой попадает в лес, где встречает разбой- ника $\alpha_1\beta_1^m$ <i>Дари-</i> <i>тель-по-</i> <i>мощник</i> <i>указыва-</i> <i>ет дорогу</i> <i>к раз-</i> <i>бойнику</i> <i>Мадею</i> $(\alpha_1\beta_1^m)^2 =$ <i>caus</i> → <i>oper</i> → <i>plus</i> Ксендз велит взять с собой в ад твер- дую (<i>sic!</i>) освящен- ную воду	λ_1 – ста- рец- пус- тынник, гробни- ца, тру- женик λ_1 – мать или сестра разбой- ника λ_1 – раз- бойник	Свое тов чужое Герой доби- рается до ада $(A_1B_1)^1$ <i>Действия</i> <i>героя в аду</i> <i>до появле-</i> <i>ния черта</i> <i>с распиской</i> <i>(кропит свя-</i> <i>той водой,</i> <i>строит цер-</i> <i>ковь и т. д.)</i> $(A_1B_1)^2 =$ Человечес- кое (юноша) дом нече- ловеческое (черт)	L_3 спа- сение юноши от черта L_2 распис- ка

¹¹ Обычным шрифтом в таблице представлены инвариантные элемен-
ты сказочного типа, а курсивом – вариации.

Окончание табл. 4

– E	– L	ε	λ	E	L
W = Нечеловеческое (черт) dom человеческое Ребенок запродан черту		$(\alpha, \beta_1^i)^1$ <i>Герой</i> <i>вступает</i> <i>в диалог</i> <i>с мате-</i> <i>рью или</i> <i>сестрой</i> <i>разбойни-</i> <i>ка</i> $(\alpha, \beta_1^i)^2 =$ inf → plus Герой рас- сказывает Мадею, что идет в ад <i>Свое тоу</i> <i>чужое</i> – <i>добира-</i> <i>ется до</i> <i>ада. Его</i> <i>отсыла-</i> <i>ют, пото-</i> <i>му что не</i> <i>пришло его</i> <i>время</i> $(\alpha, \beta_1^m)^3 =$ A, B₂ <i>Служанка</i> <i>проклятой</i> <i>царицы</i> <i>дает со-</i> <i>вет пасти</i> <i>стадо и</i> <i>просить</i> <i>за службу</i> <i>трость</i>		Черта с распис- кой пытаются (либо грозят пытать) на кумовой постели, т. е. ложе, приго- товленном для разбой- ника Мадея	

Блок действий, ведущих к беде, в первом ходе включает в себя перемещение отца героя в «чужое» пространство (**свое тоу чужое**): он заблудился в лесу, его телега попала в болото, он сам

оказался в трясине, не может перебраться через реку либо потерпел кораблекрушение. Перемещение отца героя в «чужое» пространство может замещаться другим предикатом – *чужое тог свое*, который состоит во вмешательстве черта в человеческие дела. Как правило, оно заключается в сексуальной связи женщины, матери героя, с нечистой силой: женщина, на которую никто не обращает внимания, призывает черта и беременеет от него в бане¹²; «Хоть бы нечистый дух ко мне», – говорит женщина и вступает в связь с чертом¹³; эта связь возможна и без призыва¹⁴; бездетная купчиха соглашается отдать сына черту по достижении 17 лет¹⁵. Символическим алломорфом сексуальной связи с чертом может выступать передача ему кольца, которое оказывается знаком протеста против насильственного замужества¹⁶. Явление черта может быть связано с вовлечением самого героя в инцестуальную связь: черт опаивает бедного героя в лесу, представая в облике кума, и склоняет к инцесту с матерью, сестрой и кумой, обещая по три бочки золота¹⁷. Вместо сексуальной связи контакт с чертом может быть мотивирован нуждой в деньгах: разорившаяся барыня в обмен на деньги дает черту расписку, что через 25 лет ее сын будет принадлежать ему¹⁸.

Предикат *свое тог чужое* доминирует в блоке недостачи первого хода над предикатом *чужое тог свое*: последний наличествует только в девяти из 31 сказочного текста. Вместе с тем в русских сказках сексуально-договорные отношения матери героя с чертом явственно вытесняют попадание его отца в «чужое» пространство: предикат *свое тог чужое* в русских сказках вообще отсутствует. В белорусских же и украинских, напротив, маргинализирован контакт женщины с нечистой силой как источник возникновения недостачи. Эти структурно-семантические особенности соответствуют наблюдениям Андреева, который считал, что в русском типе 756В главной причиной возникновения недостачи является

¹² Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. С. 295.

¹³ Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. С. 280.

¹⁴ Худяков И.А. Великорусские сказки. М., Л.: Наука, 1964. С. 190; Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев: Типография М.П. Фрица, 1876. С. 50.

¹⁵ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 292.

¹⁶ Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1891. С. 158.

¹⁷ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 297.

¹⁸ Труды Костромского научного общества по изучению местного края. С. 11.

любовная связь с чертом, а в центрально-европейском типе недостача возникает неумышленно и связана с мотивом «отдай то, чего дома не знаешь»¹⁹.

Предикат *свое тов чужое* является инвариантным, а *чужое тов свое* – вариацией в рамках блока недостачи первого хода.

С этими предикатами непосредственно связан подвох черта и пособничество его жертвы ($-\alpha_1\beta_1^m$). Если происходит попадание отца героя в лес или в болото, подвох выражается формулой «Отдай то, что дома не знаешь»; если же черт является матери героя, то происходит осознанная купля-продажа юного героя, которая наиболее ярко выражается формулой «живой – твой, мертвый – мой».

Подвох с пособничеством венчается вредительством (**W**) и доминированием черта над людьми (**нечеловеческое dom человеческое**): герой запродан черту.

Недостача первого хода двоякая: с одной стороны, она состоит в том, что запроданному герою грозит гибель в аду ($-\mathbf{L}_3$), с другой – эта нависающая опасность материализуется в виде расписки, которую необходимо добыть ($-\mathbf{L}_2$).

Блок предварительного испытания включает в себя обретение волшебного помощника, который помогает герою добраться к черту. Первым инвариантным элементом здесь становится пространственное перемещение героя (*свое тов чужое*): в поисках черта герой попадает в лес. Вторым инвариантным элементом становится осведомительный диалог с разбойником ($\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$), который становится помощником героя и либо указывает путь в ад, либо сопровождает героя туда. Этот словесный контакт происходит в 17 сказках.

Между этими двумя структурно-сюжетными элементами предварительного испытания могут быть вставлены два вариативных элемента: $\alpha_1\beta_1^m$ и еще одно $\alpha_1\beta_1^i$.

Предписание и его исполнение ($\alpha_1\beta_1^m$) появляется в четырех текстах²⁰ и заключается в совете предпринять ряд действий, направленных на поиск разбойника Мадея. Наиболее развернуто $\alpha_1\beta_1^m$ представлена у Добровольского: старец-пустынник советует герою найти гробницу, кашлянуть возле нее и, когда она опустится, спросить, как снова стать христианином, а гробница, в свою очередь, дает указание пойти батраком к пруднику (алломорф Мадея); у Худякова труженик дает совет наняться к купцу (алло-

¹⁹ Andrejev N.P. Op. cit. S. 176, 201–203.

²⁰ Добровольский В.Н. Указ. соч. Ч. 1. С. 158; Худяков И.А. Указ. соч. С. 190; Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 293; Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 281.

морф Мадея); у Садовникова два старца, которых посещает герой, дают совет идти к третьему, который и указывает, где находится Мадей; у Зеленина жена разбойника прячет героя, а затем показывает его мужу. Рассмотренный элемент предварительного испытания, ретардирующий обретение искомого помощника Мадея, имеет явную ареальную окраску: он свойствен русским сказкам либо сказкам русско-белорусского пограничья. Примечательно, что самый пространственный текст 756В, представленный у Глинского, обходится без подобной ретардации.

Второй вариативный элемент предварительного испытания ($\alpha_1\beta_1^i$) представляет собой осведомительный диалог между героем и матерью, сестрой или женой Мадея: герой рассказывает, что направляется в ад, и его оставляют в разбойничьем доме, чтобы он встретился с Мадеем. Этот словесный контакт происходит в пяти сказках.

В одной украинской сказке²¹ вслед за расспросом героя-искателя Мадеем ($\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$) может следовать эпизод, в котором юноша, добравшись до ада (**свое тов чужое**), изгоняется оттуда, потому что его время еще не пришло, и попадает к проклятой царице, на заборе которой насажены человечесьи черепа. Служанка этой царицы дает герою совет пасти стадо и требовать за службу трость ($\alpha_1\beta_1^m$). Эта трость становится средством, с помощью которого герой колотит чертей и добывает расписку (A_1B_1).

Еще в одной украинской сказке²² появляется новая разновидность предписания / исполнения ($\alpha_1\beta_1^m$), которая отличается от инвариантного посещения дарителей-помощников, предшествующего встрече с Мадеем: помощник героя, ксендз, велит взять с собой в ад твердую (sic!) освященную воду.

Основное испытание первого хода начинается с пространственного перемещения (**свое тов чужое**): герой оказывается в аду, как правило, без разбойника Мадея, но изредка вместе с ним²³. Андреев считал, что Мадей сопровождает героя первого хода в ад только в «русской» редакции 756В. И действительно, в украинских сказках, которые относятся Андреевым к «центрально-европейской» редакции, семантическим наполнением предиката **свое тов чужое** никогда не становится совместное путешествие в ад Мадея и героя, искателя договора с дьяволом.

²¹ Драгоманов М. Указ. соч. С. 406–410.

²² Яворский Ю.А. Указ. соч. С. 23.

²³ Добровольский В.Н. Указ. соч. Ч. 1. С. 160; Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск: Тип. Г.А. Малкина, 1887. С. 309; Худяков И.А. Указ. соч. С. 190; Труды Костромского научного общества по изучению местного края. С. 12; Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 294.

Вместе с тем такое семантическое наполнение появляется не только в русских сказках, но и в сказках восточной Белоруссии (Смоленская и Могилевская губернии).

Центральным моментом основного испытания становится борьба с чертом, у которого хранится расписка, и победа над ним (A_1B_1 = Человеческое (юноша) *dom* нечеловеческое (черт)): черт отдает расписку, только когда его пытаются на кумовой постели либо когда ему угрожают этой пыткой.

Этому финальному доминированию героя может предшествовать еще одна форма борьбы и победы. Она выражается в том, что герой вышибает двери или окна ада, который черти ввиду приближающегося героя закрывают на три замка, кропит святой водой либо ад в целом, либо Люцифера, висящего на железных цепях, осыпает ад освященной пшеницей, закладывает в преисподней фундамент костела, намечает место для часовни или поклонного креста. Примечательно, что эта промежуточная форма A_1B_1 совершенно отсутствует в русских сказках, семь раз она появляется в украинских сказках, дважды – в белорусских.

Финальное доминирование героя над чертями может быть представлено отличным от магистральной линии образом. Так, черти могут отдавать расписку только после того, как герой выдерживает кумову баню с железной бороной и веником из проволоки²⁴; герой бьет чертей палкой, добытой у проклятой царицы²⁵. Таковы вариации « A_1B_1 = Человеческое (юноша) *dom* нечеловеческое (черт)».

Первый ход 756В всегда заканчивается ликвидацией исходной неадаптации: герой добывает расписку, которая была дана его родителями черту (L_2), и это обеспечивает его спасение (L_3). В этом отличие первого хода от второго, который может иметь неблагоприятный конец.

Структурно-семантические особенности второго хода

Второй ход сказочного типа 756В является сюжетообразующим. Если без первого хода сказочный текст может быть представлен, то без второго – нет (за одним исключением), поскольку именно в нем присутствует то, что можно назвать устоем данного сказочного типа, – епитимья, с помощью которой герой, великий грешник, искупает свои грехи.

²⁴ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 296.

²⁵ Драгоманов М. Указ. соч. С. 408.

Структурно-семиотический анализ сказок о разбойнике Мадее позволяет поставить под сомнение наблюдение Кристиана Хаушилда о том, что «специфика AaTh 756B зиждется на логическом сопряжении двух сюжетных линий – возвращения расписки о душе (договора с чертом) и очищения великого грешника – путем встречи двух главных героев»²⁶.

То, что мы называем двухходовой структурой 756B, Андреев называл «длинной формой» сказки, а то, что мы называем одноходовой сказкой, где остается только история разбойника Мадея без запорожки юноши и без его путешествия в ад за договором с чертом, у Андреева получает название «короткой формы». По наблюдениям Андреева, короткая форма характерна для 54 из 246 записей сказок о разбойнике Мадее²⁷. Наши наблюдения указывают на соотношение 8/31.

Второй ход, как и первый, состоит из трех функционально-семантических блоков: недовосполнения ($-E-L$), предварительное ($\epsilon \lambda$) и основное испытание ($E L$). Протагонистом здесь оказывается разбойник Мадей или Рах, который, узнав о грядущем наказании в аду, решает искупить свои грехи.

Таблица 5

Инвариантно-вариативная функционально-семантическая схема второго хода сказочного типа СУС 756B²⁸

$-E$	$-L$	ϵ	λ	E	L
<i>Своего тог чужое Раз- бойник от- правляется в ад, чтобы посмотреть на кумову постель</i>	$-L_3$ Разбой- ника Ма- дея ждет в аду жестокое наказа- ние – кровать с брит- вами, ножами и т. д.,	<i>α, β_1^i Разбойник Мадей расспраши- вает героя первого хода о своем пос- мертном наказании</i>	λ_1 – ксендз	$A_2 B_2 = \alpha_1 \beta_1^m$ $A_2 B_2$ Разбойник исповедует- ся ксендзу. Каждый грех – упав- шее яблоко. Два послед- них – уби- тые отец и мать.	L_3 Мадей очища- ется от грехов и спаса- ет душу

²⁶ Hauschild C. Op. cit. S. 335. Здесь и далее перевод иноязычных цитат принадлежит нам.

²⁷ Andrejev N.P. Op. cit. S. 183.

²⁸ Обычным шрифтом в таблице представлены инвариантные элементы сказочного типа, а курсивом – вариации.

Окончание табл. 5

– E	– L	ε	λ	E	L
Нечеловеческое (черт) дом человеческое Герой-разбойник подписался черту W Злодеяния разбойника	на которую капает горячая смола и под которой горит огонь	$(-\alpha_1)(-\beta_1)^m$ Разбойник убивает попов, которые отказались дать ему пакуту $\alpha_1\beta_1^m$ Герой первого хода советует пойти к старцу-пустыннику $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$ Ксендз накладывает на разбойника пакуту – поливать дубину, которой он убивал людей, либо сухую или обгоревшую ветку		A₁B₁ 1. старец сам сжигает разбойника; 2. разбойник сам кончает с собой, ударившись о дуб; 3. разбойник обкладывает свой дом богородской травой, которая не подпускает к нему сатану.	– L₃ Разбойник Мадей не достигает покаяния

Блок недостачи второго хода необходимо признать редуцированным. Это можно приписать влиянию первого хода, в предварительном испытании которого зачастую содержится характеристика разбойника и его действий, которые делают необходимым сугубое покаяние. В блоке недостачи выделяется инвариантный элемент, им является $(-L_3)$: он обозначает желание избежать своей загробной участи – быть терзаемым на кумовой постели – обитом колющими и режущими предметами (гвоздями, лезвиями, топорами, косами) огненном ложе, на которое капает горячая жидкость. Страх посмертного наказания становится катализатором действия в 29 из 31 исследованного нами текста.

Этот инвариантный элемент может дополняться вариациями. Первая из них – предикат *свое тов чужое*: разбойник, которому запроданный герой, вернувшийся из ада, рассказывает о его посмертном мучении, лично отправляется в ад, чтобы посмотреть на кумову постель²⁹. Вторая и третья вариации являются сюжетными подпорками (– L_3). У Добровольского, Романова и Драгоманова речь идет о том, что разбойник (или мельник) подписался черту, объявлен кумом черта (держит его детей). Мы обозначаем это указание как доминирование черта над героем второго хода (*нечеловеческое (черт) дом человеческое*). У Романова к этому сказочному предикату добавляется еще вредительство (**W**): герой убил отца и мать и еще полтора ста душ. В ряде сказок³⁰ есть только вредительство: герой убивает отца и мать; калечит юношей и девушек; убивает своих родителей, которые решили его проучить; становится разбойником и убивает путников; режет старого и малого; убивает всех подряд.

Обязательным для второго хода является также наличие предварительного испытания. Именно в этом функционально-семантическом блоке обозначается епитимья разбойника Мадея, которая является краеугольным камнем сказочного типа 756В. Из 31 проанализированного текста это предварительное испытание отсутствует лишь в четырех³¹.

Инвариантным элементом предварительного испытания становится предписание и его исполнение ($\alpha_1\beta_1^m$). Этой формулой мы обозначаем епитимью (пакуту), которую накладывает на разбойника юный священник (ксендз), вернувшийся из ада с распиской, либо святой подвижник, либо гробница (sic!). Выполнение этой пакуты и становится содержанием основного испытания (A_2B_2). Предписание и исполнение, необходимые для обретения волшебного помощника, отождествляются с основным испытанием, представляющим собой исполнение

²⁹ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 296; Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 281.

³⁰ Малинка А.Н. Указ. соч. С. 306; Етнографічний збірник. Том 14 / сост. В. Лесевич. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1904. С. 253; Кулиш П.А. Указ. соч. Т. 2. С. 310; Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Т. 1. С. 326.

³¹ Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 90–91; Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 295–297; Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 280–282; Драгоманов М. Указ. соч. С. 50–51.

определенной задачи: $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2^{32}$. После исполнения этой задачи в действие вступает помощник, который отпускает герою грехи (новая задача и ее решение A_2B_2).

Предварительное испытание сказки о разбойнике Мадее включает в себя одну необычную пару функций. В поисках волшебного помощника герой-разбойник посещает нескольких попов, которые отказываются от просьбы дать ему достойную епитимью и погибают от рук разъяренного протагониста³³. Используя номенклатуру, представленную у Мелетинского, мы предлагаем ввести новую формулу для обозначения этой своеобразной сказочной коллизии: $(-\alpha_1)(-\beta_1)^m$. Отказ дарителя дать герою предписание $(-\alpha_1)$ приводит к тому, что происходит действие, негативно-обратное исполнению предписания $(-\beta_1)$: герой уничтожает потенциального дарителя за отказ выполнять свою миссию. Мы рассматриваем эту необычную пару функций как вариацию предварительного испытания.

Еще одной вариацией предварительного испытания является осведомительный диалог разбойника с праведником или ксендзом $(\alpha_1\beta_1^i)$: герой-разбойник либо просто вступает в диалог с праведником³⁴, либо расспрашивает ксендза, что он видел в аду³⁵, либо исповедуется³⁶.

³² Эта структурная особенность имеет свои аналогии в классическом эпосе. Так, то же самое отождествление предварительного испытания и основного мы находим в «Одиссее». Волшебница Кирка обстоятельно рассказывает Одиссею, какие испытания и каким образом он должен преодолеть (остров Сирен, бродячие скалы, Сцилла и Харибда, быки Гелиоса). Последующее описание событий в точности совпадает со словами Кирки. В эпосе это можно рассматривать как проявление формульного стиля, однако в сказке данные части теста не клишированы.

³³ Романов Е.Р. Указ. соч. Вып. 3. С. 310; Етнографічний збірник. Том 14. С. 253; Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 93–94; Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 326; Кулиш П.А. Указ. соч. Т. 2. С. 310.

³⁴ Gliniski A.J. Bajarz polski. Zbior basni, powiesci i gawed ludowych. Т. 4. Wilno: W drukarni Gubernialnej, 1853; Federowski M. Op. cit. Т. 2. С. 252–253.

³⁵ Етнографічний збірник. Т. 3 / сост. В. Гнатюк. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1897. С. 122–123; Етнографічний збірник. Т. 9 / сост. В. Гнатюк. Львів: Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка, 1900. С. 33–34; Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2006. С. 333–336.

³⁶ Остапчук В. Народные песни, сказания, сказки и проч. // Живая старина. 1902. Вып. 3–4. С. 466–467; Труды Костромского научного общества по изучению местного края. С. 12–13.

У Добровольского появляется промежуточное предписание ксендза – идти к старцу-пустыннику ($\alpha_1\beta_1^m$).

Основное испытание второго хода держится на выполнении задачи, которую дал герою-разбойнику человек святой жизни. Такой задачей становится епитимья, состоящая, как правило, в необходимости поливать яблоневую булаву, которой герой убивал людей, либо сухой (обгоревший) черенок: $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$. Содержание епитимьи может быть своеобразным. Так, у Федеровского необходимо встать на Мадеево ложе, т. е. преодолеть страх перед ним; у Худякова великому грешнику необходимо купить на все свои деньги дров, сжечь их и, лежа на тлеющих углях, каяться в своих грехах.

С выполнением епитимьи тесно связана еще одна пара функций A_2B_2 , обозначающих исповедь герой перед ксендзом, во время которой с дерева сваливаются яблоки (либо, напротив, взлетают вверх, иногда в виде голубей). Эта пара функций обнаруживается в 20 текстах и имеет ареальную окраску: она характерна только для белорусских и украинских сказок, в русских сказках она отсутствует.

К числу вариаций следует также отнести гибель героя ($-L_3$), который превращается в камень, так как не сумел оплакать свой третий грех³⁷.

Основное испытание второго хода содержит ряд вариантов, которые описываются общей формулой A_1B_1 , но имеют разное содержательное наполнение: 1) старец сам сжигает разбойника³⁸; 2) герой сам кончает с собой, ударившись о дуб³⁹; 3) разбойник обкладывает свой дом богородской травой, которая не подпускает к нему сатану⁴⁰.

Варианты сказочного типа 756В

Склонность к вариативности проявляют сюжетные структуры русских сказок о разбойнике Мадее. По всей видимости, эта тенденция к трансформации инвариантной структуры связана с тем, что русские сказки находятся на восточной границе ареала распространения 756В. Аналогичное явление наблюдается на западе Европы, где происходит контаминация 756В с 746А, приводящая

³⁷ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 297.

³⁸ Там же. С. 295; Романов Е.Р. Указ. соч. Вып. 3. С. 312.

³⁹ Драгоманов М. Указ. соч. С. 51.

⁴⁰ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 297.

к появлению эпизода с гордым отшельником, который возмущается оправданием Мадея⁴¹.

Признаком принадлежности сказочного текста к варианту в рамках 756В может рассматриваться отсутствие того, что мы называем сказочным устоем, – епитимьи, которую выполняет разбойник ($\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$). Как правило, отсутствие этого сюжетообразующего элемента наблюдается в тех случаях, где сказки состоят лишь из одного хода. Из восьми одноходовых сказок только в одной (у Малинки) сюжетная структура повторяет инвариантную схему второго хода 756В. В остальных одноходовых сказках мы сталкиваемся с той или иной деформацией структурного ядра сказочного типа. Экстремальным случаем подобной деформации становится полная элиминация второго хода. Такой случай наблюдается, правда, лишь однажды⁴². Еще в трех случаях мы имеем стандартную двухходовую структуру, в которой при клишированном первом ходе второй ход демонстрирует существенное отклонение от инварианта⁴³. Самый редкий вариант 756В представлен у Афанасьева⁴⁴: там второй ход является привычным, содержит базовый элемент сказочного типа (епитимью и ее исполнение), а вот первый ход является не историей путешествия ксендза в ад, где находится кумова постель, а историей инцеста героя, которая приводит к возникновению недостачи второго хода – греховности героя.

Рассмотрим каждый вариант по отдельности.

У Афанасьева и Ширского наблюдается совмещение традиционных элементов первого и второго хода 756В в рамках одноходовой структуры.

Так, у Афанасьева недостачей выступает крайняя бедность героя (– **ten**). Мужик начинает заниматься колдовством и заводит дружбу с чертями (**нечеловеческое dom человеческое**). Сношения с чертями обуславливают греховность героя (– **L₃**). Однако в данном случае греховность не становится катализатором действия, она представлена чисто описательно и не провоцирует сюжетно значимых действий. Черти переносят мужика в богатые каменные хоромы, где играют свадьбу его сына с пьяной девицей, прислужницей дьявола (**человеческое mov нечеловеческое**). В этой части сказки и появляются элементы первого хода: расписка (– **L₂**) и пытка черта, скрывающего эту расписку у себя (**A₁B₁**). Однако эти элементы лишены того сюжетного значения, которое

⁴¹ Andrejev N.P. Op. cit. S. 160–163.

⁴² Яворский Ю.А. Указ. соч. С. 242–243.

⁴³ Драгоманов М. Указ. соч. С. 50–51; Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 280–282; Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 295.

⁴⁴ Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 91–94.

они имеют в первом ходе. Их появление мотивировано тем, что сатана хочет подарить своему куму расписку на душу другого человека, и черта пытаются, чтобы эту расписку получить. Другими словами, в сказке Афанасьева мы встречаемся с рудиментами – L_2 и A_1B_1 , которые не играют той роли, как в остальных сказках данного типа. Вместе с тем без этих рудиментов текст Афанасьева теряет всякую связь с 756В.

После того как черт выдает расписку, в сказке и обозначается реальная недостача (– L_3): мужику грозит кумова постель, которую он просит показать после того, как черт ее испугался. Особенность сказки Афанасьева состоит в том, что ликвидации недостачи не происходит. Мужик убегает от чертей (– ab), но остается обреченным на вечное мучение. Смысл сказки в том, что от своей судьбы не уйдешь.

Таблица 6

Функционально-семантическая схема
сказки «Кумова кровать»⁴⁵

– E	– L	ε	λ	E	L
– TEN (как хлеба добывать?) Нечеловеческое dom человеческое Мужик стал заниматься колдовством	– L_3 Мужику грозит кумова кровать			Человеческое пов нечеловеческое = ab – Кума сатаны переносят в богатые каменные хоромы, чтобы сыграть свадьбу его сына Рудименты первого хода: – L_2 (расписка), A_1B_1 (пытка черта) – ab Мужик убегает, после того как увидел кумову кровать	– L_3 Спасение от кумовой кровати не удается добиться. Мужик обречен на посмертное мучение.

⁴⁵ Там же. С. 90–91.

Инициальная часть сказки Ширского развивается как первый ход 756В. Барыня запродаёт черту сына, который должен через 25 лет принадлежать сатане ($-\alpha_1\beta_1^m$). Мотивирована эта запродажа отсутствием денег ($-\text{ten}$). Герой отправляется на поиски расписки ($-\text{L}_2$). Через промежуточных волшебных помощников, которым он исповедуется ($\alpha_1\beta_1^i$) (священника, епископа), герой попадает к старцу-отшельнику, дающему ему предписание, исполнение которого совпадает с решением задач в основном испытании ($\alpha_1\beta_1^m = \text{A}_2\text{B}_2$): кум сатаны (его зовут страх-разбойник) должен украсть у черта эту расписку, чтобы спастись самому и спасти героя.

Герой приходит в громадный каменный дом, навевающий страх (**свое mov чужое**), и рассказывает разбойнику о наставлении старца ($\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$). Оказавшись в аду, кум сатаны просит отдать ему расписку на сына вдовы, чтобы продлить ее на пять лет, исполняя таким образом предписание старца. Формально мы имеем здесь дело с базовым элементом второго хода и сказочного типа 756В в целом ($\alpha_1\beta_1^m = \text{A}_2\text{B}_2$). Однако наполнение его не имеет к епитимье никакого отношения. Религиозный смысл испытания замещается авантюрным, получающим продолжение в финале сказки: герои бегут к старцу (**чужое mov свое = - ab**), который сжигает расписку и даёт героям крестики против нечистой силы (A_1B_1).

Итак, вариативность сказки Ширского состоит 1) в совмещении в рамках одноходовой структуры традиционных элементов первого и второго ходов 756В, 2) в наполнении базового элемента сказки о кумовой постели не религиозным (епитимья), а авантюрным смыслом (кража расписки).

Полностью лишена даже элементов первого хода 756В сказка Федеровского. Здесь греховность героя обозначается в самом начале как недостача ($-\text{L}_3$). Герой сам накладывает на себя пакуту, которая заключается в посещении подземного мира. При встрече с волшебным помощником-праведником герой вступает с ним в осведомительный диалог ($\alpha_1\beta_1^i$): «Куда идешь, человек?» – «В пекло». Так же, как в сказке Ширского, у Федеровского присутствует базовый элемент сказки 756В – тождество предварительного и основного испытаний ($\alpha_1\beta_1^m = \text{A}_2\text{B}_2$), но содержательно-сюжетное наполнение этого испытания тоже оказывается не религиозным, а скорее героическим. Сначала черти ставят героя рядом с огнем и запрещают идти (**caus $\rightarrow$ (- oper) $\rightarrow$ plus**). Он ступает – огня нет. Черти ставят героя перед Мадеевым ложем и говорят не ступать (**caus $\rightarrow$ (- oper) $\rightarrow$ plus**), он идет, и ничего не происходит. Таким образом, суть испытания заключается в проверке смелости героя и его неверия нечистой силе.

Таблица 7

Функционально-семантическая схема
сказки «Кумова кровать»⁴⁶

– E	– L	ε	λ	E	L
– ten денег Сына родного лучше бы отдала тому, кто бы мне де- нег достал – ($\alpha_1\beta_1^m$) В обмен на деньги бары- ня дает расписку черту, что через 25 лет ее сын будет при- надлежать черту	– L_2 рас- писка – L_3 Куму сатаны грозит кумова крово- вать	$\alpha_1\beta_1^i$ Герой испове- дуется сначала священнику, потом епископу. $\alpha_1\beta_1^m$ Епископ посы- ляет его к стар- цу-пустыннику $\alpha_1\beta_1^i$ Герой расска- зывает о своем деле старцу. $\alpha_1\beta_1^m = A_2B_2$ Кум сатаны (страх-разбой- ник) должен ук- расть у сатаны эту расписку, тогда он спасет- ся и поможет спастись юноше. Во время бег- ства от сатаны нужно бросить старцу палочку Свое тов чу- жое Герой приходит в громадный каменный дом, в который страшно войти. $\alpha_1\beta_1^i$ Юноша расска- зывает разбой- нику о наставле- нии старца	λ_1 свя- щен- ник, епис- коп, ста- рец-от- шель- ник, кум сатаны	$A_2B_2 = \alpha_1\beta_1^m$ Кум сатаны просит у черта дать расписку на сына вдовы, чтобы про- длить ее на пять лет. Чужое тов свое = – ab Герои бегут к старцу. A_1B_1 Старец сжи- гает расписку и дает героям крестики	L_2 L_3

⁴⁶ Труды Костромского научного общества по изучению местного края. С. 11–13.

Таблица 8

Функционально-семантическая схема
сказки Федеровского⁴⁷

– E – L	ε	λ	E	L
– L ₃ = – ten прощение грехов	Свое mov чужое Герой накладывает сам на себя пакуту – спуститься в ад (через locha) $\alpha_1\beta_1^i$ Куда идешь, человек? – В пекло. $\alpha_1\beta_1^m =$ A_2B_2 Куда тебя черти будут вести, туда ты иди, ибо, если не послушаешь, сгинешь	λ_1 праведник	Свое mov чужое $\alpha_1\beta_1^m =$ A_2B_2 Черти ставят героя рядом с огнем и за-прещают идти (caus → (– oper) → plus). Он ступает – огня нет. Черти ставят героя перед Мадеевым ложем и говорят не ступать (caus → (– oper) → plus), он идет, и ничего не происходит	ten = L₃ Героя выбрасывают из ада, после смерти он отправляется в рай

В сказке Садовникова, как и у Афанасьева, мы встречаемся с элиминацией базового элемента 756В. Вместе с тем у Садовникова есть первый ход, герой которого посещает ад (выше мы описывали особенности этого первого хода). Второй ход имеет две особенности, которые превращают его в вариант 756В: отсутствие предварительного испытания и религиозно-магический характер испытания основного. Увидев в аду кумову кровать, Рах-разбойник возвращается на землю и обкладывает вокруг своего дома богородскую траву, которая не подпускает сатану (A_1B_1). «Богородская трава», т. е. тимьян или чабрец, получила свое название потому, что исцелила саму Богородицу. Травы, освященные в главный богородичный праздник – Успение, обладали апотропеическими свойствами⁴⁸. Затем Рах-разбойник произносит молитву:

⁴⁷ Federowski M. Op. cit. T. 2. С. 252–253.

⁴⁸ Агапкина Т.А. Успение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.:

«Господи, не Христу бы так маяться, а мне, разбойнику». Эти слова почти дословно воспроизводят слова благоразумного разбойника, сказанные разбойнику нечестивому (Лк. 23: 41). О связи фольклорного разбойника с евангельским благочестивым разбойником мы подробно говорим ниже, а в данном месте аллюзия к Евангелию имеет значение как признак раскаяния героя в грехах. Таким образом, данная молитва сближается с традиционным наполнением основного испытания второго хода 756В – исповедью героя (A_2B_2). Завершается сказка Садовникова спасением Раха (L_3): Господь услышал голос Раха и душ, которые он погубил, и вознес их всех на небо.

Таблица 9

Функционально-семантическая схема второго хода
сказки «Рах разбойник»⁴⁹

– E	– L	ε	λ	E	L
Свое mov чужое Рах отправляется к сатане, чтобы посмотреть на кумову баню	– L₃ Спасение души			A₁B₁ Рах обкладывает вокруг своего дома богородскую траву, которая не подпускает сатану A₂B₂ Молитва «Господи, не Христу бы так маяться, а мне, разбойнику». Человеческое (Рах) dom нечеловеческое (черти)	L₃ Спасение Раха

Международные отношения, 2012. С. 380; У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. О.В. Белова., Г.И. Кабакова. М.: ИСЛ РАН; Форум; Неолит, 2014. С. 224.

⁴⁹ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 295–297.

У Зеленина, как и у Садовникова, первый ход абсолютно стандартный, а второй вариативный. В нем отсутствует предварительное испытание, а основное не связано с епитимьей, хотя наделено аскетическими чертами. После того как Арвизон (так зовут разбойника) посещает ад и видит кумову кровать, он начинает каяться и терпит добровольные страдания (ему отпиливают руки и ноги) (A_2B_2), за что он и получает спасение (L_3).

Таблица 10

Функционально-семантическая схема второго хода
сказки [«Кумова кровать»]⁵⁰

– E	– L	ε	λ	E	L
Свое тов чужое Арвизон отправляет в ад посмотреть кумову кровать	– L_3 Спа- сение души			A_2B_2 Арвизон кается, терпит страдания (ему отпиливают руки и ноги)	L_3 Спа- сение души

У Драгоманова первый ход тоже остается традиционным, а второй приобретает оригинальные черты, которые делают его вариантом 756В. Таких черт две: отсутствие предварительного испытания и совершенно своеобразное основное испытание. Чтобы избавиться от власти черта, кум сатаны созывает всех чертей на пир и кончает с собой, ударившись о дуб, чтобы черти не схватили его душу (A_1B_1).

Таблица 11

Функционально-семантическая схема второго хода
сказки «Чертов сын и чертова кума кровать»⁵¹

– E	– L	ε	λ	E	L
Нечелове- ческое дом человечес- кое Крестный отец – кум черта	– L_3			A_1B_1 Крестный созы- вает всех чертей на пир и кончает с собой, уда- рившись о дуб, чтобы черти не схватили душу	L_3

⁵⁰ Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С. 280–282.

⁵¹ Драгоманов М. Указ. соч. С. 50–51.

У Афанасьева мы встречаемся с совершенно своеобразным первым ходом при сохранении традиционного второго. Недостачей здесь является отсутствие денег. Герой взбирается на гору, с которой поднимается дым: там стоит горшок с золотом (**свое mov чужое**). Некий голос сообщает герою, что воспользоваться сокровищами он сможет, только вступив в связь с матерью, сестрой и кумой ($\alpha_1\beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}$). Герой рассказывает матери о своей находке ($\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$), и она выступает его «помощником»: опоив сына, она вступает с ним в связь и привлекает также свою дочь и куму (A_2B_2). В результате герой получает право обладать золотом, но отказывается от него, желая избавиться от греха. Итак, первый ход афанасьевской сказки выполняет служебную роль для второго: в нем происходит прегрешение героя, которое затем искупается с помощью традиционной для 756В епитимьи.

Таблица 12

Функционально-семантическая схема второго хода
сказки «Грех и покаяние»⁵²

– E	– L	ε	λ	E	L
	– ten денег = – L₂	Свое mov чужое Герой взбирается на гору, с которой поднимается дым. Там стоит горшок с золотом $\alpha_1\beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}$ Не трогай золото, пока не согрешишь с матерью, сестрой и кумой $\alpha_1\beta_1^i = \text{inf} \rightarrow \text{plus}$ Мать героя узнает, что он нашел золото и какое условие необходимо выполнить, чтобы им обладать	λ_1 волшебный голос λ_1 мать	A₂B₂ Героя напоили, и он согрешил	ten денег = L₂ Герой получает право обладать золотом, но отказывается от него, желая избавиться от греха

⁵² Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 91–94.

Первый ход у Афанасьева изоморфен блоку недостачи ($-E - L$) в сказке Садовникова⁵³. Недостача у Садовникова включает в себя подвох и пособничество ($-\alpha_1\beta_1^m$). Черт предстает в облике кума бедного шабера. Пока настоящий кум в кабаке, черт выпивает в лесу вместе с героем и просит его согрешить с матерью, сестрой и кумой (**нечеловеческое dom человеческое**). За каждый инцест герой получает по бочке денег, а затем искупает свои грехи с помощью епитимьи.

Единственная сибирская запись 756В, опубликованная В.С. Кузнецовой, состоит не из двух, а из трех ходов. Первый ход содержит описание путешествия героя в ад за распиской и почти идентичен инвариантной сюжетной схеме. Одной из его особенностей является осведомительный диалог запроданного юноши с дочерью чародея ($\alpha_1\beta_1^i$): дочь чародея расспрашивает героя, почему он оказался в пещере. Тот говорит, что решил «мытарить», лишь бы не принадлежать черту. Другая особенность первого хода – доминирование над чертом с помощью расписки кровью, фиксирующей его обещание выполнить просьбу чародея (A_1B_1).

Второй ход задается недостачей сведений о кумовой кровати ($-\text{ten}$). Дочь чародея спрашивает у вернувшихся из ада героев, что такое кумова кровать. С целью узнать о ней герои возвращаются в ад (**свое mon чужое**) и заставляют черта дать расписку с обещанием выполнить просьбу чародея (A_1B_1). Черт показывает кумову кровать – раскаленную борону, по которой ползает младенец – душа чародея (**ten**).

Третий ход содержит описание очистительного подвига великого грешника, которым в данном контексте оказывается чародей. В целом это соответствует традиционному второму ходу 756В. Однако сюжетообразующий элемент сказки о кумовой кровати – епитимья великого грешника – оказывается в Сибири существенно иной. Начинается третий ход с утверждения необходимости спасения героя-чародея ($-\text{L}_3$), который во втором ходе воочию увидел свое загробное наказание. Волшебный помощник, которым оказывается дочь чародея, обретается с помощью довольно редкой пары функций – вызов / согласие ($\alpha_2\beta_2$). Дочь чародея адресует ему вопрос: согласен ли он спасти свою душу? Чародея привязывают к березе на 40 дней: из него выползают мыши, крысы и прочие гады (A_1B_1). Затем некий старичок причащает чародея (A_1B_1). В результате его душа оказывается спасена (L_3).

⁵³ Садовников Д.Н. Указ. соч. С. 297.

Таблица 13

Функционально-семантическая схема
сибирской сказки <Кумова кровать>
[Кузнецова 2003, с. 83–86]

– E	– L	ε	λ	E	L
X₁					
Свое тов чужое Возвращаясь домой, отец героя оказывается у озера, откуда выходит черт W = Нечеловеческое dom человеческое Герой запро- дан черту	– L ₃ Герой должен принадлежать черту – L ₂ = – ten распис- ка	Свое тов чужое Герой приходит в пещеру α₁β₁ⁱ Дочь чародея распра- шивает героя, почему он оказался в пеще- ре. Тот говорит, что решил «мыта- рить», лишь бы не прина- длежать черту	λ ₁ дочь чаро- дея λ ₁ чаро- дей	Свое тов чужое Юноша и чародей оказываются в аду A₁B₁ Черт рас- писывается кровью, что выполнит просьбу чародея A₁B₁ Черта с распиской кладут на ку- мову кровать	L ₃ Герой спасен L₂ = ten распис- ка
X₂					
	– ten све- дений о ку- мовой кровати Дочь чародея спра- шивает, что такое кумова кровать			Свое тов чужое Юноша и чародей оказываются в аду A₁B₁ Черт рас- писывается кровью, что выполнит просьбу чародея	ten све- дения о ку- мовой кровати (раска- ленная боро- на, по которой ползает младе- нец)

Окончание табл. 13

– E	– L	ε	λ	E	L
X₃					
	– L ₃ Спа- сение души	α₂β₂ Согла- сен ли чародей спасти душу?	λ₁ дочь чаро- дея	A₁B₁ Чародея привязы- вают к березе на 40 дней: из него выпол- зают мыши, крысы и прочие гады. A₁B₁ Некий старичок причащает чародея	L₃ Чародей спасен

Наконец, в восточнославянском ареале выделяется один текст, который содержит только первый ход 756В – историю запродажного черту юноши. Сюжет сказки Яворского в целом довольно стереотипен и почти полностью соответствует инварианту первого хода 756В. Отклонения от стандартной схемы сюжета только два. Первое состоит в том, что в блоке недостачи запродаже юноши ($-\alpha_1\beta_1^m$) предшествует выведывание / выдача ($-\alpha_1\beta_1^i$): черт расспрашивает отца героя, бедняка, куда он идет, и тот отвечает – искать смерти. Вторая особенность сказки Яворского – функционально-семантическое наполнение блока предварительного испытания. Юноша-семинарист рассказал ксендзу о том, что запродажен черту ($\alpha_1\beta_1^i$), и ксендз становится его помощником, дающим кропило и богослужебные книги.

Таблица 14

Функционально-семантическая схема
сказки «Запродажный черту»⁵⁴

– E	– L	ε	λ	E	L
– ten У бедняка нет денег – (α₁β₁ⁱ) Кривой пан спрашивает у бедняка, куда он идет, а он говорит: искать смерти.	– L ₂ = – ten распис- ка – L ₃	α₁β₁ⁱ Юноша- семи- нарист рассказал ксендзу о том, что запродаж черту.	λ₁ – ксендз дает герою кропило и бо- гослу- жебные книги	A₁B₁ Герой кро- пит ад, и кривой черт от- дает ему расписку	L₂ = ten распис- ка L₃

⁵⁴ Яворский Ю.А. Указ. соч. С. 242–243.

Окончание табл. 14

– E	– L	ε	λ	E	L
– ($\alpha_1\beta_1^m$) Запиши мне того, чего в тво- ем доме нет W = Нечеловечес- кое (черт) дом человеческое Ребенок запро- дан черту					

*«Разбойник Мадей»,
европейско-средневековая
и древнерусская литературная традиция*

Андреев предложил следующую гипотезу происхождения и распространения сюжета 756В⁵⁵. Сказка о разбойнике Мадее возникает в Средние века во Франции или у кельтских народов, населявших Бретань. Андреев назвал эту редакцию «западной». Для нее характерны три особенности: 1) запродажа героя происходит преднамеренно (любовная связь с нечистой силой) или непреднамеренно («отдай то, чего дома не знаешь»), 2) покаянный подвиг героя состоит в том, что он доводит себя до смерти, 3) наличие четвертого эпизода – зависть самоуверенного праведника по отношению к прощенному великому грешнику⁵⁶.

«Западная» редакция сказки о разбойнике Мадее вытесняется «центрально-европейской», которая распространена в Польше и в Западной Украине. Для нее свойственны следующие черты:

⁵⁵ Andrejev N.P. Op. cit. S. 216–218.

⁵⁶ Эта четвертая часть сюжета позволила Дитцу-Рюдигеру Мозеру выдвинуть тезис о том, что 756В является переосмыслением евангельской притчи о мытаре и фарисее, которая легла в основу многих христианско-дидактических произведений, распространенных в эпоху Контрреформации [Moser 1981, S. 480–483]. Восточнославянские сюжеты 756В совершенно точно имеют мало общего с притчей о мытаре и фарисее, да и западноевропейские записи сближаются с ним лишь тогда, когда в них есть эпизод с высокомерным отшельником, а это, напомним, все лишь одна из пяти записей. Вместе с тем в наблюдениях Мозера для нас примечательно, что он тоже относит возникновение 756В к XV–XVI вв.

1) запродажа героя черту происходит непреднамеренно («отдай то, чего дома не знаешь»), 2) запродаанный герой становится священником, 3) он самостоятельно, без помощи Мадея возвращает себе расписку и 4) на обратном пути накладывает на разбойника епитимью⁵⁷.

На восточной границе ареала распространения 756В формируется «русская» редакция, для которой, по Андрееву, характерна 1) преднамеренная запродажа героя первого хода (в результате проклятия либо любовной связи матери с чертом), 2) совместное путешествие Мадея с запродаанным героем в ад, 3) самостоятельное знакомство разбойника с тем, какое наказание его ждет в аду, и 4) мучительная смерть⁵⁸.

Ареальное распространение сказок о разбойнике Мадее не оставляет сомнений в том, что этот сюжет, действительно, возникает в Западной Европе и затем распространяется по Восточной Европе. Вместе с тем скорее всего этот процесс не был одномерным. Восточнославянские сюжеты 756В, заимствованные из Западной Европы через польское влияние, содержат значительное количество черт, которые находят объяснение в древнерусской литературе и иконописи. Апокрифическое «Слово о Крестном Древе» и иконография благоразумного разбойника, сформировавшиеся в эпоху второго южнославянского влияния XV–XVI вв., определяют существенные особенности основного структурного элемента сказки о кумовой кровати – покаянного подвига героя.

Рассмотрим генезис основных образов и мотивов сказки о разбойнике Мадее.

Первой литературной фиксацией образа кумовой кровати является история «О Готтшальке, ростовщике, который увидел огненное седалище, уготованное для него в аду» из «Бесед о чудесах» (2,7) (1219–1223) Цезария Гейстербахского⁵⁹. Герой, который является одновременно крестьянином, мельником⁶⁰ и ростовщиком, похваляется перед пилигримами, что, сидя дома и не подвергая свою жизнь опасности, он получил благодаря своим деньгам прощение всех грехов. За это святотатство сам дьявол переносит его на вороном коне в ад, где Готтшальк лицезреет огненное седалище, предназначенное для наказания за его греховное ремесло:

⁵⁷ *Andrejev N.P.* Op. cit. S. 201–203.

⁵⁸ *Ibid.* S. 176–182.

⁵⁹ *Hauschild C.* Op. cit. S. 339.

⁶⁰ Стоит отметить, что мельником, как у Цезария Гейстербахского, является герой сказки у Добровольского. Это уникальный случай в рамках восточнославянской традиции.

как огонь пожирает солому, так и его существо поглощено ростовщицеством⁶¹.

Еще одним средневековым произведением, повлиявшим на возникновение 756А и 756В, являются «Проповеди для народа» (1230–1240) Жака де Витри⁶². 72-я проповедь содержит историю отшельника, к которому обратился разбойник, совершивший множество убийств. Отшельник дает ему епитимью – читать молитву «Отче наш» и творить поклоны, как только тот увидит придорожный крест. Разбойник убегает от родственников своих жертв, но, увидев крест, останавливается, читает молитвы и предпочитает умереть, чем бежать, не исполнив епитимьи. Его душу уносят ангелы, прославляя его как мученика, а отшельник приходит в смущение, считая, что разбойник удостоился незаслуженной награды, и после смерти попадает в ад⁶³. Отшельник Жака де Витри сохраняется в сказке о кумовой кровати в двух ипостасях – как человек праведной жизни, который дает епитимью великому грешнику (в восточнославянских сказках это запродавший черту герой, который становится священником, ксендзом или епископом), и как завистливый анахорет, который по-фарисейски считает себя достойнее Божественной милости, чем раскаявшийся разбойник (подобный герой характерен для «западной» редакции 756В).

В большей степени восточнославянские сказки 756В обязаны средневековому христианско-апокрифическому «Слову о Крестном Древе». Оно включает в себе истории о происхождении трех деревьев, которые стали крестами на Голгофе и на которых были распяты Иисус Христос, благоразумный и безумный разбойники. Она приписывалась в славянской литературе Григорию Богослову, отцу церкви IV в. Апокриф о Крестном Древе распространяется на Руси в XV–XVI вв. и становится одним из самых популярных и влиятельных неканонических религиозных произведений.

«Слово...» имеет компилятивный характер и состоит из восьми отдельных историй. В сказке о разбойнике Мадее отражаются некоторые из них. Райское дерево было трехчастным. Одна часть Божья, вторая – Адама, третья – Евы. «Сиф, сын Адама, приносит заболевшему отцу три прута (или один) от райского дерева, из-за которого Адам был изгнан из рая. Адам делает венок, в котором его хоронят. Из венка пред воротами рая вырастает дерево»⁶⁴.

⁶¹ Heisterbach C. The Dialogue on Miracles. N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1929. P. 76–79.

⁶² Hauschild C. Op. cit. S. 339.

⁶³ Vitry J., de. Exempla. L.: David Nutt, 1890. P. 32–33, 166–167.

⁶⁴ Казан М.Д. Апокрифы о крестном древе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л.: Наука, 1988. С. 61.

По приказу Соломона, который строит храм, демоны приносят это дерево в Иерусалим. Из него будет сделан Крест Господень. Адамова часть райского дерева попадает в реку Тигр или Нил. «Сиф зажег его в память отца. Это был вечный огонь. Авраам послал к огню Лота, который в искупление своего греха посадил три головни и вырастил из них дерево. Люди, живущие рядом, поклонялись этому дереву как чудотворному. На кресте, сделанном из него, был распят праведный разбойник»⁶⁵. Когда демоны приносят дерево, выросшее у врат рая из венка, сделанного из дерева жизни, «незаметно в его корнях они выносят череп Адама, который остается лежать в поле. <...> Слуга Соломона, сопровождавший его на охоте, во время бури спрятался в пещере, оказавшейся не из камня, а из кости. Соломон понял, что это череп Адама, и приказал перенести его в Иерусалим. Там он поклонился ему, как первому созданию Бога, а затем приказал закидать его камнями, как первого ослушника. Так образовалась гора Голгофа (Литостратон), место, на котором распяли Христа»⁶⁶.

«Слово...» происходит из «еврейских и греческих сочинений, оригиналы которых подчас не сохранились. О путешествии Сифа к вратам рая повествуется во второй части “Евангелия Никодима” <...> О дереве, выращенном Лотом из головней, сообщается в греческой Хронике Михаила Глики (XII в.). Предание о главе Адама было известно в Иерусалиме, где его в XII в. слышал Даниил игумен и внес в свое “Хождение”»⁶⁷.

А.Н. Веселовский первый указал, что символизм апокрифической легенды о наказании Лота, которая является составной частью «Слова...», сближается «с небольшой группой преимущественно славянских рассказов, развивающих известную тему о расцветании головни как признаке, что покающийся искус грешника (разбойника, кровосмесителя) угоден Господу»⁶⁸. Более того, Веселовский считал, что между легендой о Крестном Древе и сказкой существует генетическая связь. Эту связь он усматривал при сравнении мотивов бретонских легенд со славянскими и литовскими. В бретонских легендах разбойник начинает каяться после того, как узнает от вернувшегося из ада юноши по имени Мадей о наказании, которое ему там уготовано. Он выращивает дерево из

⁶⁵ *Каган М.Д.* Указ. соч. С. 62.

⁶⁶ Там же. С. 61.

⁶⁷ Там же. С. 62.

⁶⁸ *Веселовский А.Н.* Западные легенды о древе креста и Слово Григория о трех крестных деревьях // *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 6–10. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1883. С. 378–379.

головни, но затем велит сделать из этого дерева себе крест и терпит на нем то же мучение, что и Христос.

Сходные с Веселовским наблюдения, касающиеся, однако, болгарских сюжетов, делает Флорентина Бадаланова-Геллер. Героем болгарских текстов, стоящих как бы на границе между апокрифической религиозной легендой и сказкой о разбойнике Мадее, является Лот. Чтобы искупить свой грех кровосмешения, в одном случае, по приказу самого Господа, он должен срезать три ветки с дерева на могиле Адама, обжечь их, посадить и поливать три года, пока они не прорастут,нося воду во рту [Бадаланова-Геллер 2017, с. 390]; в другом случае, по требованию монастырского священника, Лот должен срубить три дерева, сжечь их, а три головни посадить и поливать [Бадаланова-Геллер 2017, с. 459]. В обоих случаях дьявол активно мешает Лоту, но тому все-таки удастся вырастить деревья. Контаминацию болгарских сюжетов с легендой о Крестном Древе отмечает Т.А. Агапкина, указывая на то, что сюжет легенд близок к сказочному типу 756В, но актантом в них выступает ветхозаветный Лот [Агапкина 2019, с. 366–367].

Одно из действующих лиц легенды о Крестном Древе – ветхозаветный патриарх Лот, племянник Авраама. Он и сказочный разбойник Мадей предстают как великие грешники. Лот совершает непреднамеренный инцест со своими дочерьми: чтобы оставить потомство, они опаивают отца и беременеют от него. Сказочный разбойник сближается с Лотом с помощью инцестуального мотива: в сказках Афанасьева и Садовникова герой вступает в связь с матерью, сестрой и кумой⁶⁹. «Лот-кровосмеситель, на древе которого распят добрый разбойник, во всяком случае неотделим от разбойника-кровосмесителя, подобно Лоту, взращающего (sic!) чудесное дерево из головни»⁷⁰. Примечательно, что этот инцестуальный мотив, роднящий апокрифическую историю покаяния Лота со сказочной историей Мадея, появляется только в русских сказках. На наш взгляд, это один из признаков того, что восточнославянские сказки 756В являются таким западноевропейским заимствованием, которое испытывало византийское влияние.

И Лот, и разбойник Мадей нуждаются в отпущении грехов и для этого совершают очистительные действия. О епитимье разбойника Мадея мы уже говорили. Епитимьей Лота в легенде становится добывание головешек от священного горящего дерева (которое, напомним, являлось Адамовой частью дерева познания, было вынесено на берег Тигра или Нила и было зажжено Сифом

⁶⁹ Инцест взаимосвязан с мучением на раскаленной постели в индийской и финской мифологии (*Karlovicz J.* Op. cit. S. 125.).

⁷⁰ *Веселовский А.Н.* Указ. соч. С. 382.

в память об отце) и выращивание из них нового дерева. Дерево Лота срубает Соломон при строительстве Иерусалимского храма, чтобы соорудить крышу, но, поскольку оно не подходит, его оставляют стоять внутри храма. Затем из него изготавливают крест для благоразумного разбойника.

Действующие лица апокрифов о Крестном Древе определяют актантную структуру сказки о кумовой кровати. Так, Авраам легенды становится в сказке священником (или ксендзом), который задает невыполнимую епитимью великому грешнику. А апокрифический Лот определяет главные черты сказочного героя: его греховность, выполнение покаянного подвига, связь с водной стихией (это актуально, когда герой предстает не как разбойник, а как мельник). Лот – раскаявшийся грешник, вырастивший чудесное дерево, на котором распинают на Голгофе благоразумного разбойника.

В апокрифах о Крестном Древе, на наш взгляд, можно найти также объяснение посещению разбойником Мадеем ада, где он лицезреет горящее ложе. Во всех вариантах сказаний Лот добывает три головни, необходимые для выполнения покаянного подвига, от горящего дерева. Мадеево ложе тоже огненное. И немаловажно также то, что в финале сказки адское Мадеево ложе замещается райским, и тоже огненным: им становится не что иное, как горящее дерево, с которым срастается раскаявшийся разбойник, либо костер. Кроме того, горящее дерево в сказаниях расположено у реки Нил. Египет в христианской традиции является аналогом ада. В «Хронике» Михаила Глики Авраам «ἡσπάσατο αὐτὸν ὡς ἐκ νεκρῶν αὐτὸν δεξιόμενος» («обнял его <Лота. – Л. К.>, словно бы обрел его из мертвых»)⁷¹. Таким образом, в поисках разрешения от греха Лот словно посещает ад. Точно такое же по смыслу действие совершает и разбойник Мадей.

Итак, возникает такая историческая цепочка: Лот – благоразумный разбойник – разбойник Мадей. В одном из текстов, хранящихся в электронном архиве Литературного музея Эстонии, мы встречаем прямое отождествление сказочного разбойника с евангельским благоразумным разбойником: герой сказки приходит к Голгофе, его распинают вместе с Христом, и он произносит молитву праведного разбойника: «Помяни мя, Господи, во Царствии Твоем», после чего оказывается в раю (ЭЛМ). Чаще всего, однако, взаимосвязь благоразумного разбойника и разбойника Мадея проявляется в том, что последний умирает, лежа крыжом, т. е. в крестообразной позе. Этот эмблематический сказочный образ явственно отсылает к висящему на кресте разбойнику.

⁷¹ Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesareae, 1893. С. 219.

К легенде о Крестном Древе восходит мотив сгорания. Он становится константой финальной части 756В: герой либо сжигает себя сам, либо его сжигает священник, либо он рассыпается прахом. Лот легенды приносит три головни от дерева, которое Сиф зажигает в Египте в память Адама и которое выросло на месте смерти Адама (БЛДР, 1999, т. 3, с. 285)⁷².

Способ сгорания сказочного героя-разбойника определяется апокрифическим генезисом головней, из которых он должен вырастить дерево. Эти головни метонимически связаны с Адамовой головой, поскольку они являются отростками того дерева, которое возжигает Сиф в Египте, а последнее, в свою очередь, происходит от древа, выросшего из венка на голове Адама. В «Слове о Крестном Древе» подробно рассказывается о том, что Голгофский холм представляет собой Адамову голову, которая была вынесена от ворот рая вместе с деревом, послужившим материалом для голгофского Креста, а затем была засыпана израильянами камнями (БЛДР, 1999, т. 3, с. 289, 291). Разбойник Мадей эмблематически отождествляется с Адамовой головой. Постаревший, он лежит у корней выращенного в результате выполнения епитимьи дерева, срастается с деревом, покрывается мхом, на нем выют гнезда птицы. Само выращенное дерево, с благоухающими плодами, предстает как символический аналог Креста Господня: оно вырастает из булавы, воткнутой в землю на горе, и тем самым оказывается подобно посоху Моисея, которым ветхозаветный пророк высек воду из скалы (Исход 17: 5–7) и который стал, таким образом, прообразом Креста Господня как источника воды жизни. После покаяния Мадей сгорает, по всей видимости, вместе с выращенным деревом, что опять же отсылает нас к образу горящего дерева на реке Нил, связанного с Адамом.

Мотиву срастания героя-грешника с деревом можно дать, однако, не христианское, а языческое объяснение. Афанасьев рассматривал деревья как обиталище душ усопших⁷³. Пребывание человеческой души в дереве в индоевропейской традиции понималось как посещение чистилища: «Литовцы верили, что Бог не посылает грешного человека сразу в ад, но предлагает сначала искупить грехи на земле и поэтому помещает его душу в дерево» [Бераснявичус 2020, с. 41]. Таким образом, мотив вживления,

⁷² Эта часть легенды легла в основу сказочного типа ATU 772 “Wood for the Holy Cross”.

⁷³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М.: Индрик, 1994. С. 508.

почти отождествления героя-разбойника с деревом, фиксируемый в белорусских вариантах, может быть объясним как прохождение души через чистилище перед отправлением в рай.

Образ апокрифического Лота объясняет также связь героя сказки с водой, которая обнаруживается у Добровольского: ветхозаветный патриарх оплакивает свои грехи, сидя у слияния двух рек – Иора и Дана, а семена для своего дерева (горящие головни) добывает на реке Нил. Этот мотив оплакивания грехов содержится, правда, не в «Слове о Крестном Древе», а в так называемом сказании Севериана Гавальского, одном из вариантов апокрифа о Крестном Древе⁷⁴.

Апокрифический Лот получает в «Слове о Крестном Древе» от праведного Авраама невыполнимое покаянное задание – принести головни от дерева, которое горит у Нила, и вырастить их,нося воду во рту (БЛДР, 1999, т. 3, с. 285). В этой «епитимье», данной Авраамом Лоту, следует искать генезис сказочной пакуты, которая является базовым элементом сказок о кумовой кровати⁷⁵.

Образ расцветающей (обгоревшей) трости имеет как антично-языческие, так и библейско-христианские истоки [Varvounis 2006, S. 324]. Так, у Павсания мы находим описание расположенной у статуи Гермеса в Трезене дикой маслины, выросшей из дубины Геракла, которую тот прислонил к статуе (Paus. 2, 31, 13). В Ветхом Завете расцветший жезл Аарона (Числа 17: 1–6) становится знаком священнического избранничества и признаком искупления греха Корея, Дафана и Авирона, которые дерзнули самостоятельно, без Моисея и Аарона, совершать каждение перед скинией (Числа 16: 1–35). Причем этот расцветший жезл помещается перед ковчегом внутри скинии (Числа 17: 7–10). Таким образом, жезл Аарона становится ветхозаветным прообразом Креста Господня как нового Древа жизни. Этот библейский символизм соответствует как символизму «Слова...», так и символизму сказки.

В книге пророка Иезекииля образ зацветающего сухого дерева становится признаком могущества Божьего (Иез. 17: 24).

В агиографической литературе («Житие преподобного Иоанна Колова») содержится ближайшая аналогия сказочной епитимьи: чтобы испытать твердость веры только что пришедшего монаха, египетский авва Пимен дает Иоанну Колову послушание

⁷⁴ Пытин А.Н. Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. СПб.: Тип. П.А. Кулиша, 1862. С. 83.

⁷⁵ Ян Карлович возводит сказочную епитимью к древнеиндийским аскетическим практикам, зафиксированным в «Рамаяне» (Karlóvisz J. Op. cit. S. 126–128).

поливать сухое дерево; через три года оно расцветает и приносит плоды⁷⁶.

В качестве дерева, которое должен, поливая, вырастить герой-разбойник, как правило, фигурирует яблоня (яблонева булава). В восточнославянской народной мифологии яблоня отождествляется с древом познания⁷⁷. Веселовский отмечает, что для легенд о древе Лота характерно представление о том, что на нем был распят не благоразумный разбойник, а сам Христос⁷⁸. Это значит, что в рамках легенды древо познания и древо Лота (благоразумного разбойника) сближаются. Этому сближению способствует представление, что древо познания состояло из трех частей – Божией, Адамовой и Евиной.

В сказочной традиции яблоня и яблоки связаны с жизнью, смертью и воскресением. «В народно-библейской традиции вкушение яблока с древа познания вызывает смерть. Согласно ирландскому преданию, яблоком был убит Каин. В немецкой сказке мертвец является в виде огненного яблока до тех пор, пока его не предадут погребению, которого он желает»⁷⁹. «Яблоки исцеляют от болезней (см.: ATU 551 Water of Life, 610 The Healing Fruits), воскрешают мертвых (см.: ATU 590 The Faithless Mother, 673 The White Serpent's Flesh)»⁸⁰. В сказке о кумовой кровати яблоки представляют собой души убитых разбойником Мадеем, причем во время финальной исповеди героя эти яблоки падают в знак отпущения грехов, иногда превращаясь в птиц и взлетая в небо. Стало быть, яблоки объединяют в себе мотивы смерти и воскресения. Стоит также обратить внимание на то, что разбойник Мадей срастается с яблоней и сгорает вместе с ней, и это становится знаком его очищения и преображения, временной смерти и воскресения.

В сказке Добровольского содержится одна примечательная особенность, о которой мы уже говорили: протагонистом второго хода является не разбойник, а мельник. Эта деталь нуждается в особой интерпретации.

Мельник у Добровольского предстает алломорфом разбойника Мадея. Взаимосвязь мельника и разбойника в рамках 756В раскрывается в свете этнолингвистических исследований.

⁷⁶ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Т. 3. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. С. 182.

⁷⁷ У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. С. 456.

⁷⁸ Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 378.

⁷⁹ Eckehart Spengler W. Apfel, Apfelbaum // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1979. S. 622–623.

⁸⁰ Ibid. S. 622.

В традиционной славянской культуре мельники относятся к числу «знающих» людей, которые входят в контакт с нечистой силой (с водяным, чертом), обитают на границе освоенного людьми жилого пространства (за пределами села, у воды) и наделены сверхъестественными, в том числе колдовскими, способностями⁸¹. Т.В. Цивьян показывает, что у «знающих» людей всегда есть покровитель-двойник: пастух /леший, мельник /водяной, кузнец /черт и т. д. [Цивьян 2000, с. 183]. В силу этого в народной христианской культуре мельник считался великим грешником: «...на иконе XVIII в. из киевского Златоверхого Михайловского монастыря мельник помещен в ад наряду с кравцом, сапожником, ведьмой, прелюбодеями-кумовьями, где грешники танцуют под музыку скрипача»⁸².

Вместе с тем мельник обладал властью над нечистой силой с помощью травы под красноречивым названием «адамова глава», которая считалась магической. Взаимосвязь мельника с «адамовой главой» позволяет перекинуть мостик к легенде о Крестном Древе. Дерево, которое выращивает апокрифический Лот, происходит из семян, проросших из подлинной головы Адама. Затем оно было использовано для изготовления креста для покаявшегося разбойника. Этот крест был установлен на Голгофе – месте погребения головы Адама и распятия Христа. Трава «адамова глава» являлась апотропеем, оберегающим мельницы, в силу подобия мельницы и Голгофы. Крылья мельницы были аналогом голгофского креста, на котором был распят праведный разбойник, а мельница была подобием «главы Адама», голгофского холма.

Еще одна семантическая особенность сказки Добровольского, связанная с легендой о Крестном Древе, – образ гробницы как волшебного помощника.

В сказке Добровольского выстраивается такая последовательность волшебных помощников, к которым обращается испугавшийся посмертного воздаяния мельник: юноша-священник – пустынник – гробница. Эта градация имеет сакрально-христианскую окраску. Первый помощник – молодой священник, второй – старый праведник-анахорет. Что же гробница? Почему триада волшебных помощников замыкается ею? Сакральный статус гробницы может быть понят также в свете средневекового апокрифа о Крестном Древе.

⁸¹ Петрухин В.Я. Мельник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 221.

⁸² Там же.

Сказочная гробница связана с Адамовой головой, которая, согласно апокрифу, представляла из себя костяную пещеру, была найдена Соломоном и перенесена в Иерусалим. Соломон вместе с жителями Иерусалима поклонился голове Адама как первому творению Божию и забросал ее камнями как первого отступника Божия. Так и возникла Голгофа, на которой были воздвигнуты три креста, в том числе праведного разбойника, послужившего прототипом для кающегося мельника, стремящегося избежать адской кумовой кровати.

Сказочная гробница велит мельнику собирать хворост, на котором он впоследствии сгорает. Этот мотив горения рассмотрен нами выше.

*«Разбойник Мадей»
и иконописная традиция⁸³*

Сказочный разбойник Мадей (Рах) связан с иконописным типом евангельско-апокрифического благоразумного разбойника. Признаком пристального внимания к этому персонажу в русской церковной культуре является возникновение его единоличных иконных изображений. Подобные иконы получают широкое распространение на Руси с XVI в. и пользуются популярностью вплоть до XIX в. Значение иконописного типа благоразумного разбойника подтверждается его присутствием в иконостасе Благовещенского собора Московского Кремля. Примечательно, что в католической традиции отдельные алтарные изображения благоразумного разбойника появляются позднее, в XVII–XVIII вв.⁸⁴

Икона благоразумного разбойника располагалась на северных вратах иконостаса, изображения на которых «имели назидательный характер, содержали сюжеты покаяния и обретения грешником Царства Божиего» [Шалина 2000, с. 573]: пророк Даниил в львином рву, три отрока в печи огненной, история грехопадения праотцев, их изгнания из рая и покаянный плач у врат рая, лоно Авраамово. «Идея утраченного и вновь обретенного Рая – одна из главных в убранстве боковых врат – наиболее полно отражалась в образе самого Благоразумного разбойника, чье полнофигурное изображение, благодаря ясности и емкости символического содер-

⁸³ В этой части нашего исследования мы опираемся на опыт сравнительного анализа фольклора и древнерусской иконописи, который принадлежит В.Я. Проппу [Пропп 2002, с. 92–114].

⁸⁴ *Lucchesi Palli E. Dismas // Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 6. Rom; Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1974. S. 68.*

жания, в XVI в. стало самым распространенным на древнерусских алтарных вратах» [Шалина 2016, с. 340].

Образ благоразумного разбойника связан с символикой северной части храма. Там расположен жертвенник, где во время литургии совершается проскомидия, символизирующая Голгофскую жертву Христа. Евангельский рассказ о благоразумном разбойнике, который молит Христа помянуть его в своем царствии и получает обещание: «Ныне же будешь со мной в раю», соотносится с поминовением живых и умерших, совершаемым во время проскомидии. Кроме того, северные двери расположены слева от престола, тем самым повторяя расположение креста благоразумного разбойника справа от Христа.

«Неотъемлемым для иконографии Благоразумного разбойника стал крест в его руках – божественное знамение для входа в Рай» [Шалина 2016, с. 341]⁸⁵. Иногда разбойник прижимает крест крестообразно сложенными дланями [Шалина 2016, с. 342]. Эта иконописная традиция, по всей видимости, определяет выразительные подробности сказочного разбойника, а именно – его крестообразную позу, в которой он лежит под деревом либо на очистительном костре.

Анализируя иконы «Воскресения Христа с сошествием в ад» XVI–XVIII вв., В.Г. Пуцко показывает, что их характерной чертой становится изображение благоразумного разбойника в райском саду с деревьями и птицами [Пуцко 1966, с. 411]. Этот иконографический мотив переносится на единоличные иконы, где благоразумный разбойник изображается в окружении райских цветов. Он присутствует в сказке в слегка модифицированном виде. Разбойник, раскаявшийся и исполнивший свою епитимью, оказывается как будто в раю: его осеняет яблоня, усыпанная золотыми яблоками, источающими неземное благоухание; вокруг него поют птицы и даже вьют гнезда на нем самом, обросшем мхом.

Через иконопись, по всей видимости, получают распространение традиционные сказочные имена разбойника: Рах (Рак) и Мадей.

В Евангелии и в святоотеческой литературе благоразумный разбойник лишен имени, но получает его в литературе апокрифической. В Евангелии от Никодима (V в.) он носит имя Дисмас (Δύσμας). «В течение всех Средних веков Дисмас считался образцом (Vorbildegestalt) кающегося и помилованного грешника»⁸⁶. Под влиянием Евангелия от Никодима в русских лицевых

⁸⁵ Lucchesi Palli E. Op. cit. S. 68.

⁸⁶ Wimmer E. Dismas // Enzyklopädie des Märchens. B. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. S. 697–698.

страстях XVII в. утверждается имя Дижмон⁸⁷. А.Н. Веселовский и Б.В. Деревенский приводят имя благоразумного разбойника, которое встречается в *Collectanea* Псевдо-Беды, – *Matha*, отсюда – Мадей⁸⁸.

Имя Дисмас в западноевропейской традиции «закрепилось благодаря употреблению в “Каталоге святых” (*Natalibus. CatSS.* III 228) Петра Наталиса (XIV в.), популярном в позднем средневековье»⁸⁹. Это имя употребляется в сказочном типе АТУ 750Е «*Flight to Egypt*», испытавшем влияние апокрифического «Арабского Евангелия детства»⁹⁰. Возможно, Мадей, наиболее распространенное имя сказочного разбойника в западной традиции, зафиксированное в АТУ, является не чем иным, как искаженной формой имени Дисмас, которое иногда читалось как Дим(ас)⁹¹.

Имя Рах имеет несколько объяснений. Возможно, оно является производным от имени благоразумного разбойника, зафиксированного в рукописи софийской библиотеки XVI в., – Араг [Покровский 2001, с. 456]. По другой версии, оно восходит к апокрифическому памятнику XVII в. «Беседа трех святителей»: «Распятая с Христом, что ся слышата, или что се сказаеа имене ею?» Иоанн рече: “Иже одесную Вѣрай, еже скажется сила, а еже ошуюю, Геста, иже скажется оземьствие”» [Шалина 2016, с. 343]. По третьей версии, имя Рах происходит от имени греческого мученика Варвара, который тоже был раскаявшимся разбойником: через промежуточную форму Варрах Варвар превратился в Раха [Покровский 2001, с. 456]. Примечательно, что на некоторых русских дверях, например, из церкви Толгской иконы Богородицы

⁸⁷ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. 2: Листы исторические, календари и буквари. М.: Тип. Императорской Академии наук, 1881. С. 870–871.

⁸⁸ Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 385; Иисус Христос в документах истории / сост. Б.Г. Деревенский. СПб.: Алетей, 2001. С. 132.

⁸⁹ Зайцев Д.В. Дисмас // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/178545.html> (дата обращения 15 мая 2023).

⁹⁰ Uther H.-J. *Deutscher Märchenkatalog*. Münster; N.Y.: Waxmann, 2015. S. 170.

⁹¹ Ян Карлович выдвигает относительно генезиса имени Мадея остроумное предположение, которое можно квалифицировать как эвгемерическое. По мнению польского этнографа, имя Мадей восходит к венгерскому воеводе Фелициану Амадею, совершившему разбойное нападение на венгерского короля Карла и его жену. Впоследствии семья Амадеев обосновалась в Польше и, по мнению Карловича, обрела такую общенародную известность, что послужила прообразом для сказочного разбойника (*Karłowicz J.* Op. cit. S. 105).

в Ростове рубежа XVI–XVII вв., разбойник действительно назван Варахом [Шалина 2016, с. 345].

Имя Рах может иметь диалектное происхождение. Рах (или раха) – это палка с развилкой на конце, рогуля [СРНГ, 2000, т. 35, с. 341]. «Можно предположить, что древнее написание “Рах” не было именем разбойника. Это было его прозвище: “подвешенный на рогатку”, “распятый”. На алтарных дверях Благоразумный Разбойник был представлен как поклонный образ, а не персонаж исторической композиции, и, видимо, поэтому иконописцы не были уверены, можно ли писать рядом с ним апокрифическое имя. Поэтому они прославляли разбойника как безымянного святого, надписывая его образы на основании Евангелия от Луки: “Благоразумный разбойник Рах”, т. е. “Распятый Благоразумный разбойник”»⁹².

Выводы

Восточнославянские сказки о разбойнике Мадее, как правило, состоят из двух ходов, каждый из которых включает в себя блок недостачи, предварительное и основное испытание. Одноходовые структуры, сохраняющие второй ход двухходовых, встречаются в восьми записях. Восточнославянский ареал сохраняет пропорцию соотношения между «длинной» (двухходовой) и «короткой» (одноходовой) структурой 756В, которая была установлена Андреевым: 54/246 и 8/31. Одноходовые структуры встречаются в 20–25 % записей.

Восточнославянские сказки о кумовой кровати резко отличаются от «западной» редакции и совмещают в себе черты «центрально-европейской» и «русской» редакции. В них отсутствует характерное для «западной» редакции дополнительное испытание второго хода, где отшельник предстает как ложный герой, который завидует прощению разбойника Мадее. Украинские сказки и часть белорусских укладываются в «центрально-европейскую» редакцию, русские же и другая часть белорусских, особенно пограничных с Россией, соответствуют «русской» редакции.

В ареальную модель Андреева можно внести несколько коррективов. Преднамеренность запродажи героя первого хода, которую Андреев считал принадлежностью только русских сказок, свойственна также небольшому числу белорусских и украинских.

⁹² Губарева О.В. Благоразумный разбойник // Образовательный портал «Слово». URL: <https://portal-slovo.ru/theology/48690.php> (дата обращения 15 мая 2023).

К числу исключительных черт русских сказок можно отнести поиск героем первого хода помощника на пути в ад. Совместное путешествие героя первого хода с Мадеем в ад, вопреки мнению Андреева, является принадлежностью не только русских, но и белорусских сказок. Исключительными особенностями украинских и белорусских сказок («центрально-европейская» редакция) являются: 1) особая форма доминирования героя первого хода, которая выражается в том, что он кропит ад святой водой, осыпает его пшеницей, строит часовню, костел либо устанавливает поклонный крест; 2) исповедь разбойника Мадея, в результате которой осыпающиеся яблоки превращаются в голубей и взлетают к небу.

Ареальное распространение сказок о разбойнике Мадее не оставляет сомнений в том, что этот сюжет, как это установил Андреев, возникает в Западной Европе и затем распространяется по Центральной, Северной и Восточной Европе. Вместе с тем скорее всего этот процесс не был одномерным. Восточнославянские сюжеты 756В, заимствованные из Западной Европы через польское влияние, содержат значительное количество черт, которые находят объяснение в древнерусской литературе и иконописи.

Образ Мадеева ложа отчасти восходит к огненному сидищу из «Бесед о чудесах» Цезария Гейстербахского, запроданный герой-священник первого хода – к образу отшельника из «Проповедей для народа» Жака де Витри. Однако больше всего сказка о разбойнике Мадее обязана апокрифам о Крестном Древе и иконографии благоразумного разбойника. «Слово о Крестном Древе» определяет актантную структуру сказки: Авраам – это человек праведной жизни, дающий невыполнимую епитимью, Лот – великий грешник (Мадей), который нуждается в очищении. Лот выращивает дерево, из которого изготавливается крест благоразумного разбойника, родственного герою сказки (смерть в крестообразной позе, покаяние). Мадей эмблематически соотносится с Адамовой головой: постаревший, он срастается с яблоней, обрастает мхом, лежа внизу дерева, символически тождественного Кресту Господню. Форма покаянного подвига раскаявшегося разбойника восходит к нескольким источникам: мотив расцветания сухой трости – к образу дубины Геракла и жезла Аарона, а мотив выращивания дерева из сухой трости – к Житию Иоанна Колова.

Иконографией евангельско-апокрифического благоразумного разбойника определяется крестообразная поза разбойника Мадея и окружающий его райский сад. Через древнерусскую иконопись получает распространение одно из двух собственных имен сказочного героя – Рах.

Благодарности

Автор выражает благодарность Елене Михайловне Боганевой за вдохновение и предоставленные архивные материалы, Татьяне Васильевне Володиной – за помощь в работе с источниками, Сергею Юрьевичу Неклюдову – за корректировку траектории исследования, Андрею Львовичу Топоркову – за ценные критические замечания.

Acknowledgments

The author expresses sincere gratitude to Elena Mikhailovna Boganeva for inspiration and provided archival materials, to Tatiana Vasilievna Volodina for help in working with sources, to Sergei Yurievich Neklyudov for correcting the trajectory of the study, and to Andrei Lvovich Toporkov for valuable critical comments.

Список сокращений

- БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1–20 / под ред. Д.С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1997–2020.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л.: Наука, 1966 – по наст. вр.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- ЭЛМ – Архив Эстонского литературного музея. URL: <https://www.kirmus.ee/> (дата обращения 10 янв. 2024).
- ATU – The types of international folktales. A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. 3 vols. Helsinki, 2004.

Литература

- Агапкина 2019 – Агапкина Т.А. Деревья в славянской фольклорной традиции: Очерки. М.: Индрик, 2019. 656 с.
- Бадаланова-Геллер 2017 – Бадаланова-Геллер Ф. Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2017. 854 с.
- Добровольская 2019 – Добровольская В.Е. Сюжет ATU 510B «Peau d’asne»: СУС 510B «Свиной чехол» в русской сказочной традиции // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 1. С. 20–30.
- Добровольская 2022 – Добровольская В.Е. Сюжет «Дух в голубом свете» в русской сказочной традиции: между фольклорной сказкой и автор-

- ским творчеством // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 113–136.
- Каяниди 2020 – *Каяниди Л.Г.* Структурно-семантическая типология метаморфозно-орнитологического сюжета восточнославянской сказки (СУС 425М) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 56–93.
- Кузнецова 2003 – *Кузнецова В.С.* Легендарные сказки из фольклорной коллекции Государственного архива Новосибирской области: сюжеты «Кумова кровать» и «Образ-порука» // Сибирский филологический журнал. 2003. № 3. С. 82–89.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2023 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2023. 237 с.
- Неклюдов 2023а – *Неклюдов С.Ю.* Золотое блюдо и рыбий смех: опыт семантического анализа мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 12–48.
- Неклюдов 2023б – *Неклюдов С.Ю.* Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус АаTh 485А // Шаги/Steps. 2023. Т. 9. № 3. С. 30–86.
- Покровский 2001 – *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 562 с.
- Пропп 2002 – *Пропп В.Я.* Змееборство Георгия в свете фольклора // Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История. М.: Лабиринт, 2002. С. 92–114.
- Пуцко 1966 – *Пуцко В.Г.* Благоразумный разбойник в апокрифической литературе и древнерусском изобразительном искусстве // Труды Отдела древнерусской литературы. М.: Наука, 1966. Т. 22. С. 407–418.
- Цивьян 2000 – *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2000. С. 177–192.
- Шалина 2000 – *Шалина И.А.* Боковые врата иконостаса: иконография и символика // Иконостас: происхождение, развитие, символика: Сб. статей / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 559–598.
- Шалина 2016 – *Шалина И.А.* Образ Благоразумного разбойника на боковых вратах псковских иконостасов // Искусство христианского мира / отв. ред. А.А. Воронова. Т. 13. М.: ПСТГУ, 2016. С. 339–358.
- Бераснявічус 2020 – *Бераснявічус Г.* Вырай: паняцце пра пасмяротнае жыццё ў старалітоўскім светапоглядзе. Смаленск: Інбелкульт, 2020. 191 с.
- Moser 1981 – *Moser D.-R.* Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1981. 688 S.

Varvounis 2006 – *Varvounis M.* Bemerkungen zur Byzantinischen Tradition des Wachstums des Feuerbrands oder des Trockenen Stocks (AaTh 756) // *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*. 2006. Vol. 76. S. 321–329.

References

- Agapkina, T.A. (2019), *Derev'ya v slavyanskoi fol'klornoi traditsii: Ocherki* [Trees in the Slavic folklore tradition. Essays], Indrik, Moscow, Russia.
- Badalanova Geller, F. (2017), *Kniga sushchaya v ustakh: fol'klornaya Bibliya bessarabskikh i tavricheskikh bolgar* [The book existing in the mouth: the folklore Bible of the Bessarabian and Taurian Bulgarians.], Universitet Dmitriya Pozharskogo, Moscow, Russia.
- Berasnyavichus, G. (2020), *Vyrai: panyatstse pra pasmyarotnae zhytstse ŷ staralitoŷskim svetapoglyadze* [Vyrai. The concept of posthumous life in the Old Lithuanian worldview], Inbelkul't, Smolensk, Russia.
- Dobrovol'skaya, V.E. (2019), "The plot of ATU 510B 'Peau d'asne'. SUS 510B 'Pig cover' in the Russian fairy tale tradition", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 20, no. 1, pp. 20–30.
- Dobrovol'skaya, V.E. (2022), "The plot of 'The Spirit in the Blue Light' in the Russian fairy tale tradition. Between a folk tale and an author's work", *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 20, no. 2, pp. 113–136.
- Kaianidi, L.G. (2020), "Structural and semantic typology of the metamorphic ornithological plot of the East Slavic tale (SUS 425M)", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 56–93.
- Kuznetsova, V.S. (2003), "Legendary tales from the folklore collection of the State Archives of Novosibirsk Region. The plots of 'Kum Bed' and 'Obraz-Guarantee'", *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, vol. 3, pp. 82–89.
- Meletinskii, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal, D.M. (2023), *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of a fairy tale], RGGU, Moscow, Russia.
- Moser, D.-R. (1981), *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, Germany.
- 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.
- Neklyudov, S.Yu. (2023), "Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis. Case AaTh 485A", *Shagi / Steps*, vol. 9, no. 3, pp. 30–86.
- Propp, V.Ya. (2002), "George's snake fighting in the light of folklore", in Propp, V.Ya., *Fol'klor. Literatura. Istoriya* [Folklore. Literature. History], Labirint, Moscow, Russia, pp. 92–114.

- Pokrovskii, N.V. (2001), *Evangelie v pamyatnikakh ikonografii, preimushchestvenno vizantiiskikh i russkikh* [The Gospel in the monuments of iconography, mainly Byzantine and Russian], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia.
- Putsko, V.G. (1966), "The Good Thief in apocryphal literature and Ancient Russian fine art", in *Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature*, vol. 22, Nauka, Moscow, USSR, pp. 407–418.
- Shalina, I.A. (2000), "The side gate of the iconostasis. Iconography and symbolism", in Lidov, A.M., comp., *Ikonnostas: proiskhozhdenie, razvitiye, simvolika: Chornik statei* [Iconostasis. Origin, development, symbolism. Collected articles], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia, pp. 559–598.
- Shalina, I.A. (2016), "The image of a Good Thief on the side gates of the Pskov iconostases", in Voronova, A.A., ed., *Iskusstvo khristianskogo mira* [The art of the Christian world], vol. 13, PSTGU, Moscow, Russia, pp. 339–358.
- Tsiv'yan, T.V. (2000), "About one class of characters in the lower mythology. 'Professionals'", in Tolstaya, S.M., ed., *Slavyanskii i balkanskii fol'klor: Narodnaya demonologiya* [Slavic and Balkan folklore. Folk demonology], Indrik, Moscow, Russia, pp. 177–192.
- Varvounis, M. (2006), "Bemerkungen zur Byzantinischen Tradition des Wachstums des Feuerbrands oder des Trockenen Stocks (AaTh 756)", *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, vol. 76, pp. 321–329.

Информация об авторе

Леонид Г. Каяниди, кандидат филологических наук, Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия; 214000, Россия, Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4; leonideas@bk.ru

ORCID ID: 0000-0002-4937-1908

Information about the author

Leonid G. Kaianidi, Cand. of Sci. (Philology), Smolensk State University, Smolensk, Russia; 4, Przhevalsky St., Smolensk, Russia, 214000; leonideas@bk.ru

ORCID ID: 0000-0002-4937-1908

Устная Цветаева: о трансмиссии авторских текстов

Елена Ф. Левочская

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, leta.ugay@gmail.com*

Сергей С. Левочский

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия;
Первый Московский государственный медицинский университет
им. И.М. Сеченова, Москва, Россия, levochskys@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности распространения стихов Марины Цветаевой и комментариев к ним в советское и постсоветское время. На материале интервью и читательских эссе авторы восстанавливают истории знакомства с текстами, изучают, как люди читают поэзию, какие социальные связи в этом задействуются и какие смыслы транслируются. Авторы приходят к выводу, что трансмиссия текстов часто происходила устно, несмотря на наличие письменных и печатных источников. Доступ к таким источникам был ограничен, а допуск к ним – обусловлен личным доверием и формированием групп «своих». Как следствие, знание о текстах передавалось вместе с читательской и человеческой увлеченностью ими, ощущением культурной сопричастности и включенности в сеть «своих». Когда знания о поэте начинают распространяться, а стихи входят в школьную программу, ситуация меняется – Цветаева становится одним из писателей-классиков и может не вызывать личного отношения. Однако иногда любовь к стихам и образу поэта приходит к школьникам не через уроки литературы, а через маму, бабушку или других значимых взрослых, и служит связью между поколениями. Устная трансмиссия письменных текстов обуславливает особое читательское почтение к ним.

Ключевые слова: антропология поэзии, Марина Цветаева, самиздат, Цветаевские костры, тактики чтения

Дата поступления статьи: 17 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 19 февраля 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Левочская Е.Ф., Левочский С.С. Устная Цветаева: о трансмиссии авторских текстов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 118–144. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-118-144

Oral Tsvetaeva. About the transmission of authors texts

Elena F. Levochskaya

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia,
leta.ugay@gmail.com*

Sergei S. Levochskii

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia; I.M. Sechenov First Moscow State Medical University,
Moscow, Russia, levochskyss@gmail.com*

Abstract. The paper examines specific features of the dissemination of Marina Tsvetaeva's poems and comments on them in Soviet and post-Soviet times. The readers stories of knowledge and reading of the poetry, the social contacts and the transmitted meanings are reconstructed on the base of interviews and reader's essays. Authors argue that, in spite of the written and published sources, the texts transmission was oral. The access to printed sources was limited and conditioned by personal trust and the formation of friendly groups. As a result, the knowledge about the texts was transmitted along with the reader's and human fascination with them, a sense of cultural belonging and inclusion in the network of ingroup. The situation has changed with the spread of knowledge about the poet and the inclusion of her poetry in the school curriculum. Tsvetaeva becomes one of the classic writers who may not evoke a personal connection. However, sometimes schoolchildren's love for poetry and the image of the poet comes not through school, but through their mother, grandmother or other significant adults, and it serves as a connection between generations. The oral transmission of written texts determines the reader's special respect for them.

Keywords: anthropology of poetry, Marina Tsvetaeva, samizdat, Tsvetaevsky bonfires, reading tactics

Received: January 17, 2024

Approved after reviewing: February 19, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Levochskaya, E.F. and Levochskii, S.S. (2025), "Oral Tsvetaeva. About the transmission of authors texts", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 118–144, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-118-144

Введение

Имя Марины Цветаевой окружено читательской любовью. Любовью разной – уединенной и разделяемой с другими, поверхностной и глубокой. Отчасти это связано с судьбой поэта и смыслами, которые транслируются в стихах и прозе. Отчасти – с тем, как распространялись эти тексты.

В статье мы бы хотели поговорить о трансмиссии стихов конкретного автора, а также авторского мифа, питаемого автобиографической прозой и воспоминаниями современников. Несмотря на то что все эти тексты – безусловно явление письменной (печатной) культуры, мы утверждаем, что распространялись они часто устно, и хотим показать, как это повлияло на образ Цветаевой в российской культурной традиции и восприятие ее наследия читателями.

В качестве материала использованы: 1) глубинные интервью, взятые по предварительной договоренности; 2) мини-интервью, спонтанно записанные на литературных мероприятиях; 3) подборка эссе, присланных на конкурс журнала «Новый мир»¹; 4) ответы на проведенное нами электронное анкетирование (22 вопроса в Google Forms о чтении Цветаевой, на которые ответили 42 респондента в возрасте от 19 до 72 лет).

Часть I

Из уст в уста: пути распространения текстов

Этап 1. Закрытое знание

Истории узнавания о Цветаевой в середине XX в. часто носят личный характер. Знакомство с текстом случайно, но вплетено

¹ Все эссе, поступившие на конкурс к 130-летию Марины Цветаевой // Новый мир. URL: https://nm1925.ru/articles/publications/obyavlyaem-konkurs-esse-k-130-letiyu-mariny-tsvetaevoy/?sphrase_id=6073 (дата обращения 22 дек. 2024). Далее мы приводим цитаты из этих эссе, в скобках указан порядковый номер эссе в подборке.

в семейную историю или биографию. В одном из эссе, присланных на конкурс «Нового мира», автор приводит свидетельство своей бабушки об устном бытовании нарратива о Цветаевой, восходящего к ее дневнику:

Все женщины во время войны рассказывали ее дневник друг другу. Также как я тебе сейчас. Из уст в уста. Везде, на Севере, в Москве, в Ленинграде, Сибири, в нашем поселке голодные, уставшие женщины нет-нет да и вспомнят о том, как жила последние дни Марина Цветаева. Поплачут, пожалеют ее, друг друга и решают жить дальше (эссе № 147).

Цветаева входила в круг имен, которыми аukaлись советские интеллигенты. Ее тексты переписывались и распространялись через самиздат: «Первую книгу Цветаевой я увидел в детстве – самиздатскую, переплетенный ксерокс. Не редкость в те времена» (эссе № 131). В «Антологии самиздата» приведены стихи Цветаевой, ходившие в 1950-е гг.²

Поэт Михаил Яснов вспоминает литературную жизнь Петербурга:

<А вот такой вопрос. Вы сказали, что читали запрещенных поэтов. Был ли тогда такой круг авторов, ну, круг имен, да, знание которых само по себе уже как-то объединяло людей?> Да. Вы совершенно правы. Это было знание, в основном, поэтов Серебряного века. Если говорить о русских делах... <В нашей довольно большой группе молодых переводчиков педагог Э.Л. Линецкая> целенаправленно приносила каждый раз какую-нибудь книжку тогда еще запрещенного поэта. Это действительно был либо *Ходасевич*, либо *Цветаева*, либо *Гумилев*. В общем, весь набор поэтов, которых... запрещенных было довольно немало. Мы их читали. Мы их узнавали. Мы их учили. И на них ориентировались (МДЯ).

В статье об этнографии «эзопова языка» приведен пример из интервью одного из авторов статьи с представительницей петербургской интеллигенции, которая дважды знакомилась со своим мужем. Первый раз, когда они были студентами, он сразу начал «разговаривать про Цветаеву и про все дела», и она приняла его за провокатора. Только позже, когда они встретились через общих знакомых, стало понятно, что это не так. «Те, кто приезжает

² *Марина Цветаева*. Стихотворения 1920 года // Антология самиздата. URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/tsvetaeva/tsvet-1.html> (дата обращения 22 дек. 2024).

<в столицы из провинции>, – вынуждены рисковать. И риск двоякий – что на них настучат или что примут за провокатора» (ж., 1955 г. р., ученый) [Югай 2018]. В городских кругах Цветаева становится знаком-индексом антисоветских разговоров («и все дела»), поэзией не для всех, сопряженной с риском. Как следствие – разговор о ней или чтение стихов происходит в компании людей, которые доверяют друг другу, скрепляет это доверие и ассоциируется с ним.

Чтение стихов по кругу – распространенная в интеллигентской среде практика. По воспоминаниям, знание «неофициальной» поэзии наизусть не только было доблестью в личном общении и в компании, но и помогало сохранить рассудок в экстремальных ситуациях, в частности в трудовых лагерях [Гронас 2012]. О последнем пишет также Варлам Шаламов в рассказе «Афинские ночи»³. В быту возникает практика узнавания «своих» по оброненным в речи цитатам.

Параллельно происходит узнавание Цветаевой через места и биографические привязки. Так, жительница Тарусы, учительница иностранного языка, делится:

Я знала, что я живу рядом с Тарусой. И мы ездили в Тарусу просто чтобы посмотреть. А потом мы приезжали 10 лет подряд на эти места. В музей Цветаевский ходили и с родственниками там разговаривали, какие еще были, которые помнили Анастасию. В общем-то, мы все это видели, и мне это стало уже интересно. <...> И потом я стала вот их <стихи> сама читать в сборниках, журналах. Как-то такой особой любви не было. Восторга не было. Но когда я читала ее письма, вот только тогда <появился восторг>. Мне не нужно было ее никакую биографию читать. Потому что я все сразу понимала, как она понимала жизнь, как она страдала (СРС).

В таком приобщении людей объединяет не доверие внутри группы «своих», но место жизни (одно из памятных мест поэта). Показательно, что не стихи, а человеческий документ, письма становятся главным текстом для нашей собеседницы.

В 1960 – 1970-е гг. появляется неофициальный музей Цветаевой, выросший из таких практик собирания информации о поэте, а также публикаций и связанных с ней предметов:

Лев Абрамович Мнухин. В своей квартире собрал первый фактически Цветаевский музей. Издания собрал. Вещи Цветаевой находил

³ Шаламов В.Т. Афинские ночи. URL: <https://shalamov.ru/library/7/17.html> (дата обращения 22 дек. 2024).

где-то. <...> Что-то попадало в комиссионки, в букинистические магазины. В его доме целая комната была посвящена Цветаевой. К нему частным образом ходили люди (ГЛК).

В это время доступ к тексту есть у немногих, а допускают к нему только при высоком доверии или человеческой близости (см. рис. 1).

Этап 2. Сеть

Далее поэзия Цветаевой распространяется через списки и перепечатки: «На первом курсе института. Подруга приносила нам перепечатанные стихи» (КГ). А после того как в 1965 г. вышла книга в серии «Библиотека поэта»⁴, люди начинают перепечатывать комментарии Анны Саакянц, переписку Цветаевой с Пастернаком, воспоминания Анастасии Цветаевой⁵ и др. В подборке эссе эта книга упоминается как подарок от мамы на свадьбу (эссе № 135) или подарок от подруги (эссе № 143). Для кого-то первое знакомство происходит через песни в фильме «Ирония судьбы, или С легким паром» (1975) (эссе № 73, 157). Реже – другие песни:

Я услышала, будучи школьницей, в исполнении Эдиты Пьехи прозвучала песня «Горечь». Слова Цветаевой. Она меня потрясла, я не знала, кто это, что это. Но она меня совершенно... запала так глубоко в душу, что когда уже я была студенткой, и в <19>75-м году... Мне предложили на выбор две книжки – Пастернака или Цветаеву, я сначала выбрала Пастернака, но попросила, чтобы в следующий год <привезти Цветаеву> (это был лагерь спортивный), и на следующий год тренер мне привезла Цветаеву. Первое, что я открыла – это было стихотворение «Горечь». Стихотворение меня как-то зацепило. И с [19]76-го года я в поле Цветаевой нахожусь (ЯВВ).

Далее наша собеседница рассказывает, как нашла самиздатовский (машинописный) сборник, как ходила вместе с подругой в библиотеку МГУ («Она давала мне почитать и переписать из сборника большой серии “Библиотеки поэта” про Марину Цветаеву»). Читательница не останавливается на получении «солидной подборки» стихотворений и выписанных комментариев. Она

⁴ Цветаева М.И. Избранные произведения. М.; Л.: Советский писатель, 1965. 828 с. (Библиотека поэта. Большая серия)

⁵ Цветаева Анастасия Ивановна (1894–1993) // Антология самиздата. URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/CvetaevaA/> (дата обращения 22 дек. 2024).

начинает выступать с чтением Цветаевой: «Это были студенческие аудитории в общежитиях, т. е. у нас была с подругой зарегистрированная программа в Доме народного творчества. Официально» (ЯВВ).

Наша собеседница из другого поколения и другого региона делится, как они с подругой в юности начали читать Цветаеву вслух, и, меняя программу в соответствии с возрастом и настроением, продолжают это делать до сих пор:

...в начале <19>90-х мы с моей подругой вместе учились на филфаке. <...> Мы стали читать Марину Ивановну вот таким дуэтом. Мы сделали цикл <включавший стихи и воспоминания>. И мы же очень долго читали Марину Ивановну вот так вдвоем. И в школы мы приходили, и в училища тогда. Вместе ходили. И здесь у нас читали в библиотеке. И в пединституте тогда еще. Для студентов. Мы читали их под живую музыку. Мы читали их под грампластинки. Музыкальное сопровождение обязательно (ШНВ).

В интервью филолог, специалист по творчеству Цветаевой, рассказывает, что у родителей оказался журнал «Крестьянка» с подборкой «Строки о любви» Цветаевой, где были стихи «Вчера еще в глаза глядел»⁶. Девочка попросила у мамы достать через

⁶ Похоже описывает первую встречу с поэзией Цветаевой Елена Фролова, автор песен, за которые стала лауреатом Цветаевской премии в 2022 г.:

– Лена, когда у тебя произошла встреча с Цветаевой и когда появилась первая песня на ее стихи?

– А ты помнишь, раньше были такие журналы – «Работница» и «Крестьянка»?

– Конечно. Помню.

– В них была одна страничка, посвященная поэзии. Моя бабушка, у которой я каждый год бывала летом, выписывала эти журналы. Там-то я и увидела вот это: «Мой милый, что тебе я сделала...» и еще несколько стихотворений, которые меня просто пронзили. Было мне в то время лет четырнадцать, и уже года два я играла на гитаре, которую мне на день рождения подарила мама. Вскоре после знакомства со стихами Цветаевой появилась песня «Писала я на аспидной доске».

Песенно-поэтический мир Елены Фроловой // Елабужский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. URL: http://www.elabuga.com/tsvetaevaAward/_worldOfElenaFrolova.html (дата обращения 22 дек. 2024)]. См. также в одном из эссе (№ 135).

знакомых книгу из взрослой библиотеки, но мама вернулась со словами: «Это опальная поэтесса, ее не издают». Далее читательница описывает долгий поиск, переписывание стихов и комментариев к ним в тетрадку. Рассказывает, как она, четырнадцатилетняя девочка, сбежала с урока физкультуры, чтобы записать на катушечный магнитофон программу, в которой Роберт Рождественский читал «Идешь на меня похожий». Вспоминает чудесную встречу с книгой в букинистическом магазине:

<В букинисте появилась книга Цветаевой, не продавалась, был обмен, например на книгу серии «Современный детектив».> У меня таких книг не было, но они были у моей одноклассницы. Я видела. Я к ней обратилась, ее Марина еще звали, значит, я говорю: «Марина, пожалуйста!». Она говорит: «Я не могу, это же книги мамы. Я у нее спрошу». Потом приходит, говорит: «Мама сказала нет». Я говорю: «Ну, Марина, ну, мне очень надо. Я готова любые свои книги принести, там Джек Лондон, Герберт Уэллс, что угодно, что вам надо. Я заплачу. Сэкономлю с завтраков деньги». <...> Потом я пришла даже <...> «Галина Федоровна, я на колени встану <...> Ну, пожалуйста, вот мне очень нужна Цветаева». Она не дала, она сказала: «Не сходи с ума», я даже интонацию помню. «Что ты с ума-то сходишь? Перестань дурью-то маяться». Я страдала, думаю: «Ну, все, наверно, книга ушла, она так долго не простоят». И вдруг Марина мне приносит этот «Американский детектив»: «На, мама сказала: “Пусть забирает”». Дошло, видимо, что лучше не мучить девочку (ТЕВ).

Отношения между рассказчицей и стихами – личные, никто не был посредником. Но чтобы получить книгу, пришлось задействовать маму девочки, знакомых библиотекарей, владельцев книг, которые давали их на ночь для переписывания, подругу, маму подруги, над которой юная читательница Цветаевой одерживает моральную победу, школьных учителей, которые могли заметить прогул, и других людей. В дальнейшем читательница защитит кандидатскую диссертацию по творчеству Цветаевой и будет среди коллег считаться специалистом по этому имени. Таким образом вокруг практики чтения образуется группа свидетелей читательской любви.

Книга Цветаевой обладает ценностью, и истории ее получения (или неполучения) запоминаются на всю жизнь:

... когда приходилось искать по стихотворению, по подборочке <...> и я сама это все собирала, по крупиночке....

...ты не застала эти «дивные времена» <...> в 1974 году (ты была на свете-то? Нет?) мне довелось оказаться в Париже. Это был совсем не

тот Париж, который сейчас. <...> И я искала там ее книжку, потому что там были магазины, наши магазины, с нашими книгами. И мне не повезло, потому что была одна книжка, и она досталась не мне. Кто-то увидел вперед <из нашей группы>. И я помню, как огорчение, как я не знаю что, эту книжку, что она мне не досталась (СНВ).

На волне перестройки интерес к Цветаевой захватывает и людей, далеких от литературы. В цитате ниже собеседница воспринимает Цветаеву через две устные традиции: 1) рассказы о «не рядовых» людях, прежде вычеркнутых из истории советской цензурой; 2) песенную традицию, которая вначале кажется анонимной (исполнитель как будто и есть автор, это его песня), а потом из нее выделяются любимые поэты (для говорящей таким автором, собранным из отдельных понравившихся песен, и оказалась Цветаева):

...я, конечно же, как все, наверно, люди в <19>90-е годы или там в конце <19>80-х для себя ее <Цветаеву> открыла. Стало можно о ней говорить. И я узнала о ней, кроме собственно стихов, там чего-то о ней как о человеке. Сам факт, что раньше она была запрещенный человек. А поскольку такого было много, я даже... ну достаточно много люди открывались разные, отдавала себе отчет, что это, в общем, значит, необычный, не рядовой человек. Я не могу сказать, что я знаю много поэзии. Или интересуюсь, или читаю наизусть. <...> Каждый человек, кто вот подрастает, в какое-то время открывает для себя, скажем, то, что называется, ну, не эстрадной песней, а вот такие вот – у костра, там, под гитару, бардовские... <что-то нравилось больше другого> ... поскольку много было самостоятельных авторов, получалось, что это его песня и есть. <...> Постепенно я доросла до такого осознания, что я стала понимать, что каждая песня имеет авторов стихов, музыки, ну, и исполнителя (СЛА).

Трансмиссия текста может происходить следующим образом:

1. Случайная встреча с текстом (журналы «Крестьянка», «Работница» или фильм «Ирония судьбы»).
2. Поиск информации и текстов, копирование в тетрадку, образ собирается по крупицам.
3. Читатель тратит много сил, становится «специалистом» по Цветаевой, занимается просвещением – вовлекает подруг, учеников и др.
4. Другие перенимают не только знание о текстах, но и увлеченность ими и образом поэта (в некоторых случаях только последнее).

5. Разговор о Цветаевой становится разговором о жизни как таковой: о спасающей культуре, репрессивном государстве или женской судьбе.

Приобщение к поэзии и личности Цветаевой происходит либо через индивидуальный поиск – и тогда человек становится адептом творчества Цветаевой, знакомит с ним окружающих, – либо через других людей, чаще всего подруг, учительниц, старших родственников. На каком-то этапе – обладание книгой или знакомство со свидетелями – читатель чувствует желание, если не моральную обязанность, передавать это знание дальше. В круг читателей вовлекаются родные или друзья. На волне такого желания делиться Цветаевой возникает движение цветаевских костров, оно началось в Тарусе и задействовало десятки точек на карте. Это ежегодные чтения, которые проходят на открытом воздухе, если позволяет погода. Программа может включать песни на стихи Марины Цветаевой, декламирование, рассказы о книжных новинках, спонтанные выступления. Как правило, костры привязаны к месту жизни Марины или ее сестры Анастасии⁷. Обязательным элементом служит возжигание огня – реальное или (реже) символическое.

Участница Цветаевского движения рассказывает:

Я была в первый день первого костра. Это было 6 октября 1986 года. По сарафанному радио распространилась информация. Среди своих. Тогда еще не очень Цветаеву можно было читать. В Тарусе разрешили провести литературный вечер, посвященный Цветаевой, читать ее поэзию. Мы приехали. Причем, люди мало знакомые друг с другом. Ну, поскольку сеть... Это мы сейчас понимаем, что такое сеть. А раньше просто кто с кем созвонился, договорился. И увидели, что на дверях вот этого помещения висит замок. Две девушки из Тарусы, которые организовывали, были очень расстроены. И они решили нас просто поводить, познакомить с Тарусой. Показать места, связанные с Цветаевыми. Был не очень жаркий, мягко говоря, день. И как-то так переговорив, родилось такое вот решение: пойдемте просто у костра. Примерно на том месте, где вот Марина в детстве с Анастасией жгли костры. Ну, условно, конечно. На берегу Оки [ЯВВ].

Сеть – точное определение. Люди, не знакомые лично, становятся связаны через имя Цветаевой, которое – за счет особенностей устного распространения – служит «коммуникативным медиумом» (формулировка В. Изера относительно литературы

⁷ Некоторые костры позиционируют Анастасию как центральную фигуру, потому что связь с местом есть именно у нее.

как практики [Изер 2008]), возможно даже, основой формирования «эмоционального сообщества» [Розенвейн 2023].

При всем смысловом богатстве наследия Цветаевой и разности ее поклонников, есть объединяющие смыслы и оценки. В частности, имя Цветаевой отсылает к идее спасительной силы культуры. В нарочно утрированном виде (выступление на костре в 2023 г.) этот постулат выглядит так:

...Вот это «бум-бум-бум-бум-бум». <...> Это они готовятся к 1 сентября. <...> Вот так воспитывают наших детей: или патриотическими песнями – «Идем строем, поем хором», или вот этой бурдой просто, да? Извините, что я так резка, но достало. И поэтому то, что мы здесь собираемся, такие сумасшедшие, которые все бросают и сюда приходят, <...> – мы с вами противостоям тому, что происходит сейчас. Большое вам спасибо. <...> Если мы любим Цветаеву, вот кто может, мы боремся как можем против того, что нас накрыло. Мы должны это хранить⁸.

Ритуальная природа Цветаевского костра стала предметом другой статьи [Левочский, Левочская, Морозова 2024]. Здесь нас интересуют устное распространение текстов, а также социальные связи, возникающие и существующие внутри читательского сообщества. В современном состоянии Цветаевские костры – это скорее замкнутое сообщество. Участники ездят друг к другу в гости, поддерживают связь на уровне дружб, обмена книгами, взаимных упоминаний на событиях. Во время наблюдения на мероприятиях мы не заметили большого количества молодых людей или людей, пришедших впервые. Однако наблюдатель фиксирует в полевом дневнике следующую рефлекссию:

Оказалось, что я заблуждалась, думая, будто на костре важно знать МЦ и ее творчество. Все собеседники сказали, что можно познакомиться с Цветаевой тут, и это тоже будет очень хорошо. Это выводит к (самой?) важной, как мне показалось, функции или роли костров, которая осознается и поддерживается участниками. Костер – это такой оплот культуры, они сохраняют и охраняют литературу, выражают свое к ней бережное отношение, противостоят внешнему давлению. См. речь Л.: давление политики, министерства образования, современного творчества, непонятного и дикого⁹.

⁸ Цветаевский костер, г. Петрозаводск, 2023. Полевой дневник Я.А. Савицкой.

⁹ Там же.

Роль неофита включена в структуру костра, который потенциально заточен на распространение знания о поэте.

При этом возникает ограниченный круг текстов и нарративов, распространяемых устно. Наша наблюдательница заранее «заскринила» стихи, которые, в случае необходимости, готова прочитывать. Популярные «Август» и «Прохожий» были прочитаны другими участниками, а менее известный «В классе» она и прочитала, когда очередь по кругу дошла до нее.

Когда заканчиваю читать, кто-то (кажется, НВ) спрашивает, мое ли это стихотворение, отвечаю «Цветаевой», все удивлены. НВ цитирует «О сколько нам открытий чудных...!», спрашивает, где я такое стихотворение нашла, отвечаю правду: «Великие интернеты». Пожилая женщина недалеко от меня скептически замечает, что в интернете как угодно могли подписать. Я сама засомневалась, но потом проверила, оказалась все-таки Цветаева. НВ еще раз повторяет «Единица!» <слово, завершающее первую и третью строфу стихотворения>, возможно, чтобы запомнить и потом найти это стихотворение¹⁰.

Эти стихи (из сборника «Волшебный фонарь») в том же интернете присутствуют в виде разборов для школьников, то есть редкими их не назовешь. Но участникам костра, не первый год слушающим Цветаеву и, возможно, ощущающим себя специалистами в ее творчестве, они не известны. Потому что стихотворение, которое прочитала молодая участница, принадлежит другой устной традиции – школьного чтения.

Этап 3. Включение в ряд

После перестройки стихи Цветаевой включаются в школьную программу. Несколько текстов появляются в средней школе, основной корпус – в 11-м классе. Соответствующий раздел рабочей программы одной из школ включает четыре обязательных текста («Моим стихам, написанным так рано...», «Имя твоё – птица в руке...», «Кто создан из камня, кто создан из глины...», «Тоска по Родине! Давно...») и три дополнительных («Попытка ревности», «Стихи о Москве» «Стихи к Пушкину»), а также несколько тем для обсуждения, например «Искренность лирического монолога-исповеди. <...> Трагичность поэтического мира Цветаевой, определяемая трагичностью эпохи»¹¹. В другой рабочей программе

¹⁰ Там же.

¹¹ Рабочая программа по учебному предмету «Литература» (базовый уровень). URL: <https://school42.tomsk.ru/files/img/lit10.pdf> (дата обращения 17 дек. 2024).

указаны те же обязательные тексты, а в качестве дополнительных – «Прохожий» и «Куст», темы включают: «Конфликт быта и бытия, времени и вечности. Поэзия как напряженный монолог-исповедь»¹². Видна попытка включить Цветаеву в школьную программу вместе с окружающим ее тексты дискурсом. Однако те, кто впервые познакомился со стихами в школе, не выражают сильных чувств и не дают развернутых ответов на вопрос о своем знакомстве с текстами и отношении к ним:

<Впервые узнали> на уроке литературы. Впечатлений как таковых не было. Такие же стихи, как у всех [Инф. 1].

Не помню какие впечатления были в первый раз, но сейчас, когда открываю ее стихи, то они кажутся очень далекими и не близкими. Никаких чувств не вызывают [Инф. 2].

В интервью с одиннадцатиклассниками, с которыми накануне был проведен урок по углубленному изучению Цветаевой, включающий прослушивание песен и рассказ о биографии, звучат неуверенные реплики:

Возможно, в силу возраста, мы как бы понимаем какие-то тонкости, может быть, что-то откликается в нашей душе, но не полностью. Поэтому, возможно, это такой, «поэтесса на вырост», так сказать [Инф. 3].

Я чувствую какое-то отдаленное родство с Мариной Цветаевой, но понять ее пока что не могу и надеюсь, что я когда-нибудь приду <к ее стихам> [Инф. 4].

Разница в статусе – поэт школьной программы «спускается сверху» – обязывает к уважительному высказыванию, однако наши собеседницы не уверены в своем праве на интерпретацию.

Для увлеченных литературой (олимпиадников, учеников профильных классов) знакомство может произойти раньше. Причем в этом случае они работают в парах и небольших группах (с репетитором или в рамках личного общения с учителем), а не в окружении класса. Так рассказывает школьница в интервью:

... мне нравился Блок в целом, как личность. Я помню, что прочитала воспоминания о Блоке. <...> И он прям его описывал как ну вот

¹² Рабочая программа по литературе / Образовательная социальная сеть. URL: <https://nsportal.ru/shkola/literatura/library/2011/07/27/rabochaya-programma-po-literature> (дата обращения 17 дек. 2024).

максимально преисполненного человека. Ну, вот он мне прям очень сильно откликнулся. А Цветаева... Я ее начала читать, потому что в 10 классе я решила заняться литературой. <...> И мне учительница сказала, что скорее всего будет Серебряный век на олимпиаде, стоит обратиться к Цветаевой. Ну, и я прочитала стихотворение «Молитва». Это очень, я вот помню, оно мне понравилось... (АК).

В августе 2023 г. на встрече со школьниками 8–10-х классов я (Е. Л.) спросила про отношение к Цветаевой. Большинство учеников не среагировали на имя, потому что на уроках литературы ее творчество еще не проходили (или они промолчали из-за того, что вопрос был обращен к группе, а не к каждому лично, что тоже возможно). Однако три прозвучавших ответа как будто представляют три возможные модели отношения: нейтральное (знание о существовании), негативное (на уровне здравого смысла неприятие выходящих за социальные нормы эпизодов биографии, готовность осуждать), позитивное (принятие собственного мифа поэта об ее исключительности, готовность защищать). Приведу транскрипт беседы:

(Ученица А): Ее проходят в 11-м, но я читала.

(Ученик Б): Я что-то слышал о Цветаевой.

(Ученица В): Я закончила 9-й класс, мы ее прошли, я бы не сказала, что она мне сильно нравится. <...> Цветаева мне даже не нравится с точки зрения биографии.

<Спасибо. А что конкретно можете (сказать)?>

(Ученица В): История ее детей довольно грустная.

(Ученица А): Но это не делало ее плохим человеком. В те времена вообще было мало денег. <...> Но мне очень нравится ее история с мужем. Про пуговицу. Знаете ее?

<Расскажите.>

(Ученица А): Ой, вроде бы она сказала, что у нее была куча фанатов, и они ей пытались все что-то подарить. А потом ее муж протянул ей пуговицу свою, сказал, что больше нечего ей подарить. В.В. <имя учительницы>, вы не помните?

(Учительница): Рассказывай-рассказывай.

(Ученица А): ...он протянул ей пуговицу <прикасается к пуговице на вороте своей рубашки>, и она сказала: «Вот то, что мне нужно». Но в целом он такой, я смотрела его фотографии – у него такой мечтательный красивый взгляд... Мне кажется он очень ей подходил.

Рассказ восходит к сюжету о сердолике – Эфрон угадал его и подарил Цветаевой. В эссе, присланном на конкурс «Нового

мира», цитата из воспоминаний Ариадны Эфрон¹³ приводится со следующим вступлением:

Большое счастье приняло форму маленького розового сердолика, который, по мечтам Марины Цветаевой, должен подарить ей будущий муж. «Конечно, сердолик этот он нашел тотчас же, на ощупь, ибо не отрывал своих серых глаз от ее зеленых, – и вложил ей его в ладонь, розовый, изнутри освещенный, крупный камень, который она хранила всю жизнь, который чудом уцелел и по сей день» (эссе № 145).

В подборке эссе этот сюжет с вариациями пересказывается около десяти раз. Надо сказать, что не только школьница, но и газеты и другие источники в интернете пересказывают историю по-разному. Сюжет трансформируется, как фольклорная сказка, сохраняя фабулу и мораль – сложное испытание женихам, которое проходит только истинный герой, действующий необычным способом и угадывающий сокровенное желание героини. В рассказе школьницы предмет (камень) изменился на повседневный, близкий рассказчику (пуговица). Таким образом, любовь к поэту совпадает с некоторыми искажениями, свойственными трансмиссии фольклорного текста. Устная Цветаева – читательская Цветаева.

Наконец, увлеченность поэтом иногда берет начало в семье:

Любовь с первого взгляда. Бабушка привезла два тома, я прочитал их дня за три. Читал, упиваясь, каждой строчкой, каждым словом, как водой в жару [Инф. 5].

У моей мамы к Цветаевой всегда было трепетное отношение, поэтому с поэтом я познакомилась еще до школы. Мне нравился ее стиль, нравилось то, о чем она пишет. Я чувствовала в ее словах какую-то нечеловеческую боль и одиночество, как будто зверя загнали в угол и он скалитесь, не подпуская к ране. Мне даже до определенного момента хотелось, чтобы мои стихи были похожи на Цветаевские [Инф. 6].

Для современных школьников и студенток Цветаева – часть школьной программы, поэтому особого отношения не возникает. Но оно может появиться, когда на это знакомство накладывается увлечение родителей или учителей.

Схематично трансмиссию текстов Цветаевой и комментариев к ним в разных поколениях читателей можно изобразить следующим образом (рис. 1, 2, 3). На схемах точками обозначены читатели, стрелками – направление устной трансмиссии текстов

¹³ См.: *Эфрон А.С.* Неизвестная Цветаева. М.: Алгоритм, 2012. 304 с. (Гении и злодеи)

Рис. 1

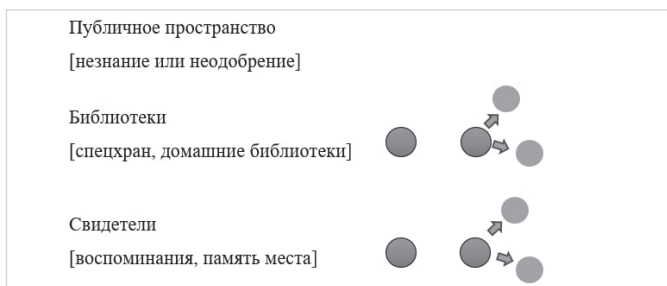


Рис. 2

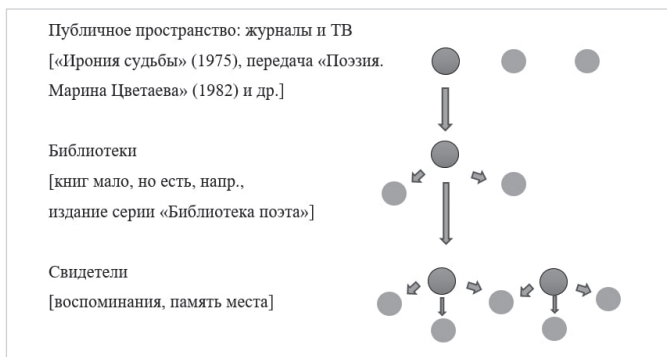
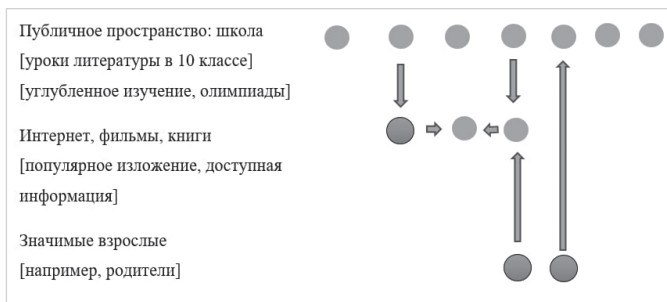


Рис. 3



и комментариев к ним. Рис. 1 – трансмиссия до издания тома «Библиотеки поэта» и появления текстов Цветаевой в периодике и на телевидении. Некоторые люди (выделены на схеме) формируют вокруг себя гнезда распространения традиции: читают вслух, занимаются увековечиванием памяти, делятся текстами для переписывания.

На рис. 2 показана трансмиссия текстов в позднее советское время и перестройку. Читатель постепенно узнает больше и становится не просто читателем, но специалистом (развитие показано стрелками). Здесь также обведены люди, которые распространяют традицию, теперь через спектакли, разговоры, костры.

Рис. 3 – трансмиссия текстов после включения Цветаевой в школьную программу. В этом поколении читатели могут полюбить Цветаеву благодаря ровесникам, но чаще любовь приходит через межпоколенческую (иногда внутрисемейную) наследственность. Большая часть читателей знает Цветаеву по школьной программе.

Часть II

Эффекты устного распространения: подруга

Каким же образом при столь ярком индивидуализме Цветаева становится связующим звеном между столькими читателями? Поэт осмысливается не только как образец, но и как подруга. «В поэзии Марины Ивановны всегда можно найти ответы на свои трудности, – начинает свое эссе учительница музыки, – получаешь и наставления, и советы» (эссе № 63). На вопрос «Кто такая Цветаева?» бабушка автора другого эссе отвечает: «Она поэт» так, «словно она ее подруга». Слыша рассказ, как Марина отправила сына на совхозные поля, девочка сначала думает о совхозных полях поблизости от того места, где они с бабушкой убирают картошку (эссе № 147). Описывая поэта, читатели отмечают: «Широкий кругозор Марины Цветаевой ставил ее в центр дружеского внимания – с удивительным собеседником хотелось пообщаться многим» (эссе № 151). Поэт становится удаленным собеседником, возможностью поговорить с собой, поучиться «уверенности в себе» (эссе № 63), и одновременно – авторитетной инстанцией. Так, школьница думает, у кого спросить совета по поводу собственного творчества, и приходит к выводу: «У человека, несомненно, талантливого и одаренного, рожденного, чтобы творить, и творящего, чтобы рождаться вновь и вновь. У Марины Цветаевой, которой и посвятила свой первый сборник стихов. Но я решила <отправить рукопись>. Ведь, как показала Марина Ивановна, это того стоит» (эссе № 155).

Не случайно некоторые эссе написаны во втором лице («Разговор с Мариной» – эссе № 2): от полумистического обращения «Ты – голос бытия. Ты – творческая потенция, стремительно прорывающаяся наружу, Ты не подвластна мирским законам. Ты была и остаешься символом недосказанности, загадки» (эссе № 95) до подчеркнуто бытового общения двух женщин: «за сто лет Россия совсем не изменилась» (эссе № 25). А некоторые – даже от имени Цветаевой (эссе № 69, 21).

Стиль стихов и дневников с фокусом на своих переживаниях учит и читательниц делать так же. «Немногие захотят разбираться

в своем внутреннем мире, кто-то даже намеренно избегает этого» (№ 104), – пишет автор эссе, однако у Цветаевой можно научиться требуемому бесстрашию – и стилю речи. На вопрос анкеты «За что вы любите или не любите стихи Цветаевой» люди отвечали:

Люблю за то, что человек не врет, просто не может врать, врать больно и противно [Инф. 7].

Так как они <стихи> искренни, независимы и необычны. Ее стихи иногда вдохновляют, иногда успокаивают, иногда дают силы, а иногда и взбудораживают и это мне очень нравится [Инф. 8].

За ее открытость и точную передачу глубоких человеческих чувств [Инф. 9].

Одна из участниц цветаевского движения в устном интервью формулирует:

...когда соцреализм был во главе угла, конечно, цветаевская лирика на самые разные темы, она заставляла думать. Вот это, наверно, самое главное. То, что люди не могли почерпнуть в ежедневном каком-то чтении и слушании, они могли почерпнуть у Цветаевой. Это заставляло думать и оценивать как-то происходящее под своим углом. Ее воспринимали именно как человека, который куда-то ведет и соединяет <времена?>. <...> То есть она все время с тобой в диалоге. И ты, проговаривая ее стихи, входишь в диалог с теми, кто тебя слушает (ЯВВ).

Интонации Цветаевой создают для читателей комфортную эмоциональную среду, располагающую к диалогу. При этом его стиль задается художественным словом. «Когда пишешь о Цветаевой, хочется писать, как Цветаева. Не стихи, конечно, прозу» (эссе № 109), – признается школьник.

В эссе и интервью возникают свидетельства, что чтение стихов Цветаевой подталкивает к собственным стихам, часто – вплетенным в личные истории взросления или влюбленности. «Не помню сколько нам было, наверно 13–14 лет, и тогда я написала свое первое большое стихотворение под влиянием поэзии Цветаевой. Крик совы. Вдохновение» (№ 26), – делится автор одного из эссе, и далее, в числе прочих пересечений, следует история с будущим мужем: в электричке разговорились о Доме-музее Цветаевой.

Преподаватель замечает в эссе, что под Цветаеву написать можно, и пишут, что ее творчество «и до сих пор “оказывает” <влияние>: некоторые произведения подобной стилистики

иногда ошибочно приписывают Цветаевой – и массовый читатель не всегда осознает (невинную, конечно) подмену, потому что чувствует подобное цветаевскому мировосприятие, где нет места трусости и фальши» (эссе № 131). Цветаева создала продуктивный поэтический шаблон, в рамках которого возможно порождение новых текстов – не по принципам литературы¹⁴, но по принципам фольклора, когда глобальное авторство гипертекста остается за реальным или вымышленным персонажем, но в рамках этого гипертекста почти любой может создать собственное, приуроченное ко времени и ситуации, высказывание.

Такие стихи – реплика в диалоге. Цветаева как подруга, помогающая пережить подростковый возраст, появляется и в эссе современной школьницы:

С каждым годом мир становится все более непонятным: новые ощущения, эмоции, события – немыслимо, как во всем этом разобраться. Не знаю, для чего идет время, для кого я меняюсь. И кажется, что никто меня не понимает. Точнее, казалось. А потом я открыла для себя сборник Марины Цветаевой «Вечерний альбом». Открыла – и больше не закрывала. <...> Взрослый мир для лирической героини ощущается враждебным, полным ограничений и лишений. Как это знакомо! Впереди все еще неизвестность, но я теперь не одна. Смотреть прямо уже не так страшно, когда рядом тот, кто тебя понимает (эссе № 129).

Это касается не только подростковой лирики, проходящей с возрастом, но и поэтических текстов, имеющих огромную аудиторию. Разделение с Цветаевой собственной женской доли показано в стихах (песне) «Читая Цветаеву»¹⁵ поэтессы и барда Вероники Долиной (1956 г. р.). Лирическая героиня песни «читала на крыльце / Без конца и без начала / И дитя свое качала / Без печали на лице». Запойное и влетенное в быт чтение в то же время выступает «как магический кристалл», преображающий жизнь и дарящий в лице Марины потустороннюю подругу: «И – сияние в ночи, / Озарение в ознобе! / И сидим, обнявшись, обе / У мерцающей свечи». Через судьбу (проза, то есть жизненный сюжет) поэта читательница видит свою судьбу – поэтическую и женскую: «От моего Клина –

¹⁴ Помню фразу руководителя поэтической мастерской, сказанную моей однокурснице: «Вас Цветаевой переехало, как трамваем. Пока не соберете себя из-под нее, ничего своего не напишите». – Е. Л.

¹⁵ Текст 1981 г., первая часть, положенная на музыку, вошла в альбом «Тринадцать бриллиантов», 2003 г. Долина В. Читая Цветаеву // bards.ru. URL: <http://www.bards.ru/archives/part.php?id=2709> (дата обращения 17 дек. 2024.).

/ До твоего Крыма. / От моего сына – / До твоего сына». Образ Цветаевой связан с трагедией, а читательницы – с живой жизнью («От твоей боли – / До моей были»), что вместе приводит к метафоре костра¹⁶: «От твоей Камы – / До моей Истры... / Твоего пламени – / Все мои искры». Долина отчасти воспроизводит образный и идейный ряд, а также стиль самой Цветаевой – парность образов, паузы – тире, параллелизм, контрасты и тождества, возвышение женских тем и заземление общепозитических: «Боль, знакомая, как глазам – ладонь, Как губам – Имя собственного ребенка»¹⁷.

В постсоветское время тоже появляется песня, в которой героиня делит с Цветаевой проблемы, типичные уже для своего поколения: «Я полюбила Вас» (2007 г., альбом «Спасибо»), одной из самых ярких фигур российского рока Земфиры* (1976 г. р.). Образы, связанные с самоубийством, ругающиеся матом дворники и строчка «Я выбирала жизнь / Стоя на подоконнике» по-другому расставляют акценты в биографии Цветаевой: теперь это острота любви, смерти и выбора. В одном из эссе (№ 100) читательница пишет о любви Цветаевой к пушкинской Земфире, а Земфиры*-поэта – к Цветаевой как о веренице «вольных и смелых», связанных любовью «до надрыва и до крика». В другом эссе читатель (№ 92) интерпретирует это так: чувство к Цветаевой отводит лирическую героиню Земфиры* от самоубийства на почве любовного разочарования: «Избавить от “плохой” любви может только любовь к классику – современниц не находится».

Обе поэтессы вполне могут быть названы женским голосом своего поколения, их любят и слушают. Это оживление поэтической интонации позволяет читательницам-слушательницам любить одновременно и своего современника, и классика.

Одна из наших собеседниц принимает участие в организации Цветаевского костра. В ходе интервью она называет разных людей, существование которых заставляет по-иному смотреть на мир: сама Цветаева как личность; подруга-поэт; хранители культуры, которых можно увидеть по телевизору в формате близком к кухонной беседе; наконец, вдохновительница Цветаевского костра в родном регионе. Цветаева вписывается в ряд людей, живущих сейчас и близко:

<А что вот в ней (Цветаевой) как в личности больше всего привлекает?> Ну, во-первых, трагическая судьба, естественно. А поскольку

* Внесена Минюстом России в список иноагентов.

¹⁶ В середине 1980-х гг. эта метафора нашла воплощение в практиках Цветаевских костров.

¹⁷ *Цветаева М.И.* Избранные произведения.

я не могу сказать, что я какой-нибудь знаток поэзии хоть какой-нибудь, а потом многие стихи <у М.Ц.> не совсем понятны. Это навредило меня на размышления в целом опять же. Во-первых, роль поэта в принципе. Я понимаю, гений, одаренный, свое мировосприятие и так далее. Не в частности, не только Марина Цветаева, а многие, скажем, поэты. Поскольку никого вживую рядом я не видела, не общалась... Я понимаю, это какие-то особые люди, скажем так. Потом я познакомилась с <современной поэтессой>. И раньше с ней познакомилась как с человеком, чем с ее стихами. <...> И я помню, в <19>90-е годы я иногда включала телевизор на такие программы, где там был то ли «Белый попугай», то ли что-то... Никулин еще был. И там встречались артисты. <...> Я находила людей, которые... являлись камертоном, образцом, ориентиром, которые давали мне надежду, что ничего не изменилось. <...> Что было добродетель, так она и осталась. Короче говоря, мир не совсем свихнулся. <Далее – об организаторе Цветаевского костра.> Она просто энтузиаст. Поэтому, глядя на нее, по-другому на мир смотришь. Получается, что... ну просто надо знать, что есть и такие люди (СЛА).

Именно это человеческое близко нашей собеседнице. Стихи – средство объединить людей, которым присуще особое этическое (добродетель) и эстетическое (одаренность) чутье, а костер – возможность быть включенной в этот круг, проживать сопричастность.

Итак, в образе Цветаевой читательницы находят подругу, готовую разделить с ними сложные моменты жизни. Дружба эта – не односторонняя, читательницы не только берут советы, но и возвращают сопереживание и желание помочь:

Так хочется появиться там, где она еще жила – не сдавшаяся, но уже уставшая, и изъять ее оттуда, дать отдых и тепло хоть на день, на час. Или сделать ее – огромной, вот бы стала она неуязвимым великаном, бессмертным и бесстрашным, и всех-всех спасла бы и спаслась сама! (эссе № 18).

Почему я пишу о Марине Цветаевой и мое отношение к ней проходит через боль? Почему собираю по крохам ее прошлое, пытаюсь воссоздать ее Дом, ее детство, посвящаю ей стихи? Потому что считаю, что Марина Цветаева, как никто из поэтов, нуждается в защите (эссе № 14).

Похожие реплики звучали и в наших интервью (СНВ).

Такое присвоение большим количеством людей делает отсылки к ее опыту понятными, доступными для коллективного обсуждения опыта своего, см. в одном из эссе:

- да и Мур. она собралась в Елабугу, а он ей объявил, вы знаете, кто-то потом вспоминал: «бесчестно бросить Москву в такое тяжелое для нее время»
- ох, милый, не травми душу. Москве уже не поможешь... (эссе № 139).

Пространственное присвоение (музеи, экскурсии) тоже играет свою роль:

Цветаевских мест не мало, но Марина для всех одна. И посещение каждого из них дает представление о непростом жизненном пути поэтессы, о прекрасных и катастрофических моментах в ее биографии. Иногда место определяет человека, а порой место ассоциируется только с одним человеком (эссе № 9).

С посещением таких мест связываются нарративы о чудесах: экскурсовод со знаковым именем Сергей и дарообмен (эссе № 146), легенда о засохшей в день смерти Марины тарусской ели (эссе № 82).

Важно отметить, что среди любящих, читающих и перечитывающих Цветаеву количественно преобладают женщины. Существует несколько известных хранителей и популяризаторов творческого наследия поэта мужчин, и на поэтических кострах мужчины тоже присутствуют, но женских историй чтения больше, часто они более личные и эмоционально насыщенные. Отчасти это объясняется тем, что в нарративе о Цветаевой и в ее стихах заложены поведенческие модели и модели чувствования, более актуальные для женщин и открытые для присвоения. При этом цветаевский текст может не только быть значимым для отдельной читательницы, но и скреплять отношения подруг.

Заключение

Распространение знания о поэте из уст в уста, часто – от женщины к женщине, внутри семьи или вокруг какого-то сближающего опыта (от студенческого общежития до войны и лагерей) делает Цветаеву культовой фигурой. С текстами связываются и воспоминания о самом этом опыте, и отношения с разделившими его подругами.

Стихи, посредством которых читатель постигает разные виды привязанности, дружбу, восхищение, любовь, служат коммуникативным медиумом в большей степени, чем какие-либо другие. Наше исследование показало, что, пытаясь разделить эмоциональный опыт с другим человеком, некоторые люди могут предлагать совместный читательский опыт.

Поэтому стихи Цветаевой часто читают и любят в парах или группах. В дальнейшем они продолжают ассоциироваться с учительницей или подругой, что влияет на отношение и к самим текстам, и к другим поклонникам поэта. Цветаева собирает. При том, что установка на единичность и личность – не такая, как все, “я чувствующая” – остается отправной точкой, с которой начинается поиск другого.

Из-за особенностей распространения текстов в советское время (самиздат, условия выдачи в библиотеках, переписывание, пересказ) часто приобщение к творчеству и биографическому мифу происходило через других людей. Увлеченность тех, кто хранил тексты и знание о них, просвещая окружающих, накладывала отпечаток на восприятие самих текстов.

Эта вторичная устность, конечно, отталкивается от печатных текстов, но имеет некоторое сходство с устными традициями в целом. Вариант цензуры коллектива – сужение корпуса текстов. В среднем люди гораздо лучше знают стихи, которые стали песней, а стихи вообще знают лучше, чем поэмы. Есть набор самых популярных текстов, которые часто звучат.

При чтении наизусть нередко происходит трансформация текстов: меняется объем (пропускаются трудные куплеты или несколько стихотворений собираются в одно), забываются или заменяются слова. Это происходит не случайно, часто такое искажение можно рассматривать как присвоение – то есть адаптацию под себя – чужого поэтического высказывания.

В списках и перепечатках тоже ходил ограниченный набор текстов (по воспоминаниям, в таких перепечатках часто встречались описки, изучение которых могло бы стать отдельной темой). Представительница технической интеллигенции вспоминает, что отдавала машинисткам для перепечатки переписку с Пастернаком: они очень соперничали корреспондентам и воспринимали это как любовный роман (ЮЕА).

Устному распространению сопутствует несколько кодов. О музыкальном мы уже писали: песни и мелодекламации, исполняемые как известными артистами, так и просто вдохновившимися читателями – один из каналов распространения текстов. Но также стихам и образу поэта сопутствует предметный код: по данным анкеты, с Цветаевой ассоциируются рябина или экзотические цветы, сердолик или булыжник. Редкий читатель отказывается дать ассоциацию, большинство называет что-то из этого ограниченного набора символов. Визуальный ряд – фотопортреты или изображение костра. Можно заметить, что многие посетительницы костров носят характерную стрижку или крупные перстни, хотя это может быть и совпадением.

Помимо внешних атрибутов читательницы перенимают речевые шаблоны, особенно это касается собственного поэтического письма. Чтобы проследить, что именно позволяет цветаевской интонации существовать вне ее текстов, что провоцирует появление текстов «под Цветаеву», необходимо отдельное исследование, включающее анализ корпуса стихов с умышленными или автоматическими переключками с автором. Но в первом приближении можно увидеть следующие черты:

- синтаксические шаблоны, достаточно индивидуальные, чтобы узнаваться, и в то же время понятные для подражания – антитеза, параллелизм, эллипсис, анжамбеман;
- продуктивные модели словообразования (окказионализмы) и фоносемантика [Зубова 1999], которые делают текст ярким и эффектным;
- интонационно-тематическое новаторство, отвечавшее духу наступающего времени – о женском говорится без застенчивости и сентиментальности;
- наличие эмоциональных матриц, применимых в повседневной жизни читательниц (см. о последнем подробнее [Левочкин, Левочская 2024]).

Отношения автора с языком обнажены: игры с оттенками смысла и народной этимологией, работа со звуком не просто присутствуют, а подчеркиваются и декларируются в поэзии и прозе. Например, в стихах к Блоку, Ахматовой, Эренбургу звучание имени становится и темой, и приемом [Зубова 1999]. Таким образом, стихи Цветаевой содержат в себе и теорию, и практику сложения поэтических текстов в их доминирующем для XX в. виде (единство звука и содержания, формальные изыски, исповедальная или подчеркнуто игровая интонация).

Наконец, в тексте, пришедшем изустно, важно, от кого он был услышан. Не случайно в деревенской традиции были особые люди, часто старшие женщины в семье, которые отвечали за тексты эмоциональной регуляции, такие как причитания. В случае со стихами авторитет и харизматичность читателей и читательниц, которые становятся центрами гнезд трансмиссии (экскурсоводов, увлеченных педагогов, организаторов костров), безусловно влияют на восприятие и дальнейшее распространение любви к поэту и его текстам. И поэзия становится посредником между людьми и путем распространения культурных матриц.

В дальнейшем ситуация меняется – Цветаева появляется в школьной программе и массово издается. Но увлеченные школьники часто перенимают любовь к Цветаевой не в школе, а от значимых взрослых и/или через устные нарративы. А для

ряда читателей старшего поколения, переживших знакомство с автором через личные истории, Цветаева остается поэтом-символом.

Благодарности

Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-28-01717 «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище».

Acknowledgements

The work was written under the financial support from Russian Science Foundation, project no. 23-28-01717 “Tsvetaeva fires as ritual, cultural scene and emotional refuge”.

Список информантов

АК – ж., ученица 10-го класса, зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
ГЛК – м., 1944 г. р., зап. А.М. Морозовой, 2023 г.
Инф. 1 – ж., 2002 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 2 – ж., 2002 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 3 – ж., 2006 г. р., зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
Инф. 4 – ж., 2006 г. р., зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
Инф. 5 – м., 2002 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 6 – ж., 2002 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 7 – м., 1972 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 8 – ж., 1969 г. р., ответ на электронное анкетирование.
Инф. 9 – ж., 2001 г. р., ответ на электронное анкетирование.
КГ – ж., 1953 г. р., ответ на электронное анкетирование.
МДЯ – м., 1946 г. р., зап. И.С. Богатыревой, 2020 г.
СЛА – ж., 1967 г. р., зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
СНВ – ж., 1950 г. р., зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
СРС – ж., 1940 г. р., зап. С.С. Левочским и Е.Ф. Левочской, 2023 г.
ТЕВ – ж., 1968 г. р., зап. С.С. Левочским и Е.Ф. Левочской, 2022 г.
ШНВ – ж., 1962 г. р., зап. С.С. Левочским и Е.Ф. Левочской, 2023 г.
ЮЕА – ж., 1951 г. р., зап. Е.Ф. Левочской, 2023 г.
ЯВВ – ж., 1957 г. р., зап. А.М. Морозовой, 2023 г.

Литература

Гронас 2012 – Гронас М. Наизусть: о мнемоническом бытовании стиха // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. URL: <https://magazines.>

- gorky.media/nlo/2012/2/naizust-o-mnemonicheskom-bytovanii-stiha.html (дата обращения 2 нояб. 2023).
- Зубова 1999 – *Зубова Л.В.* Язык поэзии Марины Цветаевой (фонетика, словообразование, фразеология). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. 232 с.
- Изер 2008 – *Изер В.* К антропологии художественной литературы // Новое литературное обозрение. 2008. № 6 (94). С. 7–21.
- Левочский, Левочская 2024 – *Левочский С.С., Левочская Е.Ф.* Народная тропа: Марина Цветаева и ее читатели // Новый мир. 2024. № 1. С. 197–212.
- Левочский, Левочская, Морозова 2024 – *Левочский С.С., Левочская Е.Ф., Морозова А.М.* Человек, читающий стихи: ритуальная природа поэтического костра // Шаги/Steps. Т. 10. № 1. 2024. С. 270–296.
- Розенвейн 2023 – *Розенвейн Б.* Любовь: История в пяти фантазиях. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 248 с.
- Югай 2018 – *Югай Е.Ф.* Этнография эзопова языка в творческой среде в позднее советское время // Новый мир. 2018. № 5. URL: http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_2018_5/Content/Publication6_6910/Default.aspx (дата обращения 2 нояб. 2023)

References

- Gronas, M. (2012), “By heart. About the mnemonic existence of the verse”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 2, available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/naizust-o-mnemonicheskom-bytovanii-stiha.html> (Accessed 2 Nov. 2023).
- Iser, V. (2008), “Towards the anthropology of fiction”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 94, no. 6, pp. 7–21.
- Yugai, E.F. (2018), “Ethnography of the Aesopian language in the creative environment in the Late Soviet period”, *Novyi mir*, no. 5, available at: http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_2018_5/Content/Publication6_6910/Default.aspx (Accessed 2 Nov. 2023).
- Levochskii, S.S. and Levochskaya, E.F. (2024), “The man who reads poetry. The ritual nature of a poetic bonfire”, *Novyi mir*, no. 1, pp. 197–212.
- Levochskii, S.S., Levochskaya, E.F. and Morozova, A.M. (2024), “The one who declaims poems. The ritual nature of the poetic bonfire”, *Shagi/Steps*, vol. 10, no. 1, pp. 270–296.
- Rosenwein, B. (2023), *Lyubov': Istoriya v pyati fantaziakh* [Love. A story in five fantasies], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Zubova, L.V. (1999), *Yazyk poezii Mariny Tsvetaevoi (fonetika, slovoobrazovanie, frazeologiya)* [The language of Marina Tsvetaeva's poetry (phonetics, word formation, phraseology)], Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторах

Елена Ф. Левочская, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-кт Вернадского, д. 82; *leta.ugay@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0001-8612-1361

Сергей С. Левочский, кандидат философских наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-кт Вернадского, д. 82;

Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, ул. Трубная, д. 8, стр. 2; *levochskyss@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2705-7133

Information about the authors

Elena F. Levochskaya, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571, *leta.ugay@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0001-8612-1361

Sergei S. Levochskii, Cand. of Sci. (Philosophy), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571;

I.M. Sechenov First Moscow State Medical University, Moscow, Russia; 8, Trubetskaya St., Moscow, Russia, 119991; *levochskyss@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2705-7133

УДК 331.101.232(063)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-145-155

Хроника круглого стола
«(Не)видимость женского труда
в родовспоможении и послеродовом уходе»

Татьяна Л. Кукса

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия;
Институт этнологии и антропологии РАН,
Москва, Россия, tkuxa@hse.ru*

Дата поступления статьи: 4 марта 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Кукса Т.Л. Хроника круглого стола «(Не)видимость женского труда в родовспоможении и послеродовом уходе» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 145–155.
DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-145-155

Chronicle of the round table
“(In)visibility of women’s labor in midwifery
and postpartum care”

Tatiana L. Kuksa

*HSE University, Moscow, Russia;
Institute of Ethnology and Anthropology RAS,
Moscow, Russia, tkuxa@hse.ru*

Received: March 4, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Kuksa, T.L. (2025), “Chronicle of the round table ‘(In)visibility of women’s labor in midwifery and postpartum care’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 145–155, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-145-155

15 февраля 2024 г. в Москве состоялся междисциплинарный круглый стол «(Не)видимость женского труда в родовспоможении и послеродовом уходе: традиции и современность». Мероприятие проходило в рамках III международной научной конференции «Женский труд в России и Европе: история, традиции, особенности» при активном содействии кафедры политической экономики и истории экономической науки Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова»¹. Инициатором круглого стола была автор этой хроники – сотрудница ИГМУ НИУ ВШЭ *Т.Л. Кукса*, защитившая магистерскую работу «Рассказы о родах и родовспоможении в современной городской культуре» под научным руководством *О.Б. Христофоровой* в Учебно-научном центре типологии и семиотики фольклора РГГУ в 2018 г.

В честь Международного дня женщин и девочек в науке, учрежденного Генеральной Ассамблеей ООН 22 декабря 2015 г.², мероприятие собрало исследовательниц из самых разных городов (Екатеринбург, Санкт-Петербург, Москва, Майсур штата Карнатака (Индия) и др.), специалистов из разных областей – социологии, филологии, фольклористики, социальной и культурной антропологии, этнографии, юриспруденции, истории, востоковедения и перинатальной психологии. Слушательницы и участницы круглого стола обсуждали не только футуристические (внеземные) и роддомовские роды, неоплачиваемый табуированный репродуктивный (домашний) труд и вотивные практики, но также работу деревенских и городских женщин: от вологодских плакальщиц, повитух и свекровей до поэтесс, современных индустрических бабушек, доноров ооцитов, сурмам, индивидуальных акушеров и доул.

Круглый стол открыли доклады екатеринбургских исследовательниц донорства ооцитов и суррогатного материнства, уже опубликовавших ряд статей по теме вспомогательных репродуктивных технологий [Грамматчикова, Полякова 2023а; Грамматчикова, Полякова 2023b]. Первыми были научные сотрудницы Уральского федерального университета им. первого президента России Б.Н. Ельцина – *И. Г. Полякова* и *М. В. Валеева*, представившие доклад «Суррогатное материнство: труд, работа, профессия,

¹ Неделя экономической науки 2024 // Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова. URL: <https://xn--p1ag3a.xn--p1ai/events/39036-nedelya-ekonomicheskoy-nauki-2024> (дата обращения 28 февр. 2024).

² Международный день женщин и девочек в науке // UNESCO. URL: <https://www.unesco.org/ru/days/women-girls-science> (дата обращения 28 февр. 2024).

призвание?». Материалом для анализа послужили 16 глубинных интервью с суррогатными матерями и шесть интервью с экспертами (врачами-репродуктологами, репродуктивными психологами). Несмотря на то что часть зарубежных исследователей применяют к коммерческому суррогатному материнству термин «труд», акцентируя внимание на эксплуатации женщин и отсутствии трудовых прав в ряде стран, исследование екатеринбургских социологов показало, что большинство опрошенных экспертов предпочитают использовать термины «ответственная работа». Суррогатные матери, по данным докладчиц, также не воспринимают свою деятельность как труд, и только 25 % из них обозначили ее как «работу». Во-первых, женщина воспринимает программу как возможность улучшить жизнь собственной семьи и помочь биородителям. Во-вторых, большинство респонденток оценивают свое отношение к суррогатному материнству как к некоему предназначению и призванию, а не просто работе.

Старшая научная сотрудница Центра истории литературы Института истории и археологии УрО РАН *Н.Б. Граматчикова* рассказала о «Связи “мать-ребенок” в автобиографических нарративах доноров ооцитов и суррогатных матерей». В докладе исследовательница поделилась данными полевых интервью с суррогатными матерями и кандидатами в доноры, а также анализом опыта проживания распределенного родительства /материнства. *Н.Б. Граматчикова* считает, что ситуация суррогатного материнства в качестве социального триггера содержит эпизод отказа матери от выношенного ею для реципиентов ребенка, что со всей остротой ставит вопрос о возможности и пределах контроля над одной из мощных природных сил – материнской привязанности к младенцу, а также вопрос о соотношении природного и социокультурного в материнстве. Докладчица проанализировала используемые донорами и матерями образы и термины, объяснительные модели донорства и суррогатного материнства, особенно фокусируясь на степени своего «участия» в ребенке, связи между матерью и ее детьми, в каком бы они «проценте» ни находились (родившимися из яйцеклетки, ее биологическими детьми, живущими вместе с ней, детьми от других браков партнера, а также выношенными для реципиентов-родителей). Принципиально важным для автора доклада был анализ вовлеченности «непричастных» кровных детей доноров и суррогатных матерей в ситуацию донорства (в качестве бенефициаров и объектов манипуляции).

Старшая научная сотрудница Лаборатории комплексных исторических исследований ШАГИ ИОН РАНХиГС *Е.Ф. Левочская (Югай)* представила доклад «Женщина, обладающая голосом: от деревенской плакальщицы до Марины Цветаевой». В 2019 г.

в издательстве «Индрик» была выпущена монография «Челобитная на тот свет», в основу которой положена многолетняя полевая работа докладчицы [Югай 2019]. В научных статьях исследовательница также описывает практики производства и потребления авторских литературных и поэтических текстов. В своем выступлении *Е.Ф. Левочская* сфокусировалась на том, как именно происходит делегирование права на высказывание женщине, обладающей даром слова, которая воспринимается как сильная личность, воплощение женской судьбы [Левочская, Левочский 2024, с. 1105, 1111]. Так, со слов исследовательницы, в вологодской деревне была развита практика причитаний – фольклорных импровизаций по умершим, сочетающих физиологические слезы и поэтический текст. Причитать должна была уметь каждая, однако на практике у кого-то это получалось лучше других – таких женщин приглашали, чтобы они вели похоронный или поминальный обряд, причитая от лица вдовы или сирот. По мнению докладчицы, так возникает коллективное высказывание, где из набора фольклорных формул собирается подходящий к конкретной жизни текст, а старшая, более эмоционально опытная женщина помогает молодым найти нужные слова [Левочская, Левочский 2024]. Литература – городская практика, которая, по утверждению исследовательницы, противоположна по своему посылу: авторские тексты личности и неизменны [Левочская, Левочский 2024]. Как показывают интервью *Е.Ф. Левочской* с читательницами поэзии и написанные ими самими эссе, в действительности поэтические тексты и автобиографическая проза могут восприниматься не как предмет эстетики или истории, а как такое же высказывание о себе. По данным исследовательницы, для многих женщин таким воплощением и голосом стала Марина Цветаева (женщины пересказывали ее дневники, письма, читали стихи и тем самым находили возможность поговорить о своих страхах и надеждах, своем непростом опыте) [Левочская, Левочский 2024, с. 1107, 1112]. Докладчица пришла к выводу, что фигура поэта в России выстраивается по типу харизматического лидера, представляющего интересы группы [Левочская, Левочский 2024, с. 1106, 1108].

Отличаются ли представления о родах и женской фертильности в позднесоветской научной фантастике от культурных императивов, заложенных XIX в. и раннесоветским проектом? Действительно ли воззрения о воспроизводстве населения и внеземном деторождении, проскользнувшие в научную фантастику, представлены исключительно мужским письмом? Существует ли женское описание футуристических родов вместе с самими писательницами, работающими в жанре научной фантастики? Всегда ли материнство репрезентируется как предназначение

женщины или существуют литературные тексты, сохраняющие за женщиной свободу выбора? В том числе на эти вопросы модератора ответила ассоциированный научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге *Е.К. Малая* (выпускница ЦТСФ РГГУ), которая представила доклад «О взнезменных родах в позднесоветской научной фантастике». Исследовательница специализируется на позднесоветских и современных письмах в будущее, в том числе запаянных в капсулы времени, и апробирует новаторскую темпоральную концептуализацию в исследованиях постсоциализма [Малая 2020; Малая 2023]. В своем выступлении на круглом столе докладчица сфокусировалась на редких примерах концептуализации родов в позднесоветской научной фантастике (прежде всего рассказе «Ночь на Марсе» из цикла А. и Б. Стругацких «Полдень, XXII век»), а также остановилась на двух противоположных трактовках будущего с позиции фертильности, сосуществующих в научной фантастике и низовых практиках футуристического воображения 1960-х гг. (в частности, в письмах из «капсул времени»), когда будущее представлено как временем прироста населения и, соответственно, высокой фертильности, так и периодом угасания межполового влечения (зачастую из-за предполагаемой технизации и роботизации человеческого быта). Автор доклада отвечала на вопрос, насколько принципы позднесоветских социальных контрактов проецировались и на будущее, и на женское тело.

Доклад *Л.В. Голубевой* и *С.О. Куприяновой* под названием «О родах в устных рассказах деревенских женщин» основан на материалах двухтомника «Материнство в советской деревне: ритуалы, дискурсы, практики» [Голубева, Куприянова 2022], выпущенного «Пропповским центром». Книга посвящена советским ритуальным и повседневным практикам беременности, родов, материнства и ухода за младенцем, которые были распространены в крестьянских семьях Русского Севера. Исследование основано на архивных данных и глубинных полевых интервью, собранных *Л.В. Голубевой* и *С.О. Куприяновой* с 2003 г. в Архангельской и Вологодской областях у трех поколений сельских женщин, рожденных с конца XIX в. по 1970 г.³ По мнению докладчиц, опыт материнства нуждается в осмыслении, жизненный мир повседневности дается человеку в момент рождения, его условия и основания не проговариваются, а смыслы транслируются посредством повседневных практик и передаваемого опыта [Голубева, Куприянова 2024, с. 1114]. При работе над книгой авторы обращали внимание на «историческую динамику севернорусской родильной

³ С расширенным вариантом рецензии на двухтомник можно ознакомиться: [Кукса 2023].

обрядности», анализ которой позволил проследить как изменения, которые произошли в практиках родов и ухода за младенцем, так и то, что оказалось устойчивым и неизменным [Голубева, Купринова 2022]. В своем выступлении докладчицы обратились к жизненному миру деревенских женщин трех поколений и показали на примерах эти изменения и то, как постепенно приватная домашняя практика принятия родов становится профессией.

Сотрудница Мюнхенского университета имени Людвиг и Максимилиана *А.Р. Шарафеева* выступила на мероприятии с докладом о «Здоровье трудящейся женщины: дискуссии медиков и государственные интересы в 1920–1930-е гг.», в котором проанализировала споры акушеров-гинекологов и социал-гигиенистов о целесообразности и эффективности женского труда в самых разных отраслях промышленности и его влиянии на здоровье женщины. В докладе исследовательница показала эволюцию медицинского дискурса о здоровье работающих женщин в 1920–1930-е гг. с опорой на архивные материалы, медицинскую периодику и литературу. Основное внимание автором было уделено выявлению изменений в экспертных мнениях относительно роли женского труда в промышленности и сельском хозяйстве в соответствии с меняющимися экономическими и политическими целями советского государства. По данным докладчицы, если в 1920-е гг., когда сотрудники институтов охраны труда и другие медицинские работники активно изучали условия труда и быта женщин, появлялись статьи и исследования о негативном влиянии напряженного труда на репродуктивное здоровье женщин и предлагались меры, направленные на снижение профессиональных рисков для организма работающих женщин, то с объявлением форсированной индустриализации и проведением реформы здравоохранения в 1930 г. главной целью здравоохранения стала забота не о здоровье, а о трудоспособности рабочих, поэтому к концу 1920-х гг. все чаще стали появляться исследования, в которых критиковались публикации о вреде тяжелого труда для здоровья, а от медицинских специалистов требовалось повысить ставки и показать, что особенности женского организма не станут ограничением для индустриализации страны.

Магистрантка факультета социальных наук НИУ ВШЭ *Н.В. Бульченко* представила на круглом столе доклад «Статистическое измерение репродуктивного труда: российские и международные методики и данные», в котором анализировала международные показатели неоплачиваемого женского труда и провела межстрановое сопоставление мер государственной поддержки материнства в рамках исследования измерения гендерного неравенства в международных рейтингах. Докладчица считает, что непропорцио-

нальное распределение репродуктивного труда в семье – один из источников социального, экономического и политического неравенства между мужчинами и женщинами. В докладе автор раскрыла понятие неоплачиваемого домашнего труда в социологии, проанализировала его место в международных и российских правовых документах, привела опыт статистического учета деятельности, не приносящей денежных доходов домохозяйствам. В своей работе исследовательница оценивает объем женского неоплачиваемого труда в России различными методиками (временным методом, методом альтернативных издержек и рыночных цен). С помощью регрессионной модели автор выявила зависимость индекса социального неравенства в различных странах от объемов репродуктивного труда, выполняемого женщинами.

Сотрудница Центра азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА РАН монголовед А.А. *Смирнова (Карпунина)* (выпускница ЦТЭСФ РГГУ) изучает вернакулярную религиозность на территории Монголии и Бурятии и исследует повседневные практики представителей монашеской среды и обычных верующих, а также «паутины смыслов», которыми окутаны используемые в ритуалах материальные объекты [Карпунина 2019]. На февральском мероприятии этнограф поделилась со слушательницами фото- и видеоматериалами экспедиций 2020–2022 гг. и рассказала о результатах своего этнографического исследования священного места и культа поклонения богине Янжиме, которое стало центром женского репродуктивного паломничества в Бурятии. В докладе были рассмотрены мифологические и исторические аспекты культа богини Янжимы и показаны священные места, которые, по утверждениям посетительниц, благоприятствуют зачатию и рождению здоровых детей. Автор проанализировала интервью с посетительницами священных мест, приезжающими из различных регионов, их мотивацию, чувственный опыт и понимание поклонения святыне.

Е.Ю. Левильен 25 лет активно работает индивидуальной акушеркой и перинатальным психологом, а также является значимой фигурой в российском акушерском движении, она стоит у истоков внедрения модели непрерывного акушерского ухода в Москве и Подмосковье [Левильен 2011]. Если бы не внезапные роды клиентки, которые прервали участие Е.Ю. Левильен в мероприятии, она представила бы доклад «Трансформация клинического акушерства за четверть века: взгляд индивидуальной акушерки» о значимых изменениях, которые поэтапно способствовали снижению количества «индустриальных родов на потоке», практиковавшихся с советской эпохи, в пользу пациентоориентированного подхода, где интересы матери и ребенка имеют первостепенное значение.

Медицинский антрополог *Г.Б. Копелиович* (PhD, Майсурский университет) изучает традиционные медицинские системы Индии и Тибета, в частности систему передачи знаний [Копелиович 2023]. Для мероприятия она подготовила доклад «О роли матерей и бабушек в традиционных индуистских семьях Индии в родах и послеродовом периоде: от шриманты до намакараны». Поскольку исследовательница перемещается между индийскими штатами, в том числе для сбора полевых материалов, для круглого стола она совместно с автором настоящего обзора записала получасовое видео о ее личном опыте индийских родов и индуистских ритуалах посвящения в материнство, которое было частично показано в конце мероприятия. В докладе антрополог рассказала о традиционных индуистских семьях и роли старших женщин, поскольку в Индии все, что связано с уходом за беременной женщиной, родами и послеродовым периодом, является обязанностью старших женщин в семье, чаще всего матери беременной женщины и свекрови. В выступлении докладчица описала методы народной медицины и процесс беременности, родов и послеродового ухода именно с позиции женщин традиционного сообщества, когда у беременной женщины отсутствует какая-либо самостоятельность. Исследовательница продемонстрировала личные видео- и фотоматериалы важных для индуистской семьи ритуалов, а также иных региональных обычаев, которые переходят в традиционных семьях из поколения в поколение.

Круглый стол завершился моим докладом, посвященным женской уязвимости, когда любое проявление репродуктивной или материнской агентности осуждается или наказывается самыми разными инстанциями. В выступлении были представлены региональные новеллы об ограничениях искусственного прерывания беременности и их негативном влиянии на врачебный функционал и информирование, медицинскую тайну, пациентскую комплаентность и доверие. Подробное содержание данного исследования [Кукса 2024] и некоторых других раскрытых в хронике докладов опубликовано в коллективной монографии «Женский труд в России и в мире: история, традиции, особенности».

Литература

Голубева, Куприянова 2022 – Материнство в советской деревне: ритуалы, дискурсы, практики: В 2 т. Т. 1: Исследования; Т. 2: Фрагменты интервью / сост. Л.В. Голубева, С.О. Куприянова. СПб.: Пропповский центр, 2022.

- Голубева, Куприянова 2024 – *Голубева Л.В., Куприянова С.О.* Роды в устных рассказах деревенских женщин // Женский труд в России и в мире: история, традиции, особенности / сост. С.В. Мудрова, М.М. Рудковская, Н.М. Ершова. М.: РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2024. С. 1114–1124.
- Граматчикова, Полякова 2023а – *Граматчикова Н.Б., Полякова И.Г.* Профессионализация донорства в репродукции: нарративный анализ жизненных историй // Журнал социологии и социальной антропологии. 2023. № 3 (26). С. 149–180.
- Граматчикова, Полякова 2023б – *Граматчикова Н.Б., Полякова И.Г.* «Танго вдвоем»: женские интервью в клинической репродуктивной практике // *Quaestio Rossica*. 2023. Т. 11. № 2. С. 554–570.
- Карпунина 2019 – *Карпунина А.А.* «Посвящается будущим рождением любимой бабушки» и другие надписи на хурдэ (молитвенных барабанах) в Монголии и Бурятии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 87–108.
- Копелиович 2023 – *Копелиович Г.Б.* Может ли аюрведа говорить? Участие традиционной медицины в борьбе с COVID-19 в Индии // Эпидемии, уединение, дистанцирование: многовековой путь Востока / сост. и отв. ред. И.А. Царегородцева. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 194–217.
- Кукса 2023 – *Кукса Т.Л.* Практики материнства и ухода за младенцем в севернорусской деревне. [Рец.:] Материнство в советской деревне: ритуалы, дискурсы, практики: В 2 т. Т. 1: Исследования. Т. 2: Фрагменты интервью / сост. Л.В. Голубева, Л.В. Куприянова; ст., коммент., подгот. текстов Л.В. Голубевой, С.О. Куприяновой; под общ. ред. С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2022 // Традиционная культура. 2023. Т. 23. № 3. С. 177–183.
- Кукса 2024 – *Кукса Т.Л.* Региональное штрафование за склонение к абортам: ограничение репродуктивного выбора или врачебного информирования // Женский труд в России и в мире: история, традиции, особенности / сост. С.В. Мудрова, М.М. Рудковская, Н.М. Ершова. М.: РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2024. С. 1124–1134.
- Левильен 2011 – *Левильен Е.Ю.* Некоторые аспекты родовспоможения в Европе // Перинатальная психология и психология репродуктивной сферы. 2011. № 1–2 (2). С. 7–11.
- Левочская, Левочский 2024 – *Левочская Е.Ф., Левочский С.С.* Женщина, обладающая голосом: от деревенской плакальщицы до Марины Цветаевой // Женский труд в России и в мире: история, традиции, особенности / сост. С.В. Мудрова, М.М. Рудковская, Н.М. Ершова. М.: РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2024. С. 1103–1114.
- Малая 2020 – *Малая Е.К.* Капсула времени в постсоветском совхозе // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 84–110.

- Малая 2023 – *Малая Е.К.* Капсула времени и прогулки на Марс: об инструментах колонизации будущего // *Неприкосновенный запас*. 2023. № 150. С. 14–34.
- Югай 2019 – *Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX в. М.: Индрик, 2019. 528 с.

References

- Golubeva, L.V. and Kupriyanova, S.O., comps. (2022), *Materinstvo v sovetskoj derevne: ritualy, diskursy, praktiki: V 2 t. T. 1: Issledovaniya; T. 2: Fragmenty interv'yu* [Maternity in the Soviet village. Rituals, Discourses, Practices. In 2 vols. Vol. 1: Research. Vol. 2: Fragments of Interviews], Proppovskii tsentr, Saint Petersburg, Russia.
- Golubeva, L.V. and Kupriyanova, S.O. (2024), “Births in the oral stories of village women”, in Mudrova, S.V., Rudkovskaya, M.M. and Ershova, N.M., comps., *Zhenskii trud v Rossii i v mire: istoriya, traditsii, osobennosti* [Women’s labor in Russia and in the world. History, traditions, features], REU im. G.V. Plekhanova, Moscow, Russia, pp. 1114–1124.
- Gramatchikova, N.B. and Polyakova, I.G. (2023), “Professionalization of donation in reproduction. A narrative analysis of life stories”, *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 26, no. 3, pp. 149–180.
- Gramatchikova, N.B. and Polyakova, I.G. (2023), “‘Tango for two’. Women’s interviews in clinical reproductive practice”, *Quaestio Rossica*, vol. 11, no. 2, pp. 554–570.
- Karpunina, A.A. (2019), “‘Dedicated to the future births of the beloved grandmother’ and other inscriptions on khurde (prayer wheels) in Mongolia and Buryatia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 87–108.
- Kopeliovich, G.B. (2023), “Can Ayurveda speak? The participation of traditional medicine in the management of COVID-19 in India”, in Tsaregorodtseva, I.A., ed., *Epidemii, uedinenie, distantsirovanie: mnogovekovoi put’ Vostoka* [Epidemics, solitude, distancing. The centuries-old path of the East], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 194–217.
- Kuksa, T.L. (2023), “Practices of maternity and infant care in the North Russian village. [Review of:] Motherhood in the Soviet village. Rituals, discourses, practices. In 2 vols. Vol. 1: Research. Vol. 2: Interview fragments / comp. by L.V. Golubeva, L.V. Kupriyanova; articles, comments, text preparation by L.V. Golubeva, S.O. Kupriyanova; ed. by S.B. Adonyeva. Saint Petersburg: Proppovsky Center, 2022”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 24, no. 3, pp. 177–183.
- Kuksa, T.L. (2024), “Regional fines for encouragement to abortion. Restricting reproductive choice or medical information?”, in Mudrova, S.V.,

- Rudkovskaya, M.M. and Ershova, N.M., comps., *Zhenskii trud v Rossii i v mire: istoriya, traditsii, osobennosti* [Women's labor in Russia and in the world. History, traditions, features], REU im. G.V. Plekhanova, Moscow, Russia, pp. 1124–1134.
- Levil'yen, E.Yu. (2011), "Some aspects of obstetric care in Europe", *Perinatal'naya psikhologiya i psikhologiya reproduktivnoi sfery*, vol. 2, no. 1–2, pp. 7–11.
- Levochskaya, E.F and Levochskii, S.S. (2024), "A woman with a voice. From the rural lamenter to Marina Tsvetaeva", in Mudrova, S.V., Rudkovskaya, M.M. and Ershova, N.M., comps., *Zhenskii trud v Rossii i v mire: istoriya, traditsii, osobennosti* [Women's labor in Russia and in the world. History, traditions, features], REU im. G.V. Plekhanova, Moscow, Russia, pp. 1103–1114.
- Malaya, E.K. (2020), "The time capsule in the post-Soviet sovkhoz", *Antropologicheskii forum*, no. 47, pp. 84–110.
- Malaya, E.K. (2023), "The time capsule and walks on Mars. About the tools of colonization of the future", *Neprikosnovennyi zapas*, no. 150, pp. 14–34.
- Yugai, E.F. (2019), *Chelobitnaya na tot svet: vologodskie prichitaniya v XX v.* [Complaints to the other world. Lamentations in Vologda region in the 20th century], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Татьяна Л. Кукса, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; tkuksa@hse.ru

ORCID ID: 0000-0002-8696-7284

Information about the author

Tatiana L. Kuksa, HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya St., Moscow, Russia, 101000;

Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; tkuksa@hse.ru

ORCID ID: 0000-0002-8696-7284

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 8 • № 1 • 2025

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 25.02.2025
Выход в свет 03.03.2025
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 9,6. Усл. печ. л. 9,8
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2106

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru