

ISSN 2658-5294

# Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

*Основан в 2018 г.*

# Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

*Founded in 2018*

Том 8

№ 2

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: bldg. 6, bld. 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, стр. 6

тел.: +7 495 250 69 31

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

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

*Editor-in-Chief*

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

*Editorial Board*

*Florentina Badalanova-Geller*, 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

## Papers

---

### MYTHOLOGICAL WORLDVIEW AND ITS TRANSFORMATIONS

- Ustyantsev H.Yu.*  
Religious and mythological beliefs of the Mari priesthood.  
Gods, souls and other worlds ..... 10
- Lobanova L.S.*  
The story of the development of the legend  
of the phenomenon of a deer in the Vishera local tradition ..... 31
- Antonov D.I.*  
Abel, Judas and Satan. Folklore motifs  
in Russian icon-painting of the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries. .... 50
- Zislin J.M.*  
Psychoanalysis between literature and folklore ..... 64

### From the History of Science

---

- Zherdieva A.M.*  
History of the revival  
of the journal “Turkish Folklore Research” ..... 107

### Anthropological Observations

---

- Karakulov A.N.*  
Votive holidays in the Nizhny Novgorod Pravoberezhye ..... 129
- Kulish A.S.*  
Folklore of the Northern Selkups in the 21<sup>st</sup> century.  
Field collections 2008, 2012, 2023 ..... 156

### Reviews

---

- Kuznetsova M.M.*  
Everything about cryptids: G. Eberhart’s travel guide ..... 170

### Scientific Life

---

- Prtavian A.A.*  
23rd School of Folkloristics and Cultural Anthropology.  
Applied anthropology today ..... 175

# Содержание

## Статьи

---

### МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

- Устьянцев Г.Ю.*  
Религиозно-мифологические представления  
марийского жречества: боги, души и иные миры ..... 10
- Лобанова Л.С.*  
История развития легенды о явлении оленя  
в вишерской локальной традиции ..... 31
- Антонов Д.И.*  
Авель, Иуда и сатана: фольклорные мотивы  
в русской иконописи XVI–XVII вв. .... 50
- Зислин И.М.*  
Психоанализ между литературой и фольклором ..... 64

### Из истории науки

---

- Жердева А.М.*  
История возрождения журнала  
«Турецкие фольклорные исследования» ..... 107

### Антропологические наблюдения

---

- Каракулов А.Н.*  
Обетные праздники в Нижегородском Правобережье ..... 129
- Кулиш А.С.*  
Фольклор северных селькупов XXI в.:  
полевые сборы 2008, 2012, 2023 гг. .... 156

### Рецензии и обзоры

---

- Кузнецова М.М.*  
Все о криптидах: путеводитель Джорджа Эберхарта ..... 170

### Научная жизнь

---

- Пртавян А.А.*  
XXIII Школа по фольклористике и культурной антропологии:  
прикладная антропология сегодня ..... 175

## Статьи

---

### МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

УДК 398.22(470.343)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-10-30

#### Религиозно-мифологические представления марийского жречества: боги, души и иные миры

Герман Ю. Устьянцев

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
Москва, Россия, ustyjan-93@mail.ru*

*Аннотация.* В статье рассмотрены мифологические представления современного марийского жречества – *картов*. На основе полевых материалов, записанных в Республике Марий Эл и Башкортостане, автор исследует мифологическое мировоззрение *картов* и пути передачи мифо-ритуальных знаний. С помощью анализа интервью автор освещает веру ритуальных специалистов в загробный мир и посмертное существование души, а также их взгляды на организацию мифологического пространства и его насельников. Согласно полевым данным, среди рассматриваемой группы информантов наиболее распространены представления о делении богов на высших и низших. Высшие боги связаны с небесными объектами и космогонией, а низшие – с природой, смертью и хозяйственно-бытовой сферой. Самым главным божеством *карты* повсеместно считают Ош Поро Кугу Юмо, бога-демиурга, создателя человека. Единого мнения среди информантов об организации «иног мира» не существует, его описывают и как абстрактное царство Киямата, и как природный ландшафт. В ритуальных текстах выделяется категория божеств – покровителей умерших. Устойчивым является концепция посмертного судилища и наказания грешников.

*Ключевые слова:* карты, марийская традиционная религия, марийская мифология, Юмо, марийские боги, загробный мир

---

© Устьянцев Г.Ю., 2025

*Дата поступления статьи:* 28 февраля 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 27 сентября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Устьянцев Г.Ю. Религиозно-мифологические представления марийского жречества: боги, души и иные миры // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 10–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-10-30

## Religious and mythological beliefs of the Mari priesthood. Gods, souls and other worlds

Herman Yu. Ustyantsev

*Lomonosov Moscow State University,*

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology*

*Moscow, Russia, ustyantsev@mail.ru*

*Abstract.* The article examines the mythological beliefs of the modern Mari priesthood – karts. Based on field materials, recorded in the Republic of Mari El and Bashkortostan, the author explores mythological worldview of the karts and the ways of transmitting mythological and ritual knowledge. Through the analysis of interviews, the author highlights the faith of ritual specialists in the afterlife and the posthumous existence of the soul, as well as their views on the organization of the mythological space and its inhabitants. According to the field data, among the group of informants the most common idea is division of gods into higher and lower. The higher gods are associated with celestial objects and cosmogony, while the lower ones are associated with nature, death and the everyday sphere. The most important deity is widely considered to be Osh Poro Kugu Yumo, the demiurge god. There is no consensus on the organization of the “other world”, it is described both as an abstract kingdom of Kiyamat and as a natural landscape. In the ritual texts there is category of patron deities of the dead. The concept of posthumous judgment and punishment of sinners is stable.

*Keywords:* karts, Mari traditional religion, Mari mythology, Humo, Mari gods, the afterlife

*Received:* February 28, 2024

*Approved after reviewing:* September 27, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Ustyantsev, H.Yu. (2025), “Religious and mythological beliefs of the Mari priesthood. Gods, souls and other worlds”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 10–30, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-10-30

Для изучения мифо-ритуальных систем современных марийцев, часть из которых являются последователями марийской традиционной религии, ценность представляют взгляды носителей традиции о сакральных пространствах и мифологической структуре мира. В религиозных обрядах репрезентирована вера в пространственное членение мира, населенного богами и духами, вера в посмертное существование человеческой души. Важную роль в интерпретации религиозно-мифологической картины мира играют жрецы марийских культов – *карты*. Они как сакральные специалисты занимаются организацией обрядов, читают молитвы, интерпретируют волю богов и духов. Феноменология мира в представлениях марийского жречества определяет семантику ритуальных практик и культов. Данный текст является попыткой проанализировать расширенные интервью с марийскими *картами* разных районов и этнографических групп как источники об актуальной марийской экзегетике<sup>1</sup>. Всего мною было записано около пятнадцати расширенных интервью с марийскими ритуальными специалистами (статус некоторых из информантов до конца не ясен). Представленные полевые материалы собраны в ходе Поволжской этнологической экспедиции исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в Республике Марий Эл (Волжский, Куженерский, Моркинский, Оршанский, Советский районы) и в Республике Башкортостан (Мишкинский район) в 2022–2023 гг.

Выбор в качестве исследуемой группы марийских жрецов обусловлен тем, что они в большей степени, чем другие последователи традиционных верований, вовлечены в ритуальную сферу религии. Интерпретация причинности, процессуальности и исхода обрядов является их компетенцией. Зачастую именно они определяют время и место проведения ритуалов, характер жертвенного дара, читают молитвенные тексты. Объяснение мифологических терминов и образов является непосредственной составляющей деятельности марийского *карта*, не только в процессе интервью с исследователями, но и в контексте общения с прессой, в публичных лекциях (см. канал «ТВ Мэтр»<sup>2</sup> на портале YouTube). Методически интервью со жречеством имеет ряд особенностей. Во-первых, некоторые темы, связанные с мифом и религией, были

---

<sup>1</sup> Под экзегетикой в тексте понимается умение и практика трактовки религиозных текстов и мифологических образов, существующая в рамках институциональной традиции, в данном случае – марийской традиционной религии.

<sup>2</sup> ТВ Мэтр. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCNYU22cAcTiG2xxVmixtfuQ> (дата обращения: 14 февр. 2024).

для интервьюируемых табуированы. Особенно осторожно респонденты отвечали на вопросы о «нечистой силе» и демонологии в целом, так как упоминания демонических существ считаются неуместными во внеритуализированных соционормативных практиках. Не всегда мои информанты позиционировали себя как практикующих *картов*, так как зачастую они не афишируют свою роль в местных религиозных практиках. Иногда статус жреца был эксплицитно понятен из его интервью или свидетельств местных жителей. С целью сохранения анонимности инициалы респондентов изменены, не указаны конкретные населенные пункты, в которых проводилось исследование. Языки интервью: русский и луговомарийский.

### *Статус и функции марийских экзегетов*

Марийское жречество в настоящее время представляет собой институализированное явление со своей внутренней иерархией и официальными статусами. В настоящем тексте использовано общепринятое название марийского жреца – *карт*, но в то же время существуют понятия «онаен», «кугыза», в ранних этнографических описаниях зафиксированы слова «юктуч», «мушан». У восточных марийцев бытует термин «мулла» [Саберов 2013, с. 265]. Согласно сведениям марийского этнографа И.Н. Смирнова, *карт* – это мужчина пожилого возраста, умеющий причитать и выполняющий функции отправления культов: молений и жертвоприношений. Именно карт определял, угодно ли жертвенное животное богу, принял ли он жертву<sup>3</sup>. Я.Г. Яковлев свидетельствовал, что деревенским *картом* мог быть не один мужчина: для крупных молений община каждый раз избирала нового пожилого мужчину в качестве жреца<sup>4</sup>. Исследователь XIX в. С.К. Кузнецов выделил пять типов ритуальных специалистов: «сновидцы», которые определяли точное время и место моления; ворожцы; *карты* – служители культов; помощники *картов* (удшо, учо) и казначеи, которые собирали с членов общины средства на организацию молений<sup>5</sup>. Этнограф В.М. Михайловский считал марийских жрецов

---

<sup>3</sup> Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи / вступ. статья К.Н. Санукова. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ “У вий (Молодая сила)”», 2014. С. 176–177.

<sup>4</sup> Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. Казань: Тип и лит. В.М. Ключникова, 1887. С. 19.

<sup>5</sup> Кузнецов С.К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры // Святые. Культ предков: Древняя история. Йошкар-Ола:

ворожцами, близкими по функциям шаманам, и свидетельствовал об их способностях предсказывать будущее, лечить. Молитву *карта* он сравнивал с шаманским камланием<sup>6</sup>. В.М. Васильев полагал, что ворожцы, прозорливцы и отправители культа – это одна и та же категория сакральных специалистов, которые получают свои способности как от Бога, так и от демонических сил<sup>7</sup>. По мнению Я.Г. Яковлева, *картов* не следует путать с магическими специалистами: мужчинами (ворожцами) и юзами (заговорщиками)<sup>8</sup>. Этнокультуролог Г.Е. Шкалина объединяет марийских заговорщиков, колдунов и жрецов одним понятием «юзо» [Шкалина 2019, с. 255]. По моим наблюдениям, марийским *картам* в традиции не приписывают колдовские и мантические способности, хотя некоторые из них утверждают, что лучше «чувствуют» человека («его ауру») и могут предугадывать некоторые события, видят вещие сны. В основном же сфера их компетенций ограничивается подготовкой, проведением и интерпретацией ритуала. В деревенском социуме *карты* обычно совмещают функции культурных или административных работников, музыкантов с отправлением культов. Некоторые из моих информантов уже на пенсии и начали ритуальную деятельность в зрелом возрасте. Обычно *карты* – это мужчины старше пятидесяти лет, однако я встречал жреца и младше тридцати. Крайне редко функции *карта* в деревне выполняет женщина (*карт кува*) и, как правило, в рамках домашних ритуалов (ПМА).

Собранные нами интервью большей частью неструктурированы, информанты часто меняли темы в процессе опроса, иногда давали противоречивые комментарии. В текстах марийских жрецов редко отражены представления о творении мира, о мировой оси или мировом древе, космогонические мифы [Калиев 2022, с. 148]. Основными темами, к которым обращаются марийские экзегеты, – представления о богах и их функциях, об отношении человека с природой, о загробном мире. Источниками знаний сакральных специалистов часто выступают опубликованные сборники молитвенных текстов, энциклопедии и монографии о марийской мифологии. В марийской традиционной религии нет общепринятых источников вероучения, хотя в конце XX в. появился «марийский

---

Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное изд-во», 2009. С. 74–75.

<sup>6</sup> Михайловский В.М. Шаманство: сравнительно-этнографические очерки. Вып. 1. М.: Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1892. С. 112–113.

<sup>7</sup> Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1915. С. 6–19.

<sup>8</sup> Яковлев Г.Я. Указ. соч. С. 19.

эпос» «Югорно», по существу – поэтическая компиляция разных сюжетов марийской мифологии и фольклора. К данному тексту носители традиции, в том числе религиозные активисты (жрецы, организаторы молений, члены религиозных общин), часто обращаются как к источнику мифологических знаний. Другой ценный канал передачи информации – опыт предшествующих *картов*, часто взрослые мужчины в семье жреца тоже занимались отправлением культов. Мой информант из Параньгинского района Республики Марий Эл получил записи с молитвами от своего деда-карта и затем дополнил их сам. В настоящее время с помощью своих письменных источников он обучает знакомых женщин, проводящих домашние моления, – *карт кува*. Обычно такие тексты бытуют посредством переписывания в отдельные тетради:

Это запись с матерью когда проводили, этот запись-то от бабушки ко мне попала, по линии матери... У матери отец тоже был (картом. – Г. У.), потом другие записали. Я себе переписал, мать увидела и говорит, что это дед у нас так молился (А.Г., Параньгинский район Марий Эл, 2022 г.).

Мой респондент из Советского района Республики Марий Эл в качестве источников использует рукописные выписки из словарей и других источников на лугомарийском и русском языках. В них указаны имена божеств, их функции, названия праздников, молитвенные тексты (ПМА). Следовательно, можно выделить два основных канала ретрансляции данных о марийской мифоритуальной системе среди *картов*: книги и знания, полученные от предшественников и современных практикующих жрецов.

### *Теологические представления о картине мира марийского жречества*

Исследуемые нарративы являются ценным источником для изучения представлений о религиозных культах и мифологических персонажах марийской культуры. *Карт* восточных (уральских) марийцев, проживающих в Свердловской области, представляет себе пантеон<sup>9</sup> марийских богов следующим образом:

Иерархия есть... Ну как в армии: каждый солдат сам по себе очень важен, потому что именно он выполняет свою задачу, но задача

---

<sup>9</sup> Термин «пантеон» используется в данном тексте в значении группы богов, принадлежащих институциональной религии, мифологической системе.

генерала не в том, чтобы кого-то прийти и убить, а кого-то в этом всем организовать. То есть, если очень грубо приблизить, что-то похожее на это есть. То есть Большой Белый<sup>10</sup>, он бог, он за все отвечает, бог – праматерь земли, она, в основном, за урожай, бог огня, понятно, что, это – за огонь, бог ветра. С одной стороны хорошо, когда мы начинаем к кому-то обращаться. У меня даже один раз такое было. Очень жаркий день и молебен, я начинаю обращаться к богу ветра: «Мардеж Ава...»<sup>11</sup>. Ветерок прошел, и у меня мурашки по спине, будто я обратился, и она меня услышала (В.В., Советский район Марий Эл, 2023).

В категорию наиболее значимых божеств экзегет относит божество судьбы, бога грома, богиню рождения, бога Керемета:

Большой Великий Белый Бог, под ним иерархия: Бог судьбы (Пурышо Юмо), Кудырчо Юмо и Шочын Ава, то есть пресвятая богородица... Сюда же причисляют Бога-Громовержца... Ну, этот Бог больше в моем понимании, не претендую на истинность в последней инстанции, это только в моем понимании. Я вижу, ты так усердно записываешь... что Бог-Громовержец – это все-таки та сила, нам же хочется, чтобы люди были самыми главными, чтобы люди не переставали бояться чего-то и он, соответственно, за всем этим бдит. Ну там еще есть другие божества: Керемет Юмо и так далее, вот... На них не будем заикливаться наше внимание. Но они потом через своих ипостасей уже отвечают и за плодородие (В.В., Советский район Марий Эл, 2023).

В представленном тексте жрец описывает иерархию божеств сопоставимо с военной системой соподчинения. Есть главный бог марийской традиционной религии – Ош Поро Кугу Юмо (Светлый Добрый Великий Бог), который отвечает за все сферы жизни социума. За отдельные природные явления и блага отвечают разные божества: Мланде Ава (богиня земли), Кудырчо Юмо (Бог грома), Тул Юмо (Бог огня), Мардеж Ава (Богиня ветра). Несмотря на дисперсность проживания марийцев и вариативность религиозных традиций у разных этнографических групп, существует некое единство в представлениях об образах некоторых божеств. Так, обычно категории земли и рождения ассоциируются с женскими персонификациями [Шкалина 2019, с. 118]. При этом основным богом считается именно Юмо. Филолог Л.А. Абукаева на основе анализа молитвенных текстов делает вывод, что Юмо в религиозной лексике «выступает как высшая сила, наделяющая жизнью, обеспечивающая здоровьем, долголетием, безопасностью,

<sup>10</sup> Имеется в виду Ош Кугу Юмо – Светлый Великий Бог.

<sup>11</sup> Мардеж Ава – богиня ветра.

как податель всевозможных материальных благ, благополучия, источник радости» [Абукаева 2020, с. 15]. Согласно выводам религиоведа Н.С. Попова, в марийской религии вселенная и природа наделены жизненной божественной энергией *ю* и находятся в гармонии с силой Юмо. Божество Юмо при этом воплощено в различных ипостасях – других божествах [Попов 2013, с. 288]. В работе, написанной ученым в соавторстве с верховным марийским *картом* А.С. Таныгиным, указано четкое число этих ипостасей – девять<sup>12</sup>. Выделение плеяды божественных образов в мифах, по мнению автора, связано с народными представлениями об основных стихиях природы: водой, землей, огнем и воздухом, которые воспринимаются как атрибуты богов и как «олицетворения исходного состояния всего сущего» [Попов 2017, с. 80]. Юмо фигурирует в марийском мифе о творении мира, в котором он создает объекты ландшафта из земли, собранной на дне Мирового океана [Иликаев 2022]. Юмо в космогонических мифах выступает в качестве божества-антагониста, соперника и старшего брата злого бога Керемета [Шкалина 2009, с. 80–81].

Информант из Куженерского района также выделяет Велико-го Светлого Бога как самого основного и отмечает некую тенденцию к монотеизму. Другие персонажи марийского пантеона, по его мнению, это помощники Ош Поро Кугу Юмо:

<Бог один или их много?> Бог один, религии только разные.  
<А остальные как помощники?> Да, как помощники считаются они. Вот Поро Тўня Ош Кугу Юмо, вот Тўня Юмо<sup>13</sup>, Мер Юмо<sup>14</sup>, Шочын Ава, Мланде Ава, Порыш Кугыза<sup>15</sup>. Шочын Ава как бы богиня мать можно сказать. <А главный бог есть?> Главный – Тўня Юмо, Ош Поро Кугу Юмо (С.Е., Куженерский район Марий Эл, 2023).

Как видно в приведенном нарративе, вычленение категорий божеств является следствием наводящих или вполне конкретных вопросов–уточнений собирателя. Сам контекст интервью подталкивает носителя традиции к рефлексии и неким категоричным выводам. В то же время некоторые собранные мной сведения были озвучены *картами* без прямых вопросов.

---

<sup>12</sup> Попов Н.С., Таныгин А.И. *Юмыйўла* [Основы традиционной марийской религии]. Йошкар-Ола: Марий Эл Республикын тўвыра да калык коклазе кыл шотышто министерство, Республикысе усталык рўдер, 2003. С. 132–133.

<sup>13</sup> Тўня Юмо – божество Вселенной.

<sup>14</sup> Мер Юмо – божество общины.

<sup>15</sup> Порыш Кугыза – божество добра.

Тенденция марийской традиционной религии к монотеизации давно отмечена авторами и носителями традиции. От местных жителей часто можно услышать мысль о том, что бог един и проявляется в разных религиях под разными именами. Эта тенденция может быть вызвана влиянием соседних авраамических религий. В то же время марийский ученый Н.С. Попов считает, что космогонические и этиологические мифы марийцев сохранили свои образы и сюжеты, отличные от ветхозаветной традиции [Попов 2016, с. 193–194]. Проблемы генезиса теологических представлений последователей марийской традиционной религии, влияния на марийскую космогонию авраамических концепций требует дополнительного изучения. Один из моих информантов, например, считает проявление иерархии богов (а не концепцию единого бога) следствием влияния христианской традиции:

Ну, иерархию не буду говорить. Понимаете, еще многие путают. Говорят, марийская религия, а у нас нет религии, Вы не путайте, религия – это когда в христианстве есть иерархия (К.И., Оршанский район Марий Эл, 2023).

В интервью, записанном в Советском районе Республики Марий Эл, экспедиционной группе кафедры этнологии МГУ подробно рассказали о делении божеств на высших и низших, иначе – богов иного мира (вес тўня):

– Пурышо Юмо – ему молятся с просьбой о здоровье, благополучии, достатке. Мер Юмо вот – это бог мира, ему молятся, когда война, когда в армию уходят. Шочын Ава – это женская богиня, у нее просят обычно, просят детей... Курыг Кугыза, значит, это как воин, князь шке жапыште<sup>16</sup> он как бы вес тўняште<sup>17</sup> ...Пиямбар, Кувар кугыза<sup>18</sup>, воин князь... марий талешке – марийский национальный герой. <Вес тўняште ...тиде подземный? Нуно колшо айдеме?<sup>19</sup>> Да (Г.Н., Советский район Марий Эл, 2023).

Принадлежность «нижних» богов к иномирному пространству означает их связь с локусом смерти. В отличие от высших богов, они обитают в подземном мире или мире умерших. В этнографических описаниях есть несколько точек зрения на иерархичность

<sup>16</sup> В свое время. – *Пер. авт.*

<sup>17</sup> В ином мире. – *Пер. авт.*

<sup>18</sup> Кувар кугыза – божество, покровитель мостов, буквально – «дед моста».

<sup>19</sup> В ином мире... он подземный? Они умершие люди? – *Пер. авт.*

марийского пантеона. Этнограф Г.Я. Яковлев выделял в пантеоне луговых марийцев 140 богов. Среди них он вычленил главных божеств и их помощников: 1) пуйршо (создатель); 2) Юмон абажы (аваже) – мать бога; 3) пиямбар (пророк); 4) ангел суксо или витнизже – докладчик, который передает волю богов, самое младшее божество<sup>20</sup>. И.Н. Смирнов считал, что каждое явление природы и общественной жизни марийцев связано с отдельной группой божеств с разным статусом. Богов марийской религии этнограф разделил на 1) матерей-богинь (Кече ава, Тул ава); 2) куба и кугыза (бабушка и дедушка: покшым кугыза<sup>21</sup> и другие); 3) ия, оза (черт, хозяин, например, пöрт ия<sup>22</sup>); 4) категория *он* – повелителей, ханов (Мардэж он<sup>23</sup> и другие); 4) создатель пуйршо и 5) непосредственно боги – юмо. При этом, согласно этому исследователю, изначально в пантеоне были отражены только родовые связи, у богов были матери ава, а затем на картину мира марийцев оказали влияние общественные институты, власть. Так появились категории правителей и помощников<sup>24</sup>. Этнограф С.К. Кузнецов представил трехуровневую классификацию божеств, основанную на их функциях, локализации и приносимой жертве. Из его полевых материалов следует, что марийцы особенно почитали высших богов, которые живут на небе: Кугу-Юмо, Сар-юмо<sup>25</sup>, Юмон-он<sup>26</sup> и других. Этим богам в жертву приносили лошадей. Второстепенные боги (Кава, Пиямбар<sup>27</sup>, Кеч-он<sup>28</sup> и другие) обитают на земле, приносить им полагалось корову. Боги первого разряда, согласно этнографу, невидимы, а «земные» божества могут являть себя людям. Мифологические персонажи низшего разряда (например, Покшым кува<sup>29</sup>) воспринимаются в традиции как помощники богов, а приносят им в жертву овец<sup>30</sup>. Г.Е. Шкалина выделяет следующие категории: I. Божества верховного порядка (Түня Кугу Юмо, Мер Юмо и др.); II. Заведующие отдельными частями

<sup>20</sup> Яковлев Г.Я. Указ. соч. С. 5–6.

<sup>21</sup> Покшым кугыза – бог мороза.

<sup>22</sup> Пöрт ия – здесь домовый, дух дома.

<sup>23</sup> Мардэж он – повелитель ветра.

<sup>24</sup> Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 157–159.

<sup>25</sup> Сар-юмо – божество войны.

<sup>26</sup> Юмон он – букв. повелитель богов.

<sup>27</sup> Пиямбар – пророк, святой, образ, заимствованный из мусульманской традиции.

<sup>28</sup> Кеч-он – повелитель солнца.

<sup>29</sup> Покшым кува – бабушка-мороз, повелительница холода.

<sup>30</sup> Кузнецов С.К. Четыре дня у черемис во время сюрэма: Этнографический очерк. СПб.: Издание имп. РГО, 1879. С. 49–53.

Вселенной (Кава Юмо<sup>31</sup>, Волгенче Юмо<sup>32</sup>, Саска Юмо<sup>33</sup> и др.); III. Низший ряд божеств: Керемет<sup>34</sup>, Азырен<sup>35</sup>, Водыш, овда<sup>36</sup>, таргылтыш<sup>37</sup>. IV. Сакральные существа марийского пантеона: пиамбар, суксо<sup>38</sup>, витнызызе<sup>39</sup>. Автор включила в пантеон демонических существ, которые традиционно не наделяются в марийской традиции священными свойствами [Шкалина 2019, с. 90–103]. Сложным для интерпретации исследователей является образ керемета. В следующем тексте *карт* упоминает его в качестве «низшего» божества:

<Киямат Тõра? Тудо вес тўняште?><sup>40</sup> Да, Киямат Тõра, Киямат Савуш кладбищыште манына ..вес тўняште. Вес тўнясе Юмо, вес свет Юмо<sup>41</sup>. <А Керемет тиде кõ?><sup>42</sup> Керемет тиде ожнысо кумалын, кызытсе тудо поро кугу юмын савырнен, а ожно, посна кўсото лийын Керемет. Вятский районьштат, Башкорыштат уло... тудо чистый Керемет.Тудо вес тўня айдеме юмо<sup>43</sup>. Керемет – это младший брат Юмо, он завистливый, ему давали подарок<sup>44</sup>, он успокаивался и плохое не делал. Ош Кугу Юмо всегда добро делал, а этот антипод (Г.Н., Советский район Марий Эл, 2023).

Согласно приведенному нарративу, «низшие» божества, как, например, керемет, могли менять свой культовый и мифологи-

<sup>31</sup> Кава Юмо – божество неба.

<sup>32</sup> Волгенче Юмо – божество молний.

<sup>33</sup> Саска Юмо – божество растений.

<sup>34</sup> Керемет – в марийской мифологии многозначный термин. Этим понятием обозначают духа природы, бога, а также категорию демонических персонажей.

<sup>35</sup> Азырен – марийский ангел смерти.

<sup>36</sup> Овда – феминный демонический персонаж марийского фольклора.

<sup>37</sup> Таргылтыш – демоническое существо марийского фольклора.

<sup>38</sup> Суксо – ангел, хранитель в марийской традиционной религии.

<sup>39</sup> Витнызызе – докладчик, проситель, транслятор людских просьб богам.

<sup>40</sup> Киямат-Властелин? Он в ином мире? – *Пер. авт.*

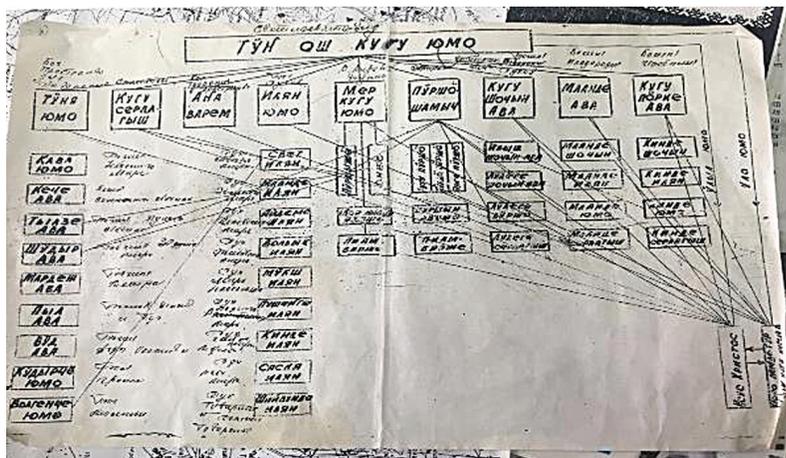
<sup>41</sup> Дя, Киямат-Властелин, Киямат – Распорядитель, как говорится, на кладбище, в другом мире. Бог иного мира, Бог другого света – *Пер. авт.*

<sup>42</sup> А кто такой Керемет? – *Пер. авт.*

<sup>43</sup> Керемет – ему ранее молились, теперь он превратился в доброго бога, а раньше был Кереметом в отдельной священной роще, на Вятке и в Башкортостане был чистым Кереметом. Он божество людей «того света»... – *Пер. авт.*

<sup>44</sup> Имеется в виду дар, жертва.

ческий статус с течением времени. Так, по словам карта, ранее Керемета почитали как божество и молились ему в роще, особенно у вятских и башкирских марийцев, а потом, после ссоры с Юмо он стал богом загробного мира. Более подробно иерархия марийского пантеона изображена *картом* на следующей иллюстрации, сделанной им самим (ил. 1).



Ил. 1. Пантеон марийских божеств в изображении *карта*.

Фото автора

На иллюстрации представлена иерархия божеств марийского пантеона. На вершине его Түн Ош Кугу Юмо (Главный Светлый Великий Бог), ему подчиняются высшие боги: Тўня Юмо (Бог Вселенной), Агавайрем Юмо (Бог праздника Агавайрем), Мер Кугу Юмо (Божество общины), Мланде Ава, Илян Юмо (Бог Ильи), Кече Ава (Богиня Неба), Тылзе Ава (Богиня Луны) и другие. У каждого из них есть категория богов-помощников низшего уровня (ўылъ юмо): Кинде Серлагыш (Хранитель Хлеба), Саска Илян (Илья – покровитель растений), Мланде Юмо (Бог Земли). На схеме отношения соподчинения показаны стрелками. В категорию низших божеств включен также Иисус Христос, наравне с Ильей Пророком вошедший в марийский пантеон, часто в локальных числе локальных культов можно встретить образ Николая Угодника под именем Микола Юмо. Например, в дер. Елеево Параньгинского района этот культ является одним из самых значимых (ПМА). На представленной схеме также нет Керемета, хотя его имя и образ знакомы *карту*.

В Параньгинском районе (дер. Елеево) местный жрец считает, что функции помощников закреплены за Пиямбаром и Витньызе.

При этом экзегет также прибегает к сравнению соподчинения божеств с армейской дисциплиной:

Вот Пиямбар, вот это тоже как Курык Кугыза. Верховный бог-то – Курык Кугыза, Пиямбар-то чуть маленький, бог-то помощник типа. Видишь, это как в организациях... бог-то помощник есть, есть директор, генеральный директор, есть замы и тут так же так. Видишь, Курык Кугыза, Пиямбар Кугыза, Витнесже. Они не троих только молят, один круг как сказать... Они как бы один круг. Витнесже – это чуть поменьше, третий бог (Г.А., Параньгинский район Марий Эл, 2022).

*Карт* считает главным в описанной триаде низших божеств Курык Кугыза – Хозяина горы. Этот образ присутствует во многих локальных пантеонах, например, упоминают его жрецы Советского, Куженерского и Моркинского районов. Часто этому персонажу приписывают реальную биографию в образе местного правителя. Согласно мнению Ю.А. Калиева, ассоциация правителя кугурака с возвышенностью в мифе отражает процесс социального освоения пространства [Калиев 2003, с. 162]. Под горой в данном случае имеется в виду не конкретный объект ландшафта, а обобщенный образ мифической возвышенности – мировой оси. Одной из ипостасей Хозяина горы считают Чумбылата (он же хозяин Немдинской горы) – мифического персонажа, особо почитаемого у марийцев Кировской области, где расположена и священная гора Чумбылата. При этом его как Хозяина горы знают и луговые марийцы Марий Эл.

Потому что Чумбылат как бы достаток домой приносит, адресно как бы, а высшим богам – это не так. Охватывают больше (высшие боги. – Г. У.), больше территорий. Раньше у каждой семьи были своя рощи, мольбище, свое место было (С.Е., Куженерский район Марий Эл, 2023).

Согласно информантам, власть Чумбылата как низшего божества распространяется на меньшую территорию, чем влияние высших богов. В Советском районе за Курык Кугыза закреплены функции бога войны, к которому обращаются с ocasionальными молитвами. В Моркинском районе к месту поклонения Курык Кугыза приходят с личными просьбами вне ритуализованных молений. Часто его просят о здоровье, рождении детей и т. д. Участок для почитания культа находится рядом с целебным ручьем. Во время пребывания на священном холме экспедиции МГУ на его вершине были повязаны вотивные подношения: платки и полотенца, монеты. Семьи, которым Курык Кугыза помог в рождении детей, приносят в это место куклы, пластмассовых

пупсов. По словам жреца, если не отблагодарить божество символическими подношениями или жертвой, то он заберет назад свой дар, а просивший может заболеть. *Карт* сравнивает обращение к Курык Кугыза с контрактными отношениями: взамен полученного блага проситель должен регулярно благодарить бога.

Мы нижнему богу молимся (на горе), мы просим, чтобы он нас защищал от этих, которые нам мешают жить. У каждого человека это сидит внутри, хулиганство. Это Курык Кугыза. <А он нижний?> Ну а почему там овраг, там овраг большой. Спуск к роднику (В.Д., Моркинский район Марий Эл, 2023).

Примечательно, что верховный карт марийской традиционной религии А.И. Таныгин в своей книге «Ший мундыра. Серебряный клубок» разводит образы Курык Кугыза и Чумбылата. Под первым персонажем он подразумевает реально жившего правителя марийцев, которого стали почитать как «святого вождя»<sup>45</sup>. Курык Кугыза, согласно автору, это «отец дедова деда» Чумбылата, «последнего вождя народа мари», которого почитают на горе Немда в Кировской области<sup>46</sup>. Это говорит о возможных индивидуальных различиях служителей культа в интерпретации мифологических образов.

Отношения с божеством, потенциальным источником опасности, строго ритуализованы, а контакты с ним вне ритуала нежелательны. Согласно информанту из Моркинского района, перед тем как обратиться к Курык Кугыза за помощью, надо быть уверенным, что получится отдать предписанную жертву в будущем. Похожие практики зафиксированы в отношении почитания Керемета и богов-покровителей природных локусов. По словам опрошенных респондентов, признаком хтонической природы «низших» божеств следует считать место их почитания – участки рядом с низменным ландшафтом, у воды. Ю.А. Калиев, вероятно, прав, интерпретируя образ «нижнего мира» как хронотоп, находящийся на нижнем ярусе мироздания, буквально противопоставленный миру людей. В мифологическом восприятии этот локус (овраги, низменности) является проекцией истинной, низменной сущности социума [Калиев 2003, с. 171]. В целом вертикальная структура мифопоэтической картины мира марийцев не выглядит такой многоярусной, как, например, в представлениях шаманов Сибири,

<sup>45</sup> Таныгин А.И. Ший мундыра = Серебряный клубок: из истории народа мари: святые, вожди, вера, духовные лидеры. Йошкар-Ола; Н. Новгород: Литера, 2022. С. 93–96.

<sup>46</sup> Там же. С. 124–128.

где каждый ярус населен определенной категорией духов и душ умерших [Симченко 1993, с. 92–93].

Таким образом, в теологических представлениях марийского жречества нет единства в вопросах статусов и функций богов. Воспроизводимая *картами* картина мира отражает представления о вертикальном профиле мифологического пространства, заселенного богами. Большинство из них полагает, что боги делятся на высших, всеобщих, более могущественных, и богов низшего порядка, помощников. Первая группа связана с локусом небесных сил, а вторая – с землей и /или «иным миром». Учитывая вариативность полученных данных, уместно говорить не о едином марийском пантеоне, а о локальных пантеонах, существующих в актуальных местных традициях.

### *Загробный мир в описаниях карт*

В текстах интервью отражены мифологические представления марийцев о загробной жизни и посмертном существовании души. Обычно жрецы не оперируют христианскими концепциями рая и ада, для них загробный мир – это единое пространство-время, хронотоп, узямак или тамык, куда попадает любой человек после смерти:

Не могу в подробностях объяснить, не совсем такая, ну не скажу, чтобы прямо рай или ад. Ну над этими вещами я начал задумываться, когда у меня оба родителя ушли, вот. Ну это не совсем жизнь в прямом ее понимании, но потустороннее... жизнь после смерти. Если, по крайней мере я в этом уверен. Мама находилась при смерти она, когда рассказывала, что была в очень красивом месте, это всегда связано с природой, там много цветов, свежий воздух, поют птицы и такое благоверное состояние... (В.В., Советский район Марий Эл, 2023).

Существует представление о том, что загробная жизнь не одинакова для всех душ. *Карт* восточных марийцев из Мишкинского района Башкортостана полагает, что в загробном мире для душ праведников отведено светлое пространство:

Загробный мир – мир духов. Посреди этого мира – светлое место – волгыдо вер. Духи добрых людей сидят, живут вокруг этого света. Души злых людей к свету не допускаются – страдают во мгле. Они мучаются от одиночества. Чтобы попасть в светлое место, надо быть верным вере предков – служить своим богам, почитать предков, не нарушать обычаи народа. Кто предал веру и при жизни не искупил эту вину, в светлое место не попадут. А ведь именно там духи наших

родных. То есть, от человека, принявшего другую веру, отвернутся все предки. Духи предков могут помогать живым, защищать их, если живые будут их помнить и почитать. Если предков не поминать, они могут рассердиться (В.С., фрагмент переписки, 2024).

В марийской традиции и этнографии нет единого и универсального представления о внутренней организации и визуальном образе загробного мира. По материалам архиепископа Никанора, загробная жизнь у марийцев «подобна здешней, служба продолжением ее, а с другой (стороны) более духовна»<sup>47</sup>. Священнослужитель описывает «светлый мир», в который покойник взбирается по лестнице. Душа усопшего сначала посещает загробного судью, затем должна пройти над кипящим котлом по тонкой жерди<sup>48</sup>. И.Н. Смирнов оставил противоречивые данные о посмертном существовании марийцев. По его свидетельствам, душа покойника сохраняет «все свойства живого существа», то есть сохраняет привычный до смерти образ жизни<sup>49</sup>. «Такое представление о жизни после смерти широко распространено среди современных марийцев. В ритуальных танатологических практиках луговых и восточных марийцев отражены поверья о продолжении жизни на “том свете”: подкладываемые в гроб еда, одежда и другие вещи могут быть полезны и после смерти» [Устьянцев 2023, с. 324]. В описаниях И.Н. Смирнова также встречается упоминание абстрактной страны умерших, расположенной на западе или на возвышенности<sup>50</sup>. В то же время пристанищем души умершего считалось кладбище или его могила<sup>51</sup>. С.К. Кузнецов упоминает, что души праведных марийцев превращаются в рыб, а существование душ грешников прекращается<sup>52</sup>. Согласно представлениям, которые И.Н. Смирнов объясняет влиянием ислама, после смерти марийцев ждет суд «адского судьи», который решает, куда направится душа: в рай («светлый мир») или «в темную бездну» – тамык<sup>53</sup>. В молитвах, записанных Г.Я. Яковлевым, мир мертвых называется «адам»<sup>54</sup>. В некоторых ритуальных текстах и нарративах

---

<sup>47</sup> *Никанор (Каменский Н.Т.)*. Черемисы и языческие верования их. Казань: Центр. тип., 1910. С. 15.

<sup>48</sup> Там же. С. 17.

<sup>49</sup> *Смирнов И.Н.* Указ. соч. С. 131.

<sup>50</sup> Там же. С. 142.

<sup>51</sup> Там же. С. 134.

<sup>52</sup> *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис. Вятка: Губерн. тип., 1907. С. 24.

<sup>53</sup> *Смирнов И.Н.* Указ. соч. С. 142.

<sup>54</sup> *Яковлев Г.Я.* Указ. соч. С. 73.

присутствует образ ягодной поляны как ландшафта, в котором обитают души [Устьянцев 2023, с. 324]. Иномирное пространство в рассматриваемой традиции представляется либо в абстрактной (как темный мир, царство мертвых), либо в конкретно-материальной форме (поляна, вода). В мифологии марийцев, как отмечает Ю.А. Калиев, не проявлена дихотомия между небесным пространством богов-юмо и царством Киямата: это совершенно разные феноменологические категории, что подтверждается и моими полевыми материалами [Калиев 2003, с. 153].

Мир мертвых, согласно *картам*, населяет иной персонажный ряд – боги нижнего мира. Примечательно, что их не всегда упоминают в числе других объектов культа: считается, что они отвечают исключительно за пространство смерти и название их вне ритуальных действий может принести вред:

Когда человека в последний путь провожаем. Я с молением обращаюсь к Киямат төра, Киямат савыш, Капка орол. Я обращаюсь ...этим людям, что они принял на тот свет хорошо и отправили покойника в Рай. Там два хозяина: Киямат төра как он старший хозяин, Киямат савыш это чуть младший хозяин, а капка орол – то сторож кладбища» (А.Г., Параньгинский район Марий Эл, 2022).

Представления о пантеоне загробных божеств достаточно универсальны и широко распространены. От многих информантов я слышал тезис о разделении функций между Киямат төра, судьей царства мертвых, и Киямат савушем, распорядителем, управителем душ. Именно Киямат савуш отпускает души в мир живых во время поминальных дат и забирает их обратно [Устьянцев 2022, с. 105]. Хозяин кладбища, капка орол (букв. «хозяин ворот»), обычно охраняет сакральное пространство входа на кладбище. В этнографии марийцев подробно описан процесс странствия души: обычно ее забирает ангел смерти Азырен [Шкалина 2019, с. 192–194]. По мнению Г.Е. Шкалиной, в случае, если душа была признана «адским судьей» Кияматом безгрешной и выдержала все испытания, то она могла попасть в светлое место – узьмак. Души грешников же подвергались мучениям [Шкалина 2019, с. 205–206]. Дифференциация иномирного хронотопа на светлое и темное пространства является, видимо, заимствованием из соседних авраамических религий.

В то же время некоторые ритуальные специалисты представляют иную концепцию посмертного существования человека:

Двойники, слышали? Иногда встречаешь человека, маленького человека (ребенка. – Г. У.), до чего похож, а он копия, и не родня, и как это

может получиться? Это переселение душ (В.Д., Моркинский район Марий Эл, 2023).

До обретения душой новой жизни она находится, согласно *карту*, в поднебесном пространстве:

Я бы не сказал, что это рай, это скопление душ, тридцать третий километр, там уже доказано это. Космонавты это видят, там скопление, как ангелы, души летают. Они ждут, когда могут опуститься и заселять (В.Д., Моркинский район Марий Эл, 2023).

Трудно сказать, что повлияло на взгляды жреца. Возможно, озвученное – результат его собственной интерпретации, возникшей под влиянием массовой культуры, эзотерической литературы. Современные представления марийских жрецов (как и других носителей традиции) крайне синкретичны, они вбирают в себя не только местные фольклорные и религиозные традиции, но и научный дискурс, медийные образы. В связи с этим зачастую трудно отследить каналы распространения актуальных мифологических знаний.

### *Заключение*

Взгляды марийских экзегетов на мироустройство в настоящее время очень вариативны и зависят не только от локальной этнографической традиции, но и от личной интерпретации *карта*. Наиболее общими являются представления о вертикальном устройстве мира, выделении «верхнего» и «нижнего» ярусов с соответствующими пантеонами населяющих их богов и духов. Чаще всего божества, отвечающие за небесные явления, соотносятся с категорией «верхних», а боги природы и загробного мира, боги-правители – с «нижними». При этом нижний мир не обязательно связан с подземным пространством и смертью, это широкое понятие включает в себя и природный локус, пространства за границами обжитого ландшафта: овраги, водные пространства и т. д. Посмертное существование души, согласно марийским жрецам, происходит в мире мертвых – тамык, узьмак. Существуют представления о разделении пространств для грешников и праведников, а также о посмертном суде и испытаниях душ. Каналами передачи мифологических знаний выступают как этнографические и краеведческие труды, так и локальная жреческая традиция, существующая в устной и письменной формах.

*Список сокращений*

ПМА – полевые материалы автора.

*Список информантов:*

А.Г. – м., Параньгинский район Марий Эл.

В.В. – м., Советский район Марий Эл (род. Свердловская область).

В.Д. – м., Моркинский район Марий Эл.

В.С. – м., Мишкинский район Республики Башкортостан.

Г.Н. – м., Советский район Марий Эл.

К.И. – м., Оршанский район Марий Эл.

С.Е. – м., Куженерский район Марий Эл.

*Литература*

Абукаева 2020 – *Абукаева Л.А.* Репрезентация концепта Юмо «Бог» в текстах марийских молитв // Финно-угроведение. 2020. № 1 (61). С. 8–18.

Иликаев 2022 – *Иликаев А.С.* Финно-угорские и марийские мифы о сотворении мира: сравнительный анализ // Марийская традиционная религия: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 г.) / сост. Л.А. Абукаева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2022. С. 113–133.

Калиев 2003 – *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Марийский государственный ун-т, 2003. 215 с.

Калиев 2022 – *Калиев Ю.А.* Эволюция мифологической картины мира и религиозных воззрений мари // Марийская традиционная религия: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 г.) / сост. Л.А. Абукаева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2022. С. 134–152.

Попов 2013 – *Попов Н.С.* Религиозные верования // Марийцы: Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. С. 287–302.

Попов 2016 – *Попов Н.С.* Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2016. № 1–2. С. 188–195.

- Попов 2017 – *Попов Н.С.* Мифологические представления марийцев о первоосновах бытия // Финно-угроведение. 2017. № 1–2 (57–68). С. 79–91.
- Саберов 2013 – *Саберов Р.А.* Жречество мари (конец XX – начало XXI в.): проблемы институционализации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2013. № 4. С. 264–268.
- Симченко 1993 – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки. М.: Центр прикладной этнографии Ин-та этнологии и антропологии РАН, 1993. 175 с.
- Устьянцев 2022 – *Устьянцев Г.Ю.* Азырен, Киямат, души усопших: персонафикация смерти в марийской мифологии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 99–113.
- Устьянцев 2023 – *Устьянцев Г.Ю.* Представления о «том свете» в текстах и практиках марийской культуры // Финно-угорский мир. 2023. Т. 15. № 3. С. 321–333.
- Шкалина 2009 – *Шкалина Г.Е.* Добро и Зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. № 2. С. 80–83.
- Шкалина 2019 – *Шкалина Г.Е.* Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 2019. 301 с.

## References

- Abukaeva, L.A. (2021), “Representation of the concept of Yumo ‘God’ in the texts of Mari prayers”, *Finno-ugrovedenie*, vol. 61, no. 1, pp. 161–163.
- Il'ikaev, A.S. (2022), “Finno-Ugric and Mari myths of creation: A comparative analysis”, in Abukaeva, L.A., ed., *Mariiskaya traditsionnaya religiya: istoriya i sovremennost': materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi Godu kul'turnogo naslediya narodov Rossii (Yoshkar-Ola, 9–10 iyunya 2022 g.)* [Mari traditional religion: History and modernity. Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference dedicated to the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia (Yoshkar-Ola, June 9–10, 2022)], *Mariiskii nauchno-issledovatel'skii institut yazyka, literatury i istorii, Yoshkar-Ola, Russia*, pp. 113–133.
- Kaliev, Yu.A. (2003), *Mifologicheskoe soznanie mari: Fenomenologiya traditsionnogo mirovospriyatiya* [Mythological consciousness of Marie. Phenomenology of the traditional worldview], *Mariiskii gosudarstvennyi universitet, Yoshkar-Ola, Russia*.
- Kaliev, Y.A. (2022), “Evolution of the mythological picture of the world and religious views of the Mari”, in Abukaeva, L.A., ed., *Mariiskaya traditsionnaya religiya: istoriya i sovremennost': materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi Godu kul'turnogo naslediya narodov Rossii (Yoshkar-Ola, 9–10 iyunya 2022 g.)* [Mari traditional religion: History and modernity. Proceedings of the

- All-Russian Scientific and Practical Conference dedicated to the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia (Yoshkar-Ola, June 9–10, 2022)], *Mariiskii nauchno-issledovatel'skii institut yazyka, literatury i istorii*, Yoshkar-Ola, Russia, pp. 134–152.
- Popov, N.S. (2013), “Religious beliefs”, in Kazimov, A.S., ed., *Mariitsy: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Mari people. Historical and ethnographic essays], MarNIIYALI, Yoshkar-Ola, Russia, pp. 287–302.
- Popov, N.S. (2016), “Reflection of Old Testament motifs in the cosmogonic myths of the Mari about the creation of the world and man”, *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk*, no. 1–2, pp. 188–195.
- Popov, N.S. (2017), “Mythological ideas of the Mari about the fundamental principles of existence”, *Finno-ugrovedenie*, vol. 57–68, no. 1–2, pp. 79–91.
- Saberov, R.A. (2013), “Mari priesthood (late 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> century): problems of institutionalization”, *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, no. 4, pp. 264–268.
- Shkalina, G.E. (2009), “Good and Evil in Mari mythology”, *Finno-Ugric World*, no. 2, pp. 80–83.
- Shkalina, G.E. (2019), *Svyashchennyi mir mariiskii* [Holy world of the Mari], Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, Yoshkar-Ola, Russia.
- Simchenko, Yu.B. (1993), *Obychnaya shamanskaya zhizn'. Etnograficheskie ocherki* [The usual shamanic life. Ethnographic essays], Tsentr prikladnoi etnografii Instituta etnologii i antropologii RAN, Moscow, Russia.
- Ustyantsev, H.Yu. (2022), “Azyren, Kiyamat, souls of the dead people. The personification of death in the Mari mythological culture”, *Folklore: structure, typology, semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 99–113.
- Ustyantsev, H.Yu. (2023), “Concepts of the ‘other world’ in the texts and practices of the Mari culture”, *Finno-Ugric World*, vol. 15, no. 3, pp. 321–333.

### Информация об авторе

Герман Ю. Устьянцев, кандидат исторических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Россия, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; [ustyan-93@mail.ru](mailto:ustyan-93@mail.ru)  
ORCID: 0000-0003-0655-3127

### Information about the author

Herman Yu. Ustyantsev, Cand. of Sci. (History), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 27/4, Lomonosovsky Av., Moscow, Russia, 119234; N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; [ustyan-93@mail.ru](mailto:ustyan-93@mail.ru)  
ORCID: 0000-0003-0655-3127

## История развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции

Людмила С. Лобанова

*Институт языка, литературы и истории Коми научного центра  
Уральского отделения РАН, Сыктывкар, Россия, sergejluda@mail.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена изучению одного из аспектов генезиса сюжета легенды о явлении жертвенного оленя. Так как на сегодняшний день среди исследователей не выработалось общего мнения по поводу возникновения и распространения разных вариантов легенды о явлении оленя среди северно-русских, карел, вепсов и коми, для решения проблемы было предложено обратиться к детальному изучению каждого отдельного случая. На основании этого в статье анализируются исторические данные о вишерской традиции коми и выявляются факторы, способствовавшие развитию легенды о явлении оленя в фольклорной культуре данной локальной группы. Рассмотрение истории церкви Рождества Пресвятой Богородицы и явленной иконы Вишерской Божьей Матери, а также исторического и социального контекста позволяет сделать вывод о том, что легенда с мотивом чудесного явления оленя в фольклорной культуре вишерских коми связана с православной традицией. До начала 1930-х гг. легенда мотивировала обряд жертвоприношения домашнего животного, который проводился в престольный праздник Рождества Пресвятой Богородицы в честь явленной иконы Смоленской Божьей Матери, составляя один из обетных ритуалов в традиции почитания чудотворной иконы. В устной культуре вишерских коми легенда о явлении оленя органически вписывается в круг православных фольклорных текстов о чудесном явлении иконы и чудесах, происходящих вокруг нее. Взаимодействие легенд о явлении иконы и явлении оленя послужило толчком к развитию представлений о чудотворных свойствах иконы среди ижемских оленеводов. В целом анализ истории развития легенды о явлении оленя в фольклорной традиции вишерских коми представляет собой результат адаптации христианского сюжета в культурном ландшафте Вишеры.

*Ключевые слова:* вишерская локальная традиция, легенда о явлении оленя, обряд жертвоприношения животных, христианские сюжеты, явленная икона

*Дата поступления статьи:* 3 марта 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 11 апреля 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Лобанова Л.С. История развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 31–49. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-31-49

## The story of the development of the legend of the phenomenon of a deer in the Vishera local tradition

Lyudmila S. Lobanova

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

*Abstract.* The article is devoted to the study of one of the aspects of the genesis of the plot of the legend about the phenomenon of the sacrificial deer. Due to the fact that to date, there has been no general opinion among researchers about the emergence and spread of different versions of the legend about the phenomenon of deer among the Northern Russians, Karelians, Vepsians and the Komi, to solve the problem, it was proposed to turn to a detailed study of each individual case. Based on this, the article analyzes historical data on the Vichera tradition of the Komi and identifies factors that contributed to the development of the legend of the phenomenon of deer in this local culture. Consideration of the history of the Church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary and the revealed icon of the Mother of God of Vishera, as well as the historical and social context, allows us to conclude that the legend with the motive for the wonderful appearance of a deer in the folk culture of the Vishera Komi is associated with the Orthodox tradition. Until the early 1930s, the legend motivated the rite of sacrifice of a pet, which was held on the patronal feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in honor of the revealed icon of the Smolensk Mother of God, making up one of the vow rituals in the tradition of honoring the miraculous icon. In the oral culture of the Vishera Komi, the legend of the deer phenomenon organically fits into the circle of Orthodox folklore texts about the wonderful appearance of the icon and the miracles taking place around it. The interaction of legends about the appearance of the icon and the appearance of the deer served as an impetus for the development of ideas about the miraculous properties of the icon among the Izhem reindeer herders. In general, the analysis

of the history of the development of the legend of the deer phenomenon in the local culture of the Vishera Komi is the result of an adaptation of the Christian plot in the cultural landscape of the Vishera.

*Keywords:* Vishera local tradition, legend of deer phenomenon, rite of animal sacrifice, Christian plots, revealed icon

*Received:* March 3, 2024

*Approved after reviewing:* April 11, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Lobanova, L.S. (2025), "The story of the development of the legend of the phenomenon of a deer in the Vishera local tradition", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 31–49, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-31-49

### *Постановка проблемы*

Тексты с мотивом явления жертвенного оленя известны многим народам. Долгое время преобладала идея о дохристианских корнях этого сюжета, на ее основании строились гипотезы о том, что легенда отражает почитание оленя как тотемного животного, финно-угорские языческие охотничьи обряды, переход от охотничьей традиции к скотоводческой, а также ее возводили к заимствованным через византийскую книжность древнегреческим мифам [Шаповалова 1973]<sup>1</sup>. В рамках этой концепции изучалась и легенда о явлении оленя, зафиксированная в середине XIX в. в вишерской устной традиции коми<sup>2</sup>. Сюжет легенды рассматривался исследователями коми культуры как первоначальный вариант обряда жертвоприношения домашнего животного и представлялся в следующих вариациях: как одно из «преданий», раскрывающих древний и особый статус Вишерской церкви<sup>3</sup>, как

---

<sup>1</sup> См. также: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М.: Тип. Грачёва и комп. у Пречистенских ворот, 1868. С. 255–256; *Смирнов И.Н.* Пермь: Историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань: Тип. Императорского университета. Т. 9. Вып. 2. 1891. С. 254–255; *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 384; *Он же.* Избранные труды. Т. 3: Статьи по духовной культуре, 1917–1934 / сост. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 1999. С. 50–51.

<sup>2</sup> *Попов А.* Путевые заметки от Устьысыольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 137.

<sup>3</sup> *Михайлов М.* Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 106–107.

иллюстрация языческих верований зырян<sup>4</sup> и тотемизма как древней формы их религии<sup>5</sup>, смены охотничьей культуры скотоводческой [Белицер 1958, с. 235], как обоснование образа оленя в качестве символа осеннего периода охотничьего календаря<sup>6</sup>.

На рубеже веков появилась концепция о христианских источниках легенды. Впервые она была предложена в работе Ю.И. Смирнова, где он привел греческие параллели сюжета «предания об олене, прибегавшем на заклание», выделил варианты фольклорного текста и высказал гипотезы о способах его распространения. Основным источником «предания» была указана «греческая легенда о лани епископа Афиногена» [Смирнов 1999, с. 100]. К такому же мнению в исследовании данного вопроса приходят А.А. Панченко [Панченко 2012, с. 67–70] и А.Б. Мороз [Мороз 2013а, с. 226–228; Мороз 2013б, с. 236]. Основное содержание агиографического текста заключается в следующем: перед казнью к святому Афиногену подошла прирученная им лань, и он дал ей наставление в память о нем каждый год приводить детеныша на заклание, что и случалось ежегодно у могилы святого. «Афиноген – святой III в., *Мучение* его написано не позднее VII в. и известно в славянском переводе с XII в.», действие происходит в городе Пидахфоя, находящемся в Малой Армении [Мороз 2013а, с. 226].

Исследователи сходятся во мнении, что данный агиографический сюжет лежит в основе одного из вариантов легенды, распространенной «в севернорусской-финноугорской традиции». В этих текстах описывается явление двух оленей или ланей, которое прекращается после того, как забивают сразу двух оленей вместо одного. И в этом случае остается открытым вопрос о том, как попал данный сюжет на Север России при его отсутствии в Центральной и Южной России, с одной стороны; с другой стороны, как быть со вторым вариантом легенды – явлением одного оленя, который опаздывает, и вместо него приносят в жертву домашнее животное, а олень, видя, что заменен другим животным, убегает в лес и больше никогда не возвращается [Мороз 2013а, с. 213]. В исследованиях отмечено, что между этим вариантом легенды и указанным первоисточником не прослеживается преемственность, кроме

---

<sup>4</sup> Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб.: Типолит. В.В. Комарова, 1897. С. 187–188.

<sup>5</sup> Сидоров А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му – Зырянский край: экономический и краеведческий журнал. 1924. № 1–2. С. 47.

<sup>6</sup> Конаков Н.Д. Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код). Сыктывкар: Коми научный центр УрО АН СССР, 1990. С. 16. (Серия препринтов «Научные доклады»; вып. 243)

того, исключается эволюционная связь непосредственно между вариантами легенды.

И здесь исследователи допускают возможность их «параллельного возникновения» на основе рассмотренного выше сюжета жития [Мороз 2013а, с. 227–228], в процессе которого, по предположению Ю.И. Смирнова, побудительную роль мог сыграть какой-нибудь приходский священник «то ли вычитавший, то ли слышавший, быть может, в скупом пересказе легенду о епископе Афиногене» «и догадавшийся использовать ее заключительную часть для защиты традиционного обряда жертвоприношения от обличений церковников» [Смирнов 1999, с. 101]. Среди причин, которые «не позволяют делать никаких достоверных подсчетов и безоговорочных выводов» в вопросе распространения легенды, А.Б. Мороз назвал содержательность текстов («подробность и детализированность записей»), формальные стороны фиксации («внимательность собирателя и объективность публикатора») и разную степень изученности традиций [Мороз 2013а, с. 224]. На основании изложенного целью статьи является изучение исторических данных о вишерской традиции и выявление факторов, способствовавших развитию легенды о явлении оленя в этой локальной культуре<sup>7</sup>.

### *Легенда о явлении оленя в устной традиции Вишеры*

Следует отметить, что на сегодняшний день у нас нет ни одного источника, в котором непосредственно была бы отражена история появления сюжета явления оленя в устной традиции Вишеры, так же как и нет аутентичного фольклорного текста, зафиксированного в реальном этнографическом контексте его бытования – во время обряда принесения в жертву домашнего животного, которое практиковалось в Вишерском приходе до 1930-х гг. Впервые легенда была опубликована в документально-художественном сочинении 1848 г.<sup>8</sup> в авторском пересказе, с изменением сюжета текста<sup>9</sup>. Первый аутентичный текст с мотивом явления лося к вишерской

---

<sup>7</sup> В административном отношении вишерская локальная традиция (название у коми – Висер вож) охватывает три крупных населенных пункта Корткеросского р-на Республики Коми: села Большелуг, Богородск и Нившера с подчиненными им деревнями, которые находятся в бассейне р. Вишеры (коми: Висер), правого притока р. Вычегды.

<sup>8</sup> Попов А. Путевые заметки... // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 137.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см. в статье [Лобанова 2024].

церкви был зафиксирован только лишь в 1972 г. в форме воспоминания о «самом главном празднике с. Вишера – Пречистой»<sup>10</sup>, а основной корпус фольклорных материалов представлен текстами рубежа XX–XXI вв.<sup>11</sup> Тем не менее анализ всего корпуса текстов с мотивом явления оленя к вишерской церкви позволяет выделить основные содержательные элементы легенды: 8 (21) сентября в престольный праздник вишерской церкви – Рождества Пресвятой Богородицы – в день явления иконы Вишерской Божьей Матери ежегодно являлся к церкви олень и отдавался на заклание; с каждым годом олень стал опаздывать; в последний раз вишерцы не дождались оленя и принесли в жертву домашнее животное, олень явился, увидев, что заменен домашним животным, ушел и больше не являлся; впоследствии стали вместо оленя ежегодно приносить домашнее животное по обету. Ритуал жертвоприношения домашнего животного проводился по устоявшемуся сценарию: мясо животного разделявали, часть мяса отдавали священнослужителям, а часть варили в котлах около церкви и после молебна, обхода полей и освящения священнослужителями съедали всем миром.

Традиция принесения в жертву домашнего животного с последующей коллективной трапезой была распространена и в других православных приходах коми [Лобанова 2023а]. В качестве примера можно привести общественное жертвоприношение в с. Нившере на Ильин день, расположенном по соседству с Вишерой и до 1855 г. входившем в Вишерский приход [Лобанова 2023б, с. 100–101]. При схожести ритуальных сценариев только на Вишере в качестве мотивировки жертвоприношения домашнего животного выступает легенда о явлении оленя на престольный праздник Вишерской церкви – Рождества Пресвятой Богородицы. С ее истории и начнем поиск источников развития сюжета о явлении оленя.

### *История церкви Рождества Пресвятой Богородицы*

Первые письменные сведения о заселении Вишеры зырянскими народами нашли отражение в «Вычегодско-вымской летописи». Летописец, описывая события 1380 г., озаменованные началом миссионер-

---

<sup>10</sup> ФФ ИЯЛИ. К317-11. Зап. Ф.В. Плесовский 05.08.1972 в дер. Даниловка Печорского р-на Коми АССР от Габова Григория Кирилловича, 1909 г. р., ур. с. Богородск Корткеросского р-на <аудиозапись>.

<sup>11</sup> Материалы представлены в приложении 3 к диссертации автора [Лобанова 2023в, с. 280–299].

ской деятельности Стефана по крещению зырян, пишет: «И весть <о прибытии Стефана> даша неверным людям по реке Вычегда, на место именуемом Вишера, и по реке Выме, тамо живяху старый Пан-сотник»<sup>12</sup>. С первых упоминаний Вишера указывается в составе Вымских земель. Вымь, как и Вишера, является притоком Вычегды, только первая относится к нижнему ее течению, а вторая – к верхнему (расстояние между устьями рек по р. Вычегде составляет 230 км). Связь между этими территориями осуществлялась, минуя р. Вычегду, через верховья рек бассейна Выми и Вишеры. Как часть Вымской земли Вишера и волостные реки вишерцев обозначены и в «Жалованной грамоте Великого князя Ивана III» 1485 г.<sup>13</sup> Рассмотренные документы не отражают сведений о населенных пунктах. Возможно, что в конце XV в. на Вишере уже имелись постоянные поселения вымичей, возникшие на местах временных жилищ вымских охотников.

Подробное описание Вишерского погоста относится к началу XVII в. В Писцовой книге 1608 г. отмечено:

Вымские ж земли погост Вишера на реке на Вишере. А на погосте церковь Рождество Пречистые Богородицы теплая, древяна, клетцки; а в церкви образы и книги и свечи и ризы и сосуды церковные и колокола и все церковное строение мирское. Да на погосте ж: в попове дворе в<о дворе> церковной дьячок Гришка Родивонов, в<о дворе> пономарь Тимоха Дмитриев<sup>14</sup>.

Далее описываются церковные угодья, а также дворы крестьян, среди которых указаны девять жилых крестьянских дворов, с именами и фамилиями владельцев, семь пустых дворов и пять дворовых мест<sup>15</sup>. На основе данного документа можно заключить, что христианство на Вишере утверждается с появлением первых населенных пунктов, и у нас нет никаких оснований считать вишерцев язычниками, несмотря на то что в различных материалах «о христианизации пермян Вишера устойчиво ассоциируется как оплот язычества во главе с “сотником” Памом» [Панюков 2021, с. 56].

---

<sup>12</sup> Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. С. 258.

<sup>13</sup> Там же. С. 244.

<sup>14</sup> Акты времени правления царя Василия Шуйского (1606 г. 19 мая – 17 июля 1610 г.) (№ 103. 1608 год. Писцовая книга Яранского уезда письма и дозору Василия Ларионова и подьячего Андрея Горохова 7116 года). URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVII/1600-1620/Akty\\_Vas\\_Shujского/101-120/103\\_3.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVII/1600-1620/Akty_Vas_Shujского/101-120/103_3.htm) (дата обращения: 20 сент. 2021).

<sup>15</sup> Там же.

В рамках нашей темы важно то, что уже в 1608 г. на Вишере был погост с деревянной церковью Рождества Пресвятой Богородицы.

На основе анализа последующих Переписных книг и сведений, приведенных А. Лебедевым из местной летописи, мы можем отметить, что в 1634 г. Вишера отделилась от Выми, образовав самостоятельный приход, к которому до XVIII в. были приписаны церкви ряда деревень по Вычегде от Нёбдино до Усть-Нема, соответственно, «Вишерский приход в царствование Алексея Михайловича занимал почти весь Вычегодский край, кроме приходов Троицкого, Печерского, Помоздинского и Пожегодского»<sup>16</sup>.

Церковная история XVIII в. почти не отразилась в сохранившихся и изученных нами документах. Известно лишь, что в 1750-х гг. в Вишерской волости была деревянная церковь в честь Пресвятой Богородицы<sup>17</sup>. Очередная деревянная церковь Пресвятой Богородицы с колокольной и престолом Рождества Пресвятой Богородицы была построена в 1801 г., и в 1840-х гг. она находилась в ветхом состоянии<sup>18</sup>. В 1847 г. началось строительство каменной двухэтажной церкви с колокольной, нижний этаж которой был освящен 20 января 1849 г. в честь Богоявления Господня<sup>19</sup>, а верхний освящен во имя Рождества Пресвятой Богородицы 7 сентября 1856 г.<sup>20</sup> Храм сохранился до наших дней, а престол в честь Рождества Богородицы насчитывает более четырех веков, и в честь него в середине XIX в. Вишерский погост стал называться Вишерско-Богородский, позже и село получило официальное название Богородск (местными жителями используется коми вариант – Висер)<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> *Лебедев А.* Св. Стефан, первый епископ Пермский: 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 100.

<sup>17</sup> *С-в Н. <Суворов Н.И.>* Несколько топографических и статистических сведений о бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские епархиальные ведомости: Прибавления. 1872. № 18. С. 525. В данной публикации приводятся сведения из «Окладной книги монастырей и церквей Великоустюжской епархии за 1755 г.».

<sup>18</sup> *Попов А.* Путевые заметки... // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 135.

<sup>19</sup> Возможно, данный престол освящен в честь Ляльского Богоявленского храма (что на Выми). К Лялям первоначально была приписана Вишерская церковь, отсюда же происходит род священнослужителя вишерской церкви Евфимия Попова (1771–1858). Вишерцы еще в начале XIX в. продолжали ходить на богомолье в Ляли.

<sup>20</sup> Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Д. 279. Л. 50.

<sup>21</sup> *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1994. С. 20.

*История чудотворной явленной иконы  
Вишерской Божьей Матери*

Основные сведения по изучаемому вопросу представлены в документально-художественном сочинении Александра Федоровича Попова «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»<sup>22</sup>. Произведение построено в форме травелога. Данная жанровая разновидность литературы в то время была востребована региональными писателями как «синкретическая, многофункциональная документально-художественная модель, которая предъявляла читателю Зырянский край и зырян в непосредственном наблюдении и в то же время в уже оцененном виде» [Лимерова 2021, с. 307]. В сочинении описывается пешее паломническое путешествие автора-рассказчика и его «добраго товарища» в селение Вишера (современное с. Богородск), «ознаменованное таинственным преданием о явлении и чудодейственной силе образа Божьей Матери». Цель путешествия обозначена как «поклонение святыне», а также как знакомство с отдаленным зырянским селением, находящимся в 120 верстах от уездного города Усть-Сысольска в «глуши северных, дремучих лесов... вдали от проезжей дороги»<sup>23</sup>.

Автор пишет, что «празднование Божией Матери установлено 8 сентября, хотя изображение иконы не соответствует этому дню». Ниже приводит следующее описание иконы:

Икона на глазомер кажется в вышину аршин, в ширину более полуаршина, с серебряным, золоченым окладом, надписью: когда и кем она сделана. Образ этот древняго письма, что можно видеть по краскам, смешанным со смолистыми веществами, какими обыкновенно покрывались старинные образа, и по самому изображению Божией Матери с младенцем Иисусом Христом на левой руке. Зыряне питают большое почтение к вишерской Божией Матери: ежегодно из города и других мест стекается сюда множество поклонников, но за всем тем церковь крайне бедна<sup>24</sup>.

Некоторые уточнения содержатся в описании А. Лебедева:

Риза на явленной иконе Божией Матери Смоленской серебро-позолоченная и работана, как видно из надписи, в 1771 г. в г. Яренске;

---

<sup>22</sup> Попов А. Путевые заметки. № 10. С. 105–110; № 11. С. 119–123; № 12. С. 129–137.

<sup>23</sup> Там же. № 10. С. 105.

<sup>24</sup> Там же. № 12. С. 137–138.

доска иконы по краям вся избита гвоздями, вероятно от окладов и риз, неоднакратно переменных<sup>25</sup>.

К сожалению, икона на сегодняшний день не сохранилась. Приведенные описания недостаточны для установления возраста иконы, но по отдельным характеристикам<sup>26</sup> можно заключить, что вишерская икона Божьей Матери была особо почитаемой уже в XVI в. и, предположительно, представляла собой Смоленский образ Божьей Матери. В народной традиции икона получает наименование Вишерская Божья Матерь.

Легенда о чудесном явлении иконы Вишерской Божьей Матери также зафиксирована А.Ф. Поповым в первой половине XIX в.:

По преданию за достоверное сказывают, что давно, но в какие времена – Бог знает, – впрочем, при господстве уже здесь между начатками поселенцев христианской веры, жители однажды увидели на реке Вишере лодку, тихо плывущую против течения при пособии старичка, как снег белая, который с берега тащил лодку против речной быстроты тонкою бечевкою. Дошедши до места, где теперь селение, таинственная лодка остановилась у берега, и старика не стало. Жители, любопытствуя о приплывшей лодке, увидели на дне ее образ, с благоговением перенесли его в особо приготовленное место, прославляя милость небесную, ознаменовавшую чудесным посещением святыни, и немедленно построив деревянную церковь на берегу реки – там, где остановилась лодка, во имя Небесной Покровительницы, стали с того времени молиться и прибегать к заступлению Ее. Вот вся история! Но рассказывают и о старике, участвовавшем в этом событии, что он никто другой был, как Святой Стефан Великопермский, Апостол и покровитель Зырян, почивавший уже в то время<sup>27</sup>.

В последующем легенда с некоторыми вариациями (лодка с иконой сама шла против течения) публиковалась в сочинениях

<sup>25</sup> Лебедев А. Указ. соч. С. 100.

<sup>26</sup> По мнению А.В. Афанасьева, исследователя северной иконописи, отверстия от гвоздей по краям иконы могут быть следами крепления басменного оклада, состоящего из отдельных пластин, набитых на доску с небольшим нахлестом или встык. Особенности иконы и данные о ее бытовании позволяют предположить, что она была создана не позднее начала XVII в., возможно, в XVI в. (личная переписка с А.В. Афанасьевым).

<sup>27</sup> Попов А. Путевые заметки... // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 136.

других авторов XIX в.: М. Михайлова<sup>28</sup>, А. Красова<sup>29</sup>, А. Лебедева<sup>30</sup>. Нарративы об иконе, приплывающей в лодке, не распространены в других локальных традициях коми<sup>31</sup>, но встречаются на Русском Севере [Шеваренкова 2004, с. 72; Панченко 1998, с. 133–141]. В то же время в вымской устной традиции зафиксирован мотив плавания на камне Степана<sup>32</sup> – фольклорного образа миссионера и крестителя зырян Стефана Пермского<sup>33</sup>. Надо полагать, что указанные мотивы взаимосвязаны друг с другом и «типологически соотносятся с нарративами о выборе места для строительства культового объекта и основании селений», повествуя «о сакральном преобразовании пространства» [Рыжова 2011, с. 15]. Если в устной традиции Выми мотив о чудесном передвижении Степана на камне по реке входит в цикл повествований о христианизации, то в вишерской традиции легенда об иконе, приплывшей в лодке против течения, соответствует уже следующему этапу – утверждению христианства на новых территориях вымичей. Каким периодом датируется легенда, достоверно сказать невозможно. Мы можем предположить, что легенда о явлении иконы относится к XV–XVI вв., когда на Вишере было небольшое поселение с часовней. Чудесное обретение иконы случилось в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, что стало основанием для строительства церкви с престолом во имя этого праздника.

Весть о чудесном обретении иконы инициирует особое отношение как к месту события (после иерофании оно воспринимается как место возможного контакта с божественными силами и привлекает паломников), так и непосредственно к иконе – сакральному объекту, вокруг которой формируется корпус текстов о чудесных ее свойствах.

---

<sup>28</sup> Михайлов М. Указ. соч. С. 106.

<sup>29</sup> Красов А.В. Указ. соч. С. 187.

<sup>30</sup> Лебедев А. Указ. соч. С. 99–100.

<sup>31</sup> В верхневычегодской традиции (с. Мыелдино) зафиксирован нарратив о том, что Богородица приплыла на камне к месту, где теперь стоит крест явленной Божьей Матери [Чувьуров, Шарапов 2006].

<sup>32</sup> История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы. Сыктывкар: СГУ, 1996. С. 114–117; Сотворение мира = Му пуксьём: мифология народа коми / <сост., предисл., примеч. и пер. П.Ф. Лимерова>. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. С. 167–168, 171–173.

<sup>33</sup> П.Ф. Лимеровым данный мотив назван «маркером деятельности Степана» и общим для всех тематических групп повествований с этим персонажем [Лимеров 2022, с. 201–202].

Об этом свидетельствуют не только сообщения авторов XIX в. (ср.: «многие жители Архангельской и Олонецкой губерний часто притекали на Вишеру просить помощи у Небесной заступницы: одни получали невидимое вспоможение, успехи в быту домашнем, счастливые торговые обороты, а другие, гораздо большие, изцеление от тяжких болезней»<sup>34</sup>), но и исторические документы. В частности, сохранились указы Вологодской Духовной Консистерии следующего содержания:

...слушали прошение Устьсысольского уезда Вишерской Богородской церкви Священноцерковнослужителей и церковного старосты о дозволении им отлучаться с иконою местной Вишерской Божией Матери в Мезенский уезд, Архангельской Губернии в Мохченскую волость, отстоящую прямым путем в 365 верстах, по желанию тамошних жителей, которые в числе 7000 душ обоего пола имеют особенное усердие к Означенной Иконе Божией Матери, как Чудотворной и пожертвовали к оной 210 оленей<sup>35</sup>.

Запланированное на февраль 1863 г.<sup>36</sup> мероприятие не состоялось по причине отказа Вологодской Духовной Консистерии, которая указала на возможное возникновение проблем между епархиями – Вологодской и Архангельской<sup>37</sup>.

Как одно из «чудес, изливающихся от святыни» представлен сюжет легенды о явлении оленя в сочинении А.Ф. Попова. Согласно авторской концепции, данное «чрезвычайное и непонятное происшествие» происходило около вишерской церкви после явления иконы и подтверждало «чудодейственную силу Божьей Матери». Продолжение «благоволения Божией Матери» автор

<sup>34</sup> Михайлов М. Указ. соч. С. 106.

<sup>35</sup> НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 166. Л. 84. (27.10.1862 г.). Возможно, олени были пожертвованы на строительство церкви или выделены как отдельное стадо. В краеведческих материалах упоминается, что часть вишерской церковной казны состояла из оленей и содержалась ижемскими оленеводами.

<sup>36</sup> Выбор времени перенесения иконы определяется тем, что в этот период ижемские оленеводы пасут оленей в лесах вблизи поселений (в начале апреля выдвигаются в сторону Северного Ледовитого океана), и в это время есть прямая дорога, связывающая Ижму и Вишеру; запланировано таким образом, чтобы можно было увезти икону на Ижму по пути с Афанасьевской ярмарки, которая проходила в Нёбдино (средняя Вычегда) во второй половине января и в которой ижемцы принимали активное участие.

<sup>37</sup> НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 166. Л. 469.

находит в том, что после обхода поскотины с иконой Божьей Матери хищные звери не трогают домашний скот на выпасе<sup>38</sup>.

Все это способствует появлению обетной практики, в том числе и жертвоприношения животных. И здесь легенда о явлении оленя могла стать «призывом к действию»<sup>39</sup>.

### *Факторы, способствовавшие развитию легенды о явлении оленя в вишерской фольклорной традиции*

Поскольку нам неизвестно событие, спровоцировавшее появление легенды о явлении оленя, мы предполагаем, что текст получил распространение вследствие того, что «реальность» легенды оказалась понятной и близкой для вишерцев. Во-первых, почва для чудесного явления оленя была подготовлена в устной традиции рассказами о чудесном явлении иконы и чудесных событиях, исходящих от этой иконы, в силу того, что «чудесное проявляет себя не в одном событии, а в связи нескольких событий» [Липатова 2008, с. 88]. Во-вторых, сам по себе сюжет явления оленя в определенное время и место мог осмысляться в мировоззрении охотников как результат высшей степени «обладания животным» (удачная охота – это знание повадок животного и умение договориться с ним)<sup>40</sup>. В-третьих, чудесную природу мог получить факт явления оленя. Если в современности олени в данной местности встречаются редко, то, как указывает в своем сочинении А.Ф. Попов, в середине XIX в. их появление было вполне естественно. В произведении указывается, что на оленей местные жители охотятся и весной поймали до 18 особей, оленин шкуры используются местными жителями в быту, а зимой вишерский священник ездит на оленях<sup>41</sup>. Кроме того, в современной устной традиции встречается нарратив, когда появление лося в селе расценивается как чудесное явление по Божьей воле [Лобанова 2023в, с. 292–293]. В-четвертых, легенда о явлении оленя могла актуализироваться в XVII в. в связи с заселением Ижемского края, где оленеводство является основным видом хозяйственной деятельности, как обоснование

---

<sup>38</sup> Особенности данного варианта изложения легенды о явлении оленя подробно рассмотрены в отдельном исследовании [Лобанова 2024].

<sup>39</sup> Именно такую функцию легенды выделяет К.В. Чистов [Чистов 1967, с. 336].

<sup>40</sup> О структурной идентичности охоты и жертвоприношения см.: [Виллерслев, Витебски, Алексеев 2016].

<sup>41</sup> Попов А. Путевые заметки... // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 133–135.

жертвоприношения оленей и способ привлечения ижемцев. По историческим данным, часть казны вишерского прихода состояла из стада оленей, которых пасли ижемские оленеводы<sup>42</sup>, сами ижемцы активно жертвовали на строительство церкви, что позволило в рекордные сроки построить храм Рождества Богородицы, а позже жертвовали и чудотворной иконе Вишерской Божьей Матери. И, как подчеркивают авторы XIX в., остатки оленьего рога жертвенного оленя «почитались» ижемскими оленеводами как лекачество и «талисман для умножения оленьих стад»<sup>43</sup>. В-пятых, возвращаясь к возможной роли священнослужителей в адаптации агиографического сюжета, высказанную Ю.И. Смирновым (она приведена в первой части статьи), отметим, что с 1809 по 1843 г. священником вишерской церкви Рождества Богородицы был Попов Евфимий Андреевич (1771–1858)<sup>44</sup>. Позже его сменил сын – Вишерский Василий Евфимиевич (1809–1849), а Евфимий Андреевич пережил сына и до самой смерти оставался в Богородске<sup>45</sup>. Род священнослужителей мог сыграть роль как в процессе освоения христианского сюжета фольклорной традицией, так и его развития в локальной традиции вишерских коми. Разумеется, приведенные варианты развития событий носят предположительный характер.

### Заключение

Таким образом, рассмотренные материалы позволяют сделать вывод о том, что легенда с мотивом чудесного явления оленя в локальной традиции вишерских коми является частью истории церкви Рождества Пресвятой Богородицы и явленной иконы Смоленской Божьей Матери, получившей название Вишерской Божьей Матери. Нам не удалось выяснить источник и событие, спровоцировавшее появление легенды, но можно с уверенностью сказать,

---

<sup>42</sup> *Панюков И.М.* Висер вож да сэтчõс олысьяс йылысь пасйõдъяс <Заметки о Вишерском крае и его жителях>. Корткерос, 1999. С. 7.

<sup>43</sup> *Попов А.* Путевые заметки... // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 137. Эти сведения встречаются и в указанных выше работах М.И. Михайлова, А. Красова, К. Попова и др.

<sup>44</sup> До этого назначения Е.А. Попов в течение 15 лет был пономарем Пезмогской Прокопиевской церкви Усть-Сысольского уезда, где практиковался обряд принесения в жертву домашних животных, подробно описанный в летописи этой церкви [Лобанова 2023б, с. 102–103].

<sup>45</sup> *Вишерская Г.М.* Родословная священнического рода Поповых-Вишерских. Сыктывкар, 2004. С. 1–3.

что в XIX в. легенда о явлении оленя мотивировала обряд жертвоприношения домашнего животного, который проводился в престольный праздник Рождества Пресвятой Богородицы в честь явленной иконы Смоленской Божьей Матери, составляя один из обетных ритуалов в традиции почитания чудотворной иконы. В устной культуре вишерских коми легенда о явлении оленя органически вписывается в круг православных фольклорных текстов о чудесном явлении иконы и чудесах, происходящих вокруг нее. Взаимодействие легенд о явлении иконы и явлений оленя послужило толчком к развитию представлений о чудотворных свойствах иконы среди ижемских оленеводов. В целом анализ истории развития легенды о явлении оленя в фольклорной традиции вишерских коми представляет собой результат адаптации христианского сюжета в культурном ландшафте Вишеры.

### *Благодарности*

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

### *Acknowledgments*

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

### *Литература*

- Белицер 1958 – *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. 391 с. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 45)
- Виллерслев, Витебски, Алексеев 2016 – *Виллерслев Р., Витебски П., Алексеев А.А.* Жертвоприношение как идеальная охота: объяснение истоков domestикации северного оленя с точки зрения космологии // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 154–175.
- Лимеров 2022 – *Лимеров П.Ф.* Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции (XIV – начало XX в.). Тарту: Научное изд-во ЭЛМ, 2022. 406 с.
- Лимерова 2021 – *Лимерова В.А.* На пути к национальной прозе: Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX в. // История литературы Урала. XIX в.: В 2 кн. / под ред. Е.К. Созиной. Кн. 1. 2-е изд. М.: Изд. дом ЯСК, 2021. С. 302–342.
- Липатова 2008 – *Липатова А.П.* Чудо/история: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. 2008. Т. 9. № 2. С. 88–95.

- Лобанова 2023а – *Лобанова Л.С.* Жертвоприношение животных как элемент религиозной обрядности православной сельской общины коми XVIII – первой трети XX в. // Народная религиозность в свете фольклора: Сб. науч. статей / сост. и науч. ред. Л.В. Фадеева, Ю.М. Шеваренкова. М.: Государственный ин-т искусствознания, 2023. С. 198–214.
- Лобанова 2023б – *Лобанова Л.С.* Особенности экспликации ритуала жертвоприношения в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX в. // Религиоведение. 2023. № 3. С. 97–107.
- Лобанова 2023в – *Лобанова Л.С.* Сюжет о жертвоприношении животных в народной традиции коми: модели экспликации: дис. ... канд. филол. наук. Коми научный центр УрО РАН. Сыктывкар, 2023. 299 с.
- Лобанова 2024 – *Лобанова Л.С.* Кто «убил» оленя: к вопросу об оригинальности сюжета легенды о явлении оленя в публикациях XIX в. (по материалам коми) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2024. Т. 18. № 1. С. 46–55.
- Мороз 2013а – *Мороз А.Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 212–233.
- Мороз 2013б – *Мороз А.Б.* «Севернорусская легенда об олене» и ее византийские источники // Святые и святыни Обонежья: материалы Всероссийской научной конференции «Волдозерские чтения – 2013» / отв. ред. А.В. Пигин. Петрозаводск: ПетрГУ, 2013. С. 231–238.
- Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. СПб.: Алетей, 1998. 320 с.
- Панченко 2012 – *Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.
- Панюков 2021 – *Панюков А.В.* Историческая память в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Известия Общества изучения Коми края. 2021. Вып. 2 (21). С. 50–58.
- Рыжова 2011 – *Рыжова Е.А.* Мотив «Плавания на камне» в житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Т. 2 / отв. ред. Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб.: Наука, 2011. С. 3–36.
- Смирнов 1999 – *Смирнов Ю.И.* Олень, прибегавший на закланье // Русская народная культура и ее этнические истоки: Пошехонские чтения 1999, 1-й семинар / отв. ред. Ю.И. Смирнов. М.: Современный писатель, 1999. С. 86–106.
- Чистов 1967 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 342 с.

- Чувьюров, Шарапов 2006 – *Чувьюров А.А., Шарапов В.Э.* Местночтимые святыни у современных верхне-вычегодских коми // *Живая старина*. 2006. № 2. С. 23–26.
- Шаповалова 1973 – *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // *Фольклор и этнография Русского Севера* / отв. ред. Б.Н. Путилов, К.В. Чистов. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.
- Шеваренкова 2004 – *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. 214 с.

## References

- Belitser, V.N. (1958), *Ocherki po etnografii narodov komi: XIX – nachalo XX v.* [Essays on ethnography of the Komi peoples: 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century], Nauka, Moscow, USSR.
- Chistov, K.V. (1967), *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy XVII–XIX vv.* [Russian folk social and utopian legends of the 17<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries], Nauka, Moscow, USSR.
- Chuv'yurov, A.A. and Sharapov, V.E. (2006), “Locally revered shrines at modern Upper Vychegodsky Komi”, *Zhivaya starina*, no. 2, pp. 23–26.
- Limerov, P.F. (2022), *Narrativy khristianizatsii v formirovanii komi literaturnoi traditsii (XIV – nachalo XX v.)* [Narratives of Christianization in the formation of the Komi literary tradition (14<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)], Nauchnoe izdatel'stvo ELM, Tartu, Estonia.
- Limerova, V.A. (2021), “On the way to national prose. Genre models of documentary and fiction of the Komi Territory in the 19<sup>th</sup> century”, in Sozina, E.K., ed., *Istoriya literatury Urala. XIX vek* [History of literature of the Urals. 19<sup>th</sup> century], vol. 1, Izdatel'skii dom YaSK, Moscow, Russia, pp. 302–342.
- Lipatova, A.P. (2008), “Miracle/history: the nature of the variability of tradition and legend”, *Traditional Culture*, vol. 9, no. 2, pp. 88–95.
- Lobanova, L.S. (2023), “Animal sacrifice as an element of the religious rites of the Orthodox rural community of Komi of the 18<sup>th</sup> – the first third of the 20<sup>th</sup> century”, in Fadeeva, L.V. and Shevarenkova, Yu.M., eds., *Narodnaya religioznost' v svete fol'klora. Sbornik nauchnykh statei* [Folk religiosity in the light of folklore. Collected scientific articles], Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniya, Moscow, Russia, pp. 198–214.
- Lobanova, L.S. (2023), “Features of the explication of the ritual of sacrifice in the parish chronicles of the Komi Territory of the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 97–107.
- Lobanova, L.S. (2023), *Syuzhet o zhertvooprinoshenii zhivotnykh v narodnoi traditsii komi: modeli eksplikatsii* [The plot of animal sacrifice in the Komi folk tradition: models of explication], Ph.D. Thesis (Philology), Komi nauchnyi tsentr UrO RAN, Syktyvkar, Russia.

- Lobanova, L.S. (2024), “Who ‘killed’ the deer: to the question of the originality of the plot of the legend about the phenomenon of the deer in publications of the 19<sup>th</sup> century (based on Komi materials)”, *Yearbook of Finno-Ugric Studies*, vol. 18, no. 1, pp. 46–55.
- Moroz, A.B. (2013), “The legend of the sacrificial deer. Geography, options, sources, parallels”, in Tolstaya, S.M., ed., *Ethnolinguistica Slavica: K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90<sup>th</sup> anniversary of academician Nikita Ilyich Tolstoy], Indrik, Moscow, Russia, pp. 212–233.
- Moroz, A.B. (2013), “‘The North Russian legend of the deer’ and its Byzantine sources”, in Pigin, A.V., ed., *Svyatyje i svyatyjni Obonezh'ya: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «Voldozerskie chteniya – 2013»* [Saints and shrines of Obonezhye: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference “Voldozersky readings – 2013”], PetrGU, Petrozavodsk, Russia, pp. 231–238.
- Panchenko, A.A. (1998), *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya* [Studies in the field of folk Orthodoxy], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Panchenko, A.A. (2012), *Ivan i Yakov – neobychnnye svyatyje iz bolotistoi mestnosti: «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov are unusual saints from a swampy area: “Peasant Agiology” and religious practices in Russia of the New Age], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Panyukov, A.V. (2021), “Historical memory in the folklore topography of the Komi-Zyryan Vishera”, *Izvestiya Obshchestva izucheniya Komi kraya*, vol. 21, iss. 2, pp. 50–59.
- Ryzhova, E.A. (2011), “The motive of ‘Swimming on a Stone’ in the life of Anthony the Roman and folklore”, in Rudi, T.R. and Semyachko, S.A., eds., *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Materialy. Publikatsii* [Russian hagiography: Research. Materials. Publications], vol. 2, Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 3–36.
- Shapovalova, G.G. (1973), “North Russian deer legend”, in Putilov, B.N. and Chistov, K.V. eds., *Fol'klor i etnografiya Russkogo Severa* [Folklore and ethnography of the Russian North], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 209–223.
- Shevarenkova, Yu.M. (2004), *Issledovaniya v oblasti russkoi fol'klornoj legendy* [Research in the field of Russian folklore legend], Rastr-NN, Nizhny Novgorod, Russia.
- Smirnov, Yu.I. (1999), “Deer who resorted to slaughter”, in Smirnov, Yu.I., ed., *Russkaya narodnaya kul'tura i ee etnicheskie istoki: Poshekhonskie chteniya 1999, 1-i seminar* [Russian folk culture and its ethnic origins: Poshekhon readings 1999, 1<sup>st</sup> seminar], Sovremennyyi pisatel', Moscow, Russia, pp. 86–106.
- Villerslev, R., Vitebski P. and Alekseev, A.A. (2016), “Sacrifice as an ideal hunt: an explanation of the origins of reindeer domestication from the point of view of cosmology”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 154–175.

*Информация об авторе*

*Людмила С. Лобанова*, кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар, Россия; 167982, Россия, Республика Коми, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26; *sergejluda@mail.ru*  
ORCID ID: 0000-0002-5892-1254

*Information about the author*

*Lyudmila S. Lobanova*, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Language, Literature and History Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Syktyvkar, Russia; 26, Kommunisticheskaya St., Syktyvkar, Komi Republic, Russia, 167982; *sergejluda@mail.ru*  
ORCID ID: 0000-0002-5892-1254

УДК 398.222:75.046

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-50-63

Авель, Иуда и сатана:  
фольклорные мотивы в русской иконописи  
XVI–XVII вв.

Дмитрий И. Антонов

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия;*

*Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,  
Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

*Аннотация.* Автор рассматривает необычный иконографический казус: каргопольскую икону конца XVI в., на которой место в аду, на коленях дьявола, традиционно принадлежавшее Иуде Искарйоту, занимает Авель. Автор очерчивает круг книжных и фольклорных текстов, в которых отразилась легенда о том, что апостол-предатель сидит в аду на коленях сатаны. После этого он анализирует легенду об Авеле как первом мертвце на земле. Эта легенда – христианская адаптация кочующего мотива «птица учит людей хоронить мертвцов в земле», широко представленная в фольклоре на территории Евразии. Вариации мотива известны в мусульманской, еврейской и христианской литературе, в Передней и Малой Азии, на Кавказе и в Арктике. На Руси этот мотив знали благодаря легенде об Авеле, которая вошла в популярную Толковую палею. Она рассказывала, что после первого на земле убийства тело Авеля оставалось нетленным. Бог послал к прародителям двух горлиц – одна из них умерла, вторая похоронила ее в земле и таким образом научила Адама и Еву, как поступать с покойниками. Этот сюжет распространился в русской иконописи XVII в. Как предполагает автор, именно это и породило оригинальное визуальное решение на каргопольской иконе – ее создатель знал легенду о первом мертвце и развернул ее логику на события, связанные с распятием и воскресением Спасителя. На коленях дьявола оказался не главный грешник, а тот, кто первым умер на земле и чья душа первой попала в преисподнюю, – его и выводят из ада пророки.

*Ключевые слова:* иконография, библейский фольклор, Авель, Иуда, Адам  
*Дата поступления статьи:* 16 декабря 2024 г.

---

© Антонов Д.И., 2025

*Дата одобрения рецензентами:* 19 января 2025 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Антонов Д.И. Авель, Иуда и сатана: фольклорные мотивы в русской иконописи XVI–XVII вв. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 50–63. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-50-63

## Abel, Judas and Satan. Folklore motifs in Russian icon-painting of the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries

Dmitrii I. Antonov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;*

*The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Moscow, Russia, antonov-dmitriy@list.ru*

*Abstract.* The author examines an unusual iconographic incident: the Vologda icon of the late 16<sup>th</sup> century, in which Abel occupies a place in Hell, on the devil's lap, traditionally belonging to Judas Iscariot. The author outlines a range of book and folklore texts, which reflect the legend that the traitor apostle is sitting in Hell on Satan's lap. After that, he analyzes the legend of Abel as the first dead man on earth. This legend is a Christian adaptation of the nomadic motif "a bird teaches people to bury the dead in the ground", which is widely represented in folklore in Eurasia. Variations of the motif are known in Muslim, Jewish and Christian literature, in Asia Minor, the Caucasus and the Arctic. In Russia, this motif was known thanks to the legend of Abel, which became part of the popular Explanatory Palaea. She said that after the first murder on earth, Abel remained incorruptible. God sent two turtledoves to the ancestors – one of them died, the second buried her in the ground and thus taught Adam and Eve how to deal with the dead. This story spread in the Russian iconography of the 17<sup>th</sup> century. As the author suggests, this is exactly what gave rise to the original visual solution on the Vologda icon – its creator knew the legend of the first dead man and deployed its logic to events related to the crucifixion and resurrection of the Savior. It was not the main sinner who turned out to be on the devil's lap, but the one who was the first to die on earth, and whose soul was the first to go to Hell – the prophets lead him out of Hell.

*Keywords:* Iconography, Biblical folklore, Abel, Judas, Adam

*Received:* December 16, 2024

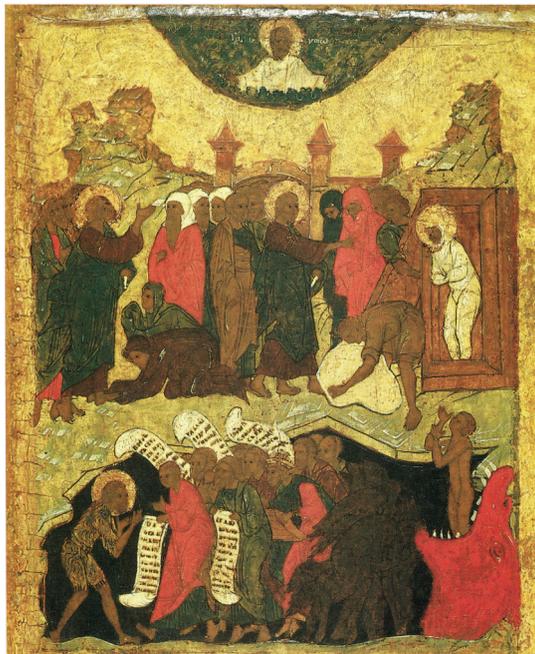
*Approved after reviewing:* January 19, 2025

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Antonov, D.I. (2025), "Abel, Judas and Satan. Folklore motifs in Russian icon-painting of the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 50–63, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-50-63

В этой статье я хотел бы рассмотреть два фольклорных мотива, которые, как кажется, не были связаны между собой. Первый – «птица учит человека хоронить мертвецов в земле» – широко распространен в Евразии. Его вариации известны в средневековых христианских легендах, что и будет интересовать нас в первую очередь. Второй – «Иуда (самоубийцы, великие грешники) сидит на коленях сатаны» – распространился в славянском фольклоре под влиянием популярных изображений, на которых апостол-предатель занимал соответствующее место в аду. Оба мотива на Руси стали популярными в XVII в. Первый (мертвец и птица) был известен в древнерусской книжности, но с XVII в. начал изображаться и в иконописи. Второй (Иуда и дьявол), наоборот, много веков был распространен в русской живописи, но в XVII в. стал обыгрываться в текстах. Между этими мотивами не прослеживалось никаких связей. Однако необычная композиция, обнаруженная на одной из русских икон, показывает, что любопытная контаминация все же могла возникать. Иконописцы нередко визуализировали легенды, циркулировавшие в их среде, или отталкивались от них, создавая оригинальные визуальные решения. О таком случае и пойдет речь.

В Вологодском музее-заповеднике экспонируется икона конца XVI в. из церкви Иоанна Предтечи в Каргополе. На иконе изображено несколько сцен, связанных с жизнью Крестителя. Центральная – Усекновение главы (Иоанн Предтеча был небесным патроном Ивана IV; в XVI в. в честь праздника Усекновения главы часто освящали храмы). Слева внизу – проповедь Иоанна в аду. Пророк стоит перед праведниками и рассказывает им, что Мессия пришел на землю, древние пророчества скоро исполнятся, души освободятся от первородного греха и выйдут из ада. Такая сцена появилась в русском искусстве в середине XVI в. – в Византии ее не знали. Тексты, положенные в основу сюжета, – Евангелие Никодима, Слово Евсевия Александрийского на сошествие Иоанна Крестителя в ад и др. [Преображенский 2017, с. 70]. Ранний пример – икона «Распятие со страстями» середины XVI в. из Благовещенского собора Московского Кремля. Здесь Иоанн обращается к пророкам, которые держат в руках свитки с фрагментами своих предсказаний о Спасителе. За их плечами толпятся бесы. А позади из красной пасти ада выходит обнаженная человеческая фигура – душа.



*Ил. 1.* Из пасти ада выходит обнаженная фигура – душа, освобожденная от власти первородного греха и готовая вознестись на небо за Христом. Клеймо иконы «Распятие» из Благовещенского собора Московского Кремля [Качалова, Маясова, Щенникова 1990, с. 187]

Она протягивает вверх руки, устремляясь к изображенной выше сцене – воскрешению праведного Лазаря (ил. 1). Это показывает, с одной стороны, освобождение Лазаря из ада (мотив упоминался в Евангелии Никодима). С другой стороны, визуально это намекает на грядущий выход всех праведных из ада, о котором рассказывает Иоанн и который отдельно изображался в сценах Воскресения – Сошествия во ад.

На каргопольской иконе та же сцена выглядит очень необычно. Иоанн показан крылатым, в облике «ангела пустыни». Он обращается к царю Давиду. За плечами Давида стоит его сын, царь Соломон. Он поворачивается назад и берет за руку третьего, сидящего персонажа, поднимая его и увлекая за собой. Позы всех героев показывают движение прочь из ада, символизируя их (скорое) освобождение. Странность связана именно с последним персонажем. Он восседает на коленях сатаны, который в свою

очередь сидит на раскрытой красной пасти ада – такой же, которая освобождает душу Лазаря на иконе середины XVI в. Это традиционное место Иуды Искарота, величайшего грешника человеческой истории (ил. 2, 3). На первый взгляд может показаться, что Соломон пытается спасти апостола-предателя.

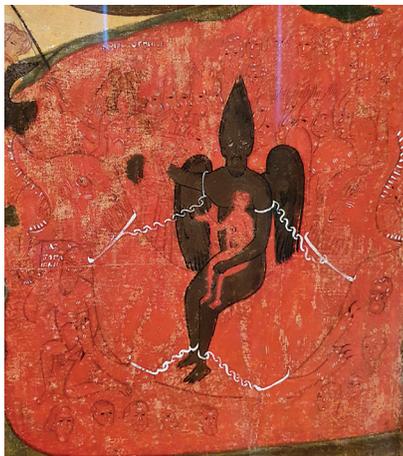
Об Иуде на коленях сатаны я писал в серии работ<sup>1</sup>. Напомню, что этот мотив возник в христианском искусстве вместе с иконографией Страшного суда, на рубеже I и II тысячелетий. В нижнем регистре в геенне огненной на Звере-Аде восседал сатана, а на его коленях расположился маленький человек, Иуда Искарот (часто он держит мешочек со сребрениками). Такая позиция в средневековом искусстве показывала отношения патронажа, родительства – реального или метафорического. Мария держит на коленях (*in sinu*, «в лоне») младенца Христа, а ее мать Анна на некоторых изображениях так же держит саму Марию. В «лоне» Бога Отца писали Бога Сына, Христа. На коленях Авраама располагали фигурки праведных людей – по евангельской притче о богаче и Лазаре, на том свете они пребывают «на лоне Авраамовом» (Лк. 16: 22). Французский историк Жером Баше проанализировал широкую серию изображений, построенных по такой схеме [Баше 2005].

Мотив с Иудой широко распространился в русской иконографии – сперва в композициях Страшного суда, а затем и в других сюжетах. Зооморфный ад, дьявол и Иуда превратились в легко опознаваемую адскую «троицу», которая репрезентировала всю преисподнюю: главный из inferнальных монстров – Ад, главный из падших ангелов – Люцифер, и главный из грешников – Искарот<sup>2</sup>. Постепенно мотив перешел и в книжность. В русской «Повести, како отмсти всевидящее око Христос Борису Годунову...» 1606 г. (и в сочинениях, которые создали на ее основе) мотив связали с самозванцем Лжедмитрием. Автор писал, что проклятый грешник не только захватил трон, но в своей гордыне захотел пребывать «в недрах» сатаны «вместо Иуды»<sup>3</sup>. А в конце XVII в.

<sup>1</sup> Вкратце об этом шла речь в наших с М.Р. Майзульсом публикациях о древнерусской демонологии. Из последних работ, с иллюстративными примерами, см.: [Антонов 2023а, с. 233–237, 276–281]. Там же см. анализ версий о том, что в этой позиции мог изображаться Антихрист.

<sup>2</sup> См. примеры в: [Антонов, Майзульс 2024, с. 171–175, 225–229].

<sup>3</sup> Русская историческая библиотека. Т. 13: Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1909. С. 166. Ср. с аналогичным фрагментом в Хронографе 3-й редакции и в «Сказании о Гришке Отрепьеве» (Там же. С. 741); Понов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей,



Ил. 2, 3. «Адская троица»: Иуда на коленях сатаны, сатана на Аде.  
Фрагменты икон «Страшный суд» середины XVI в.  
(Государственный Эрмитаж;  
Новгородский государственный музей-заповедник)

русский визионер-старообрядец, автор «Слова о некоем муже именем Тимофей» поведал, что своими глазами видел огненную реку в преисподней «и узрех в реце оной диявола, мучима со Иудею» [Пигин 2006, с. 252]. О том же рассказывала одна из историй в латинском сборнике «Великое зеркало», которое перевели на русский в конце XVII в. [Державина 1965, с. 391].

Наконец, мотив «адской троицы» перешел в восточнославянский фольклор. В некоторых регионах рассказывали, что Иуда сидит на коленях у дьявола – либо в одиночестве, либо с другими самоубийцами, либо со всем грешниками, которых не простил Бог. Некоторые утверждали, что сатана качал Иуду на коленках, когда тот был еще ребенком<sup>4</sup>.

Под влиянием этого мотива колени какого-то обитателя ада (не только сатаны) в фольклоре превратились в место мучения разных грешников. К примеру, один из славянских заговоров сообщал такую подробность: «И мы сидели на коленях у отца нашего мучителя и сатани Ирода» [Агапкина 2010, с. 721–722].

внесенных в хронографы русской редакции (Приложение к Обзору хронографов русской редакции). М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1869. С. 238, 274, 417.

<sup>4</sup> «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой. М.: Индрик, 2004. С. 337, 346, 308, 402.

А корреспонденты, собиравшие материалы во Владимирской губернии для «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева, в 1898–1899 гг. записали: «За каждый грех есть особая мука, например, пьяниц и кабатчиков ожидают горение в растопленном стекле и сидение у черта на коленках». Замечательно, что Иуда и сам мог «приютить» грешников: «Крепка вера крестьян, что за гробом плохо будет колдуну: “прямо к Иуде на колени сядет!” – говорят они»<sup>5</sup>.

Итак, каргопольская икона, как кажется, включила популярный, легко опознаваемый визуальный мотив «адской троицы». Это вполне логично, учитывая, что в композициях Сошествия во ад иногда писали дьявола с Иудой<sup>6</sup>. Но персонаж, который сидит здесь на коленях Люцифера и которого тянет за собой Соломон, как ни странно, вовсе не Искарот – и даже не грешник, которого иконописец захотел уподобить ему, усадив «в лоно» сатаны, как это делали иногда в XVIII и XIX вв. [Антонов 2023а, с. 280–281]. У необычного героя изображен нимб, что сразу же относит его к пророкам и праведникам, а не демонам и грешникам. Безбородый юноша в пастушьей одежде из шкур легко опознается: это Авель. Его родители, Адам и Ева, стоят позади (ил. 4, 5).

Как и почему Авель оказался на месте, традиционно принадлежавшем главному грешнику человеческой истории? А.С. Преображенский, комментируя композицию, отмечает, что позиция Авеля вторична по отношению к мотиву «Иуда на коленях сатаны». И справедливо заключает, что логика иконописца, вероятнее всего, была продиктована идеей о том, что Авель – первый из людей, кто принял смерть и оказался в аду<sup>7</sup>. Адам и Ева, братоубийца Каин умерли позже. Сюжет разворачивается по понятной логике: последний из пророков, Иоанн Предтеча, говорит о скором спасении древним пророкам, Давиду и Соломону, а Соломон готовится вывести из ада первого узника преисподней, того, кто дольше всех пребывал в плену.

---

<sup>5</sup> АРЭМ. Ф. 7. О. 1. № 64. Л. 7об.; Ф. 7. Оп. 1. № 26. Л. 21. Благодаря за эти примеры Антона Нелихова. См. также об Иуде в современном фольклоре: [Антонов 2013].

<sup>6</sup> Как на вологодской иконе 1567/68 г. Дионисия Дмитриева Гринкова (Вологодский музей-заповедник, инв. № 10130).

<sup>7</sup> Кроме того, гибель Авеля могли воспринимать как прообраз жертвы Христа. Возможно, иконописец противопоставлял Авеля Иуде, предательство которого упомянуто в «Слове Евсевия Александрийского на сошествие Иоанна Крестителя в ад» [Преображенский 2017, с. 70]. Однако эти версии кажутся менее убедительными в таком визуальном контексте – противопоставлять, сажая на то же место, сложно (хотя теоретически возможно); уподоблять Христу, сажая на колени дьявола, – тоже.



Ил. 4, 5. Авель – юноша в пастушьих одеждах из шкур – сидит на коленях дьявола. За ним видны Адам и Ева. Икона «Усекновение главы Иоанна Предтечи, со сценами жития», конец XVI в. Вологодский музей-заповедник

Но откуда такая идея могла прийти в голову иконописцу? Текстов, которые говорили бы о подобном, нет. Роль Авеля как первого узника ада, насколько известно, нигде не акцентировалась. Христос на бесчисленных средневековых изображениях – как восточно-, так и западнохристианских – выводит из преисподней Адама (и Еву), первого человека (или обоих первых людей), из-за проступка которых первородный грех обрек души на страдания в аду. Авель если и появлялся в изображениях Сошествия во ад, стоял позади родителей. Идея о том, что он оказался в аду раньше их, никогда не звучала в текстах и не отражалась в иконографии.

Решение мастера может быть совершенно индивидуальным, продиктованным какой-то личной задумкой или ассоциацией (к примеру, одинаковой в русской иконографии одеждой из шкур у Иоанна Крестителя и у Авеля – одеянием пастухов и пустынников). Но мне кажется, что здесь есть и другое объяснение. В русской книжности существовал текст, который, в разных вариациях, подчеркивал роль Авеля как первого мертвеца, первого человека, познавшего смерть. Более того, в XVII в. этот текст начали изображать иконописцы. Сюжет распространился на иконах и миниатюрах, акцентируя идею о том, что именно Авель, а не Адам или Ева впервые был похоронен на земле. Логично предположить, что создатель каргопольской иконы знал этот текст и благодаря ему решил показать Авеля в такой необычной позиции.

Легенда, о которой идет речь, основана на этиологическом мотиве о том, что птица научила первого человека хоронить людей в земле. Мотив распространен в Передней Азии, Малой Азии и на Кавказе; его вариации зафиксированы в Арктике<sup>8</sup>. Иногда он оказывался связанным с другим мотивом – о бессмертии, которое хитростью похитило у человека животное (в некоторых версиях ворон захоронил труп человека, чтобы люди не возрождались после смерти и земля не переполнилась)<sup>9</sup>. В авраамических культурах этот мотив контаминировал с ветхозаветной историей о Каине. В еврейской и мусульманской литературе циркулировали истории о том, как брат носил тело убитого им брата в мешке, пока не увидел, что ворон разрывает землю (закапывает орех; закапывает умершего птенца; закапывает другого ворона). Поняв, что нужно делать, человек похоронил брата в земле. В еврейских мидрашах (Танхума Берешит, Пиркей Рабби Элиезер) говорилось о том, что ворон подсказал Адаму, что сделать с телом его сына; о том, что две птицы научили Каина, как похоронить Авеля<sup>10</sup>.

Как я уже писал, этот мотив перешел в христианскую литературу и начал появляться в разных текстах [Антонов, Сукина, Майзульс 2024, с. 40–41; Антонов 2023б]. Среди прочего, он вошел в популярную на Руси Толковую палею. Здесь говорилось, что тело Авеля 30 лет оставалось нетленным, подобно тому как не подвергаются тлению тела праведников. Адам и Ева горевали о сыне, не зная, как поступить, но затем к ним прилетели две горлицы, посланные Богом. Одна из них умерла, а вторая выкопала ямку и похоронила ее. Скорбевшие родители захоронили Авеля и прекратили траур<sup>11</sup>.

Начиная с XVII в. (более ранние примеры мне неизвестны) эта легенда начала отражаться в русской иконописи. На иконах, дьяконских вратах, миниатюрах изображали лежащее на земле тело Авеля, скорбящих прародителей, одну или две птицы над вырытой ямкой, Адама, копающего могилу (ил. 6–8).

---

<sup>8</sup> Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. Н1F: Люди учатся хоронить умерших. 17.29.40 // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 25 июля 2023).

<sup>9</sup> Там же. Н36ff: Ворон предаёт человека. 11.13.14.18.21.(.23.).29.30.32.34.36.38.40.41.43.46.50.59.

<sup>10</sup> Благодарю О.В. Белову за указание на источники. О мотиве в еврейской литературе см.: [Грейвс, Патай 2002, с. 135–136].

<sup>11</sup> Палея Толковая / подгот. древнерусского текста и пер. А.М. Камчатнова. М.: Согласие, 2002. С. 135.



Ил. 6. История Авеля: от убийства до похорон. Дверь в жертвенник, вторая половина XVII в. Переславль-Залесский музей-заповедник

На дьяконских вратах из Переславского музея (вторая половина XVII в.) птиц не видно (ил. 6). Комментарий в альбоме, изданном музеем, ошибочно сообщает, что здесь показано убийство Авеля, рождение Сифа, оплакивание Авеля и «Адам, вспахивающий землю» [Попова 2015, с. 126–127]. Однако мотив земледелия должен был бы открывать, а не завершать историю. Сцены разворачиваются в традиционном порядке: слева направо и сверху вниз (последовательность, которая действует и в верхней части врат): Каин убивает Авеля; рождение Сифа и горе прародителей об убитом; оплакивание Авеля, лежащего на земле; похороны (Адам здесь разравнивает землю над могилой, а не возделывает поля). Голова Адама и некий фрагмент под его ногами затерты кем-то до дыр – возможно, в этом месте была изображена птица<sup>12</sup>.

На раме от иконы второй половины XVII в. сюжет развернут подробнее – здесь Адам копает могилу, оборачиваясь через плечо, и смотрит на птицу, которая стоит над выкопанной ямкой (ил. 7). На миниатюре рубежа XVIII–XIX вв. история проиллюстрирована во всех деталях – умершая птица показана и на земле, и в могиле (ил. 8).

<sup>12</sup> Это может быть результатом цензурирования, если некто посчитал апокрифический сюжет неверным и таким радикальным образом избавился от мотива «Адам смотрит на птицу». См. в этой связи: [Антонов 2014].



Распространение этого мотива в изображениях с XVII в. говорит о том, что легенда стала известна иконописцам. Роль Авеля как первого мертвеца на земле была выражена здесь предельно ярко, чего не происходило в других текстах. Это делает вполне вероятным предположение, что создатель каргопольской иконы руководствовался логикой той же легенды. Первый умерший на земле человек, первый узник ада дождался избавления. Чтобы показать это, мастер поместил Авеля в центр преисподней, где обычно изображали Адама, выводимого из ада Христом, и усадил его на колени дьявола, обыгрывая известный мотив «Иуда на коленях сатаны». Поза Авеля показывает одновременно и то, что дьявол по праву владел его душой (держит Авеля на коленях, схватил его руку), и то, что после искупительной жертвы Христа уже не смог удержать ее (Авель поднимается, увлекаемый Соломоном). Так же в византийском и русском искусстве показывали фигуру Гадеса-ада или дьявола, которые тщетно пытаются удержать Адама, уходящего за Христом, – в том числе и в композициях Сошествия во ад<sup>13</sup>.

На каргопольской иконе разные мотивы слились воедино и породили новое визуальное решение – оригинальное, но вполне понятное. Такое нередко происходило в иконописи. Однако это решение не стало популярным – его повторения неизвестны. На коленях дьявола продолжили изображать Иуду или грешников, которых хотели уподобить ему. Контаминация осталась редким примером того, как действовала логика отдельного иконописца и как она коррелировала с мотивами, известными в иконописи, книжности и фольклоре.

### *Литература*

- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 823 с.
- Антонов 2013 – *Антонов Д.И.* Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка // Живая старина. 2013. № 4. С. 48–51.
- Антонов 2014 – *Антонов Д.И.* У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии: Сб. науч. статей / отв. ред., сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2013. С. 15–43.

---

<sup>13</sup> К примеру, на новгородской иконе первой половины XIV в. сатана (или персонификация Ада?) в красной набедренной повязке тщетно пытается задержать Адама, ухватив его за ногу (Новгородский музей-заповедник, инв. № 7579).

- Антонов 2023а – *Антонов Д.И.* Нимб и крест: как читать русские иконы. М.: АСТ, 2023. 304 с.
- Антонов 2023б – *Антонов Д.И.* Похороны Авеля: апокрифический мотив в русской иконописи // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 9. Ч. 2. С. 246–257.
- Антонов, Майзульс 2024 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. 5-е изд., испр. и доп. М.: Форум-Неолит, 2024. 272 с.
- Антонов, Сукина, Майзульс 2024 – *Антонов Д.И., Сукина Л.Б., Майзульс М.Р.* Русское Средневековье: мир идей. М.: Слово, 2024. 336 с.
- Баше 2005 – *Баше Ж.* Средневековые изображения и социальная история: новые возможности иконографии // Одиссей: Человек в истории: Время и пространство праздника. 2005. Вып. 17. С. 152–190.
- Грейвс, Патай 2002 – *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы: Книга Бытия / пер. с англ. Л. Володарской. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2002. 463 с.
- Державина 1965 – *Державина О.А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 439 с.
- Качалова, Маясова, Щенникова 1990 – *Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А.* Благовещенский собор Московского Кремля: к 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990. 388 с.
- Пигин 2006 – *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 432 с.
- Попова 2015 – *Попова Т.Л.* Иконы из собрания Переславского музея-заповедника. Рыбинск: Медиарост, 2015. 223 с.
- Преображенский 2017 – *Преображенский А.С.* Усекновение главы Иоанна Предтечи, со сценами жития // Иконы Вологды конца XVI–XVII в. / [гл. ред. Л.В. Нерсисян]. М.: Северный паломник, 2017. С. 68–75.

## References

- Agapkina, T.A. (2010), *Vostochnoslavjanskije lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Syuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing incantations in comparative coverage. Plot and image of the world], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2013), “From the ‘folk Bible’ of Samoylovka and Zalesyanka villages”, *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 48–51.
- Antonov, D.I. (2014), “‘Have you twisted off the saints’ eyes?’ Figures without eyes on Russian miniatures”, 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. 15–43.
- Antonov, D.I. (2023), *Nimb i krest: kak chitat' russkie ikony* [Halo and cross. How to read Russian icons], AST, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2023), “Abel’s funeral. An apocryphal motif in Russian iconography”, *RSUH/RGGU Bulletin: “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, Series., no. 9, part 2, pp. 246–257.

- Antonov, D.I. and Maizul's, M.R. (2024), *Anatomiya ada: Putevoditel' po drevnerusskoi vizual'noi demonologii* [Anatomy of Hell. A guide to Old Russian visual demonology], Forum-Neolit, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I., Sukina, L.B. and Maizul's, M.R. (2024), *Russkoe Srednevekove: mir idei* [The Russian Middle Ages. The world of ideas], Slovo, Moscow, Russia.
- Baschet, J (2005), "Medieval images and social history. New possibilities of iconography", *Odisei: Chelovek v istorii: Vremya i prostranstvo prazdnika*, iss. 17, p. 152–190.
- Derzhavina, O.A. (1965), "Velikoe zertsalo" i ego sud'ba na russkoi pochve [‘The Great Mirror’ and its fate on Russian soil], Nauka, Moscow, USSR.
- Greivs, R. and Patai, R. (2002), *Iudeiskie mify. Kniga Bytiya* [Jewish myths. The Book of Genesis], B.S.G.-PRESS, Moscow, Russia.
- Kachalova, I.Ya., Mayasova, N.A. and Shchennikova. L.A. (1990), *Blagoveshchenskii sobor Moskovskogo Kremlya: K 500-letiyu unikal'nogo pamyatnika russkoi kul'tury* [Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin. On the 500th anniversary of a unique monument of Russian culture], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Pigin, A.V. (2006), *Videniya potustoronnego mira v russkoi rukopisnoi knizhnosti* [Visions of the Other World in Russian handwritten books], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Popova, T.L. (2015), *Ikony iz sobraniya Pereslavskogo muzeya-zapovednika* [Icons from the collection of the Pereslavl museum], Mediarost, Rybinsk, Russia.
- Preobrazhenskii, A.S. (2017), "The beheading of the head of John the Baptist, with scenes of the life", *Ikony Vologdy kontsa XVI–XVII v.* [Icons of Vologda of the late 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries], Severnyi palomnik, Moscow, Russia, pp. 68–75.

### Информация об авторе

*Дмитрий И. Антонов*, доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;  
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; [antonov-dmitriy@list.ru](mailto:antonov-dmitriy@list.ru)  
ORCID ID: 0000-0002-8081-4420

### Information about the authors

*Dmitrii I. Antonov*, Dr. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;  
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; [antonov-dmitriy@list.ru](mailto:antonov-dmitriy@list.ru)  
ORCID ID: 0000-0002-8081-4420

## Психоанализ между литературой и фольклором

Иосиф М. Зислин

*MD (доктор медицины), независимый исследователь,  
Цур Хадасса, Израиль, josef@zislin.com*

*Аннотация.* Задача статьи – применить фольклористическую оптику для понимания генезиса, канона и функции психоанализа. Ситуация психоаналитического сеанса рассматривается как коммуникативное событие особого рода, во многом аналогичное взаимоотношениям фольклориста и сказителя. Такой подход позволяет сравнить психологические и фольклорные концепции: достоверность нарратива, авторство, жанр, литературность и пародичность. Показано, что анализант, как и исполнитель фольклора, является не его автором, а исполнителем. При этом функция психоаналитика, реализуемая в терапии, оказывается двойственной: в ходе сессии он работает как фольклорист, а при личной терапии, используя вторичный фольклор, сам становится сказителем. На примере психоаналитического понимания эдипова комплекса показано, как психоаналитический сюжет вытесняет сюжет софокловский, становясь частью художественной литературы, денотатом которой оказывается не истинность или ложность, а только его смысл. Выдвигается положение, согласно которому психоаналитическая литература по своему содержанию и функционированию одновременно является и теорией психоанализа, и художественной литературой. Именно в этом ключе ее жанр может быть определен как медицинская легенда.

*Ключевые слова:* фольклор, психоанализ, литература, жанр, медицинская легенда, эдипов комплекс

*Дата поступления статьи:* 6 августа 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 22 сентября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Зислин И.М. Психоанализ между литературой и фольклором // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 64–106. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-64-106

## Psychoanalysis between literature and folklore

Joseph M. Zislin

*MD, independent researcher,  
Tzur Hadassah, Israel, josef@zislin*

*Abstract.* The purpose of the article is to apply a folkloristic approach to understand psychoanalysis's genesis, canon and function. The situation of a psychoanalytic session is viewed as a communicative event of a special kind, in many ways analogous to the relationship between the folklorist and the narrator. This approach allows us to compare psychological and folklore concepts: narrative authenticity, authorship, genre, literariness and parody. It is shown that the analysand, like the folklore performer, is not its author, but its performer. In this case, the function of the psychoanalyst realized in therapy turns out to be dual: in the course of a session he works as a folklorist, and in personal therapy, using secondary folklore, he becomes a narrator. Using the example of the psychoanalytic understanding of the Oedipus complex, it is shown how the psychoanalytic plot displaces the Sophoclean plot, becoming a part of fiction, the denotation of which is not the truth or falsity, but only its meaning. The thesis is put forward according to which psychoanalytic literature, in its content and functioning, is both a theory of psychoanalysis and fiction. In this vein, its genre can be defined as a medical legend.

*Keywords:* folklore, psychoanalysis, literature, genre, medical legend, Oedipus complex

*Received:* August 6, 2024

*Approved after reviewing:* September 22, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Zislin, J.M. (2025), "Psychoanalysis between literature and folklore", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 64–106, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-64-106

Виктору Кагану, несогласному со мной  
 – Ведь психоанализ – это литература.  
 Художественная литература.  
 – Нет. Психоанализ – это творчество.  
 – А художественная литература разве не  
 творчество?

*Из личного разговора с психоаналитиком*

Жизнь подражает Искусству гораздо  
 больше, чем Искусство – Жизни.

*Оскар Уайльд*

## *Введение*

Тема «психоанализ и фольклор» за последние сто лет в достаточной степени исследована [Адрианова-Перетц 1935; Дандес 2003; Jones 1951; Das 2014; Khan 2018; Waita 2019 и др.]. Еще более семидесяти лет тому назад известный психоаналитик и первый биограф З. Фрейда Эрнест Джонс с грустью заметил, что успехи психоанализа остались практически не замеченными фольклористами<sup>1</sup>. Сетования Джонса тогда вряд ли были справедливы. Тем более они несправедливы сегодня – фольклористы разных школ о психоаналитических подходах не забывают и вполне успешно их применяют.

Но главное, что необходимо подчеркнуть: до сегодняшнего дня эта тема исследовалась в основном с точки зрения того, как фольклористы могут применить психоаналитическую оптику для своих целей, как техника психоанализа может помочь антропологу или фольклористу выявить неявный, скрытый смысл нарратива или бессознательные мотивы рассказчика<sup>2</sup>. Моя задача противоположная – применить фольклористическую оптику для понимания генезиса, канона и функции психоанализа<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Весьма обширный и оригинальный вклад, который психоанализ внес в науку о фольклоре за последние двадцать лет, фольклористами остался почти не замеченным. <...> Я бы расценил это скорее как еще одно проявление антипсихологического предубеждения, которое преобладает среди научной публики» [Jones 1951, p. 1] (здесь и далее перевод цитат из литературы на английском языке принадлежит автору статьи. – *Примеч. ред.*).

<sup>2</sup> В данной статье я сознательно не касаюсь юнгианского подхода, требующего специального анализа.

<sup>3</sup> Вопрос о канонических письменных текстах и техниках психотерапии рассматривался, например, в работе Д. Спивака [Спивак 2000, с. 213].

Прежде чем перейти к сути исследуемого вопроса, необходимо хотя бы кратко упомянуть о подходе, декларируемом психоаналитической антропологией (Psychoanalytic Anthropology). В работах этого направления не раз подчеркивалась общность антропологического интервью и психоаналитического процесса: «Сходство между этнографическим интервью и психоаналитической сессией или диагностическим психоаналитическим интервью заставило ряд антропологов рекомендовать клинический метод как наиболее подходящий аспект психоанализа для использования антропологами. Одно из преимуществ клинического метода заключается в том, что он процессуальный» [Paul 1989, p. 126]<sup>4</sup>.

Несомненно, в практике антрополога и психоаналитика есть немало общих черт, и одной из них является пристальное слушание аборигена / анализанта, внимание к эмному языку (языку аборигенному, неотрефлексированному, культурно-специфическому; языку-умению) и перевод его на язык этный (научный, отрефлексированный, внешний, универсальный)<sup>5</sup>. Если в этнографии и антропологии эта терминология хорошо известна, то в психоанализе

---

<sup>4</sup> Психоаналитическая антропология, безусловно, не ограничивается скромным признанием общности антропологии и психоанализа. Вот, например, что пишет психоаналитик Патрик Ривера: «Я считаю, что три основных фактора были в основе того, что антропология не принимала психоаналитический подход – неприятие на теоретическом уровне, бессознательные защиты и отсутствие понимания. Эти же факторы и сегодня остаются реальными препятствиями для сотрудничества. <...> Ведь, в конце концов, попытки антропологии осмыслить иррациональное не будут успешны до тех пор, пока бессознательные желания, влечения и амбивалентность не будут вновь рассматриваться как важнейшие части культуры» [Rivera 2017, p. 775].

<sup>5</sup> «Понятие “этное” используется для описания явлений, которые в культуре считаются универсальными, в то время как под “эмным” понимаются явления культурно-специфические. С точки зрения клинических исследований этный рассказ – это описание поведения или убеждений “инсайдером” – человеком, находящимся внутри культуры. Этный же подход подразумевает, что исследование проводится сторонним наблюдателем. Этот подход представляет более объективным, но при его использовании культурный смысл явления может быть утрачен» [Narayan 2012, p. 88]. Дихотомия эмный/этный кратко рассматривалась мной в заметке «Почему психиатры много говорят и мало слушают? (К вопросу об эмном и этных языках в психиатрии)» (<https://www.academia.edu/106624094>). В дополнение к этому необходимо упомянуть связь между эмным/этным и предложенное А. Дандесом [Дандес 2003] различие мотифемы и алломотива.

она практически не используется. Однако при чтении психоаналитической литературы создается впечатление, что имплицитно, а может, и неосознанно она все-таки применяется (с использованием других слов) и именно тогда, когда говорится о пути понимания и интерпретации нарратива анализанта.

Психоаналитическую теорию и практику можно и нужно сравнивать не только с работой антрополога в поле, но еще более – с литературой и фольклором. И совсем не потому, что психоанализ представляет нам канонические тексты, написанные высокохудожественным языком, и не потому, что в процессе анализа аналитик и анализант представляют друг другу примеры устного творчества. Такие же элементы имеют место и в других областях, например в психиатрии, да и вообще в медицине. Главное в том, *как* в психоанализе функционируют и текст, и устная речь; как рождается, развивается и структурируется *коммуникативное событие особого рода*<sup>6</sup>. Этот вопрос и окажется центральным в данной работе.

---

<sup>6</sup> Коммуникативная ситуация в психоанализе не раз являлась предметом анализа как со стороны самих психоаналитиков, так и со стороны философов. Приведу только несколько показательных цитат: «Мне казалось, что теория психоанализа должна объяснять и описывать природу человеческой коммуникации, но, к моему удивлению, проштудировав множество психоаналитических работ о коммуникации, я не нашел ровным счетом ничего. Вместо этого я обнаружил заумный язык, описывающий инстинкты, аффекты, катексис, эго, ид, суперэго, подавление, сон, конденсацию, вытеснение, инстинкт смерти и целый набор непонятных терминов, не имеющих к проблеме коммуникации никакого отношения» [Symington 2015, p. 201]. А вот психоаналитический взгляд на коммуникативную ситуацию: «Именно загадочное и необъяснимое “неотношение” между пациентом и аналитиком кардинально затрудняет точную характеристику того, что происходит в ходе психоаналитической сессии (не говоря уже об анализе процесса в длительной перспективе). Мы без затруднения можем описать формальные признаки психоаналитического пространства, например такие, как расположение стульев в комнате, перемещение анализанта на кушетку, продолжительность и количество сессий, но прямого способа описания того, что же на самом деле происходит на сессии, у нас нет. Строго говоря, содержание подобной странной речи в ходе психоанализа неинформативно, именно поэтому, пытаюсь рассказать о своей практике в другой аудитории, за пределами клиники, мы вынуждены совершать некоторое символическое насилие над услышанным на сессии» См.: *Parker I. The psychoanalytic clinical case, against.* URL: <https://www.cmtf.it/ian-parker-the-psychoanalytic-clinical-case-against> (дата обращения: 1 янв. 2024). «На примере истолкованного в духе коммуникативной теории психоанализа хорошо видно, как оба метода –

Если мы отойдем от принятого психоаналитического подхода к фольклору, от принципа, согласно которому психоанализ помогает понять скрытые слои фольклорного текста, если мы изменим оптику и будем применять методiku фольклорного анализа к самому психоанализу, то без особого труда поймем, что психоанализ во многом разительно напоминает ситуацию фольклора и фольклористики. И тогда мы по-новому сможем взглянуть на психоанализ.

Около ста лет назад П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон в работе «Фольклор как особая форма творчества», ставшей сегодня классической, отмечали: «В фольклоре соотношение между художественным произведением, с одной стороны, и его объективацией, то есть так называемыми вариантами этого произведения при исполнении его разными людьми, с другой стороны, совершенно аналогично соотношению между *langue* и *parole*. Подобно *langue*, фольклорное произведение внелично и существует только потенциально, это только комплекс известных *норм и импульсов, канва актуальной традиции*, которую исполнители расцвечивают узорами индивидуального творчества, подобно тому как поступают производители *parole* по отношению к *langue*. Насколько эти индивидуальные новообразования в языке (соответственно в фольклоре) отвечают требованиям коллектива и предвосхищают закономерную эволюцию *langue* (соответственно фольклора), настолько они социализируются и становятся фактами *langue* (соответственно элементами фольклорного произведения)» [Богатырев, Якобсон 1971, с. 374]<sup>7</sup> (курсив мой. – И. З.).

В этом отрывке мне представляются важными два основных момента: внеличность фольклорного произведения и следование канве актуальных традиций. Именно эти понятия я буду использовать в дальнейшем.

Но вначале необходимо сказать о смысле таких сравнений / аналогий. И здесь можно говорить как минимум о двух разных их видах. Первый можно обозначить как «анalogии структурные», т. е. те, которые затрагивают ткань самого явления и маркируют его внешние границы. Такие аналогии используются для различения и отграничения, отделяя одну сущность от другой (проще

---

конструирование по единому образцу и самокритика – объединяются в рамках одной и той же теории» [Хабермас 2003, с. 310].

<sup>7</sup> Интересно отметить еще одну аналогю, приводимую этими авторами: «Отношение между литературой и ее потребителем находит себе близкую параллель в области экономики, а именно в так называемом производстве на сбыт, тогда как фольклор приближается к “производству на заказ”» [Богатырев, Якобсон 1971, с. 375].

говоря, их задача – высветить, на что может быть похоже описываемое явление, но им не является).

Второй вид использует внешние аналогии с позиции прямо противоположной: на что рассматриваемое явление похоже и в чем проявляется их общность. Только таким образом мы можем построить комплекс бинарных оппозиций, которые и должны выявить внутреннюю структуру описываемого феномена. То есть наша задача – понимание внутреннего через внешнее. Подобные построения на первый взгляд врачу могут показаться искусственными, вычурными и нелогичными, но именно они не только проливают свет на глубинные структуры психопатологических феноменов, но и в определенной степени соответствуют имплицитным, непроговоренным способам понимания и объяснения, характерным для самого диагноста. Например, симуляцию мы должны сравнить с мифом, быличкой, подделкой, шпионским поведением, фокусом и т. д., а бред (как психопатологический феномен, а не как обывательская инвектива) должен быть сравним со сказкой, бывальщиной, детской игрой, фантазией и т. п. Ведь бред не может быть противопоставлен «небреду», а галлюцинация – «негаллюцинации».

Говоря о хронисте и фольклористе, мы имеем в виду не столько структуру явления / симптома, сколько типы функционирования (прагматики) актора-деятеля – в нашем случае врача-психиатра, психоаналитика и фольклориста. На мой взгляд, сравнение столь непохожих на первый взгляд практик может привести к лучшему пониманию именно смысловой стороны их деятельности.

Обратимся к аналогии «психоаналитик / фольклорист» и приведем определение фольклора, чтобы далее перейти к работе с аналогиями: «фольклор – это слова, действия, изображения, которые распространяются, тиражируются, видоизменяются и, включаясь в социальное пространство, выражают личные и коллективные эмоции, часто влияя на поведение людей» [Петров 2020, с. 22–23]<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> К определению С.Ю. Неклюдова: «Фольклор – это то, что изучает фольклорист» – я обращаюсь ниже.

*Текст и реальность*

Речь идет, следовательно, не о несоответствии архаической картины мира нашим «научным» представлениям, а об ином, чем у нас, соотношении текста с ментальными моделями и презентациями, которое вообще не предполагает постановки вопроса об истинности или неистинности сообщения, заключенного в подобном инспирированном извне тексте.

*С.Ю. Неклюдов*

Наиболее важным для дальнейшего анализа мне представляется вопрос о понимании соотношения текста и внетекстовой реальности в психоанализе.

Снова обратимся к методологии фольклористики, так как здесь этот вопрос разработан наиболее полно. Именно в работе фольклориста немало общего с работой психоаналитика.

Уточним: фольклорист, интервьюируя исполнителя сказки, песни, былички, не оценивает истинность или ложность его высказывания. Так, он не подвергает сомнению рассказ вдовы о том, что по ночам к ней приходит покойный муж и спит с ней; что покойника надо кормить, передавать ему на тот свет хорошую еду и одежду, приглашать в баню или на пир, или рассказ о том, что змея заползла в тело женщины и пожирает ее, или что домовая ворует ее вещи и смеется над ней<sup>9</sup> [Зеленин 1995; Греймас 2021; Лурье 2001]. Для исследователя центральным является вопрос о связи рассказа с локальными обычаями, с языком, культурой, обрядом и т. д. (см., например: [Толстой 1995]).

«При рассмотрении текста в координатах достоверность / недостоверность перед *фольклористом не стоит задача* определить, было или не было то, о чем говорит рассказ – реально оно или фантастично, нужно понять, верит ли в него рассказчик или нет. Чтобы определить, достоверен ли (достоин ли он веры) текст, *важно выявить систему веры рассказчика*» [Веселова 2006, с. 51] (курсив мой. – И. З.).

Представим себе ту же женщину с подобными рассказами в кабинете психоаналитика. Как *он* будет интерпретировать рассказ о сексуальной активности покойного мужа или о проникновении змеи к женщине через вагину? А как такой же нар-

---

<sup>9</sup> См. также: Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост. М.Н. Власова. 2-е изд. СПб.: Пушкинский Дом, 2015. 909 с.

ратив будет интерпретировать юнгианский или лаканианский психоаналитик?<sup>10</sup>

Американский психолог и психотерапевт Джеймс Бьюдженталь в книге «Искусство психотерапевта» отмечал: «То, чем я занимаюсь, – это выделение созвездий, а не определение звезд и галактик. Звезды и галактики существуют в пространстве; созвездия, как и красота, существуют только в представлении наблюдателя. Это не значит, что созвездия неправильны и в их существование нельзя верить» [Бьюдженталь 2001, с. 31]. Мне кажется, эту метафору можно объяснить и через аналогии: звезды в нашем контексте – это образы, мотивы и сюжеты, которые мы можем вычлениить из рассказа анализанта, а созвездия – типы интерпретаций исследователя, которые он создает, исходя из принадлежности к той или иной школе, традиции или канону.

Продолжим наш эксперимент и представим себе советского ортодоксально-марксистского фольклориста 30–40-х гг., записывающего в вологодской деревне тот же рассказ. Скорее всего, его интерпретация будет сведена к отражению элементов классовой борьбы, закамуфлированных в этом нарративе<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Нельзя сказать, что психоаналитики совсем не обращают внимание на сам факт рассказывания. «Слушая и интерпретируя нарратив пациента, аналитик фокусирует внимание в основном на самом акте высказывания. При этом нарратив рассматривается именно как объект описания, а не просто как некоторый нейтральный носитель информации, как этого хотелось бы анализанту» [Schafer 1996, p. 203]. Или: «Что касается клинических случаев, то сам Фрейд <...> очень рано осознал, что они имеют структуру коротких вымышленных историй. Именно отсюда происходили его опасения, что научное сообщество не воспримет подобные клинические описания всерьез» [Muller, Vermejo 2022, p. 41].

<sup>11</sup> Пример марксистского подхода к психоанализу: «Современный успех фрейдизма во всей Европе говорит о полном разложении официальной идеологической системы. <...> Семья – этот устой и твердыня капитализма – очевидно экономически и социально стала мало понятной и мало говорящей сердцу, а потому и возможна ее сплошная сексуализация, как бы новое осмысление, “остранение”, как сказали бы наши “формалисты”. Эдипов комплекс, действительно, великолепное остранение семейной ячейки. Отец – не хозяин предприятия, сын – не наследник, отец – только любовник матери, а сын – его соперник! Это-то новое и острое “осмысление” всех ставших бессмысленными сторон жизни и привлекает к фрейдизму широкую публику. Очевидность и бесспорность сексуальных влечений противопоставляется здесь сомнительности и спорности всех остальных социальных идеологических оценок. Сексуальность объявляется высшим критерием реальности, существенности.

В той же ситуации можно себе представить наивного психиатра, который, услышав подобное повествование, с легкостью скажет, что женщина просто придумывает (симулирует) или галлюцинирует. Более изощренный эскулап предположит, что женщина находится в состоянии глубокого горя и развивает тяжелый депрессивный синдром с психотическими соскальзываниями, т. е. психиатр будет основывать свои предположения на базовом положении, что ему доступна истинная, «правильная» реальность во всем ее объеме, и всякие отклонения от общепринятого представления являются патологией / ересью.

Именно реальность / достоверность нарратива анализанта становится центральным моментом психоанализа. С этого момента и начался психоанализ: Фрейд отошел от теории соблазнения, т. е. признания реального факта инцеста у своих первых пациентов, и пришел к пониманию того, что важен не сам факт, а его изложение.

«Под влиянием связанной с Charcot травматической теории истерии приходилось считать реальными и имеющими этиологическое значение рассказы больных, которые приписывали пассивным сексуальным переживаниям в раннем детстве, т. е., грубо выражаясь, половому соблазну, значение причины симптомов болезни. Когда эта этиология рухнула вследствие ее неправдоподобия и противоречия с, несомненно, установленными фактами, то непосредственным следствием этого явился период полнейшей растерянности. Анализ приводил вполне правильным путем к этого рода инфантильным сексуальным травмам, и тем не менее они оказывались ложью. Почва действительности была, таким образом, утеряна. В это время я охотно бросил бы всю работу подобно моему почтенному предшественнику Врегеру после сделанного им неприятного открытия. Может быть, я устоял только потому, что у меня не было выбора начинать что-либо другое. В конце концов я стал понимать, что никто не имеет права отчаиваться только потому, что обманулся в своих ожиданиях, но что следует проверить, не ошибся ли он в своих предположениях. Если истерики указывают на вымышленные травмы как на причину симптомов болезни, то сущность этого нового факта сводится к тому, что они фантазируют о таких сценах, и поэтому необходимо считаться с этой *психической реальностью так же, как и с практической*» [Фрейд 1999, с. 29–30] (курсив мой. – И. З.).

Такое понимание реальности нарратива приводит к тому, что в психоанализе, в отличие от психиатрии, в принципе не может

---

А чем человек деклассированнее, тем острее ощущает он в себе свою “голую природность”, свою “стихийность» [Волошинов 1993, с. 90].

быть симуляции, и не потому, что в ходе анализа терапевт не может услышать неправдоподобные или полностью выдуманные истории, а потому, что симуляция может быть явлена только при расхождении содержания нарратива и вненарративной реальности<sup>12</sup>. В психоанализе подобного расхождения быть не может по определению, так как сам нарратив, сам текст, сам акт наррации *и есть та реальность*, которую аналитик обязан максимально глубоко препарировать с целью выделить в нем скрытое, глубинное содержание<sup>13</sup>. Однако все не столь одномерно.

Мы можем говорить о двойственном подходе психоаналитика к нарративу анализанта. С одной стороны, воспринято и проанализировано должно быть все без исключения, сказанное и отыгранное пациентом, включая описки, оговорки, пропуски, молчание и т. п. Но, с другой стороны, нарратив рассматривается как объект, за которым скрывается нечто более глубинное, бессознательное, с помощью чего мы можем обнаружить даже то, что сам пациент не знает о себе<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> «Личные нарративы определяют, как мы воспринимаем события и относимся к ним. Они представляют собой частичные репрезентации и воплощения мира, каким мы его знаем. С этой точки зрения нарративы – версии реальности» [Ochs, Capps 1996, p. 21].

<sup>13</sup> «Терапевты должны всегда задавать себе вопрос, почему этот человек на сессии рассказывает мне именно эту историю, именно таким образом и именно в этом контексте. Необходимо заранее смириться с тем, что рассказ анализанта может быть неполным и нечетким. Также аналитик должен исходно принять принципиальную невозможность определения правдивости той или иной рассказанной пациентом истории» [Holmes 2000, p. 96].

<sup>14</sup> Подобная проблема не уникальна ни для психиатрии, ни для психоанализа. Как пишет социолог Род Уотсон, вслед за Дороти Смит возражая против ошибочного представления об «инертности текста» (термин Смит): «...При помощи текстов читателю “сообщалось” об “ином” феномене, например о семейной жизни четырехста лет назад; о железнодорожной катастрофе или о чем-либо еще, существующем “по ту сторону” текста. По мнению Смит, мы стремимся лишь установить, что говорят тексты, о чем как ресурсы сообщают нам тексты. Социологи часто видели в текстах нечто прозрачное – “окна”, открытые навстречу тому или иному “феномену”. В этом смысле большинство социологов занимало в отношении текстов ту же позицию, что и обычные члены общества: они рассматривали их в качестве “проводников” к располагающейся за текстом реальности. Тексты редко считались аналитически значимыми феноменами, самостоятельной областью данных, объектами, заслуживающими внимания» [Уотсон 2006, с. 100].

Фрейд во «Введении в психоанализ» подчеркивал: «Мы стремимся не просто к описанию и классификации явлений, но к пониманию их как знаков взаимодействия душевных сил» [Томэ, Кэхеле 1996, с. 35].

Вернемся к симуляции. Маркировав симулянта как «симулянта», поставив этот диагноз<sup>15</sup>, психиатр, по сути, задачу свою решил. Далее все, что говорил притворщик, теряет свое диагностическое значение. Для фольклориста, как и для психоаналитика, обнаружение фантастической или малообъяснимой истории является лишь первым шагом в попытке понять традицию, язык, локальную культуру, сюжет, мотив, в то время как для психоаналитика в приоритете оказывается вычленение и интерпретация бессознательных импульсов, неразрешенных комплексов, символики и т. д.

Снова сравним это положение с позицией фольклориста: «Архаический текст не является ни имитацией, ни проекцией реальности, в известном смысле он прямо ее манифестирует. Исполнение само, в своей непосредственной данности, есть инобытие манифестируемого мира и связано с ним, так сказать, и в онтогенезе, и в филогенезе. Так, по наблюдениям исследователей, <...> все фольклорно-мифологические образы в традициях сибирских народов (долган, нанайцев) осознаются как абсолютно реальные, словно бы материализуемые и видимые, способные вмешиваться в жизнь людей, а также подверженные магическому воздействию человеческой воли посредством исполнения текста, в процессе которого и происходит их “материализация”» [Неклюдов 1995, с. 670].

Функция психоаналитика, реализуемая в терапии, на мой взгляд, является двойственной. Так, в ходе сессии он работает *как фольклорист* – слушая и анализируя текст /нарратив анализанта-«сказителя»<sup>16</sup>, который каждый раз уникален, рождается только «здесь и сейчас», в кабинете аналитика<sup>17</sup>. А при личной терапии, а также при супервизии психоаналитик сам становится сказителем.

Можно предположить, что, если аналитик становится анализантом (например, при обязательной личной терапии), его narra-

---

<sup>15</sup> А диагноз ли это в прямом смысле слова? Об этом идут споры в психиатрическом сообществе.

<sup>16</sup> Термин «сказитель» в данном тексте употребляется несколько более расширительно, чем в фольклористике, например, у Альберта Лорда [Лорд 1994] или у С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 2022]: под сказителем подразумевается рассказчик не эпоса, а исполнитель фольклора вообще.

<sup>17</sup> «Оценка текста как разового связана с точкой зрения собирателя: раз удалось записать только один вариант рассказа, значит, он разовый» [Веселова 2000, с. 11].

тив оказывается максимально жанровым. Сравним это с ситуацией, когда фольклористы как профессиональная группа превращаются в объекты изучения и анализу подвергаются их собственный фольклор и поведение.

И здесь опять фольклорная оптика может быть нам полезна: «...Организация смысла происходит за счет монтажа общих мест (присутствующих на разных уровнях текста – от рифмы до мотива) или культурных формул. Именно формульность (но не цитатность) как принцип определяет поэтику традиционного, о каком бы типе культуры ни шла речь» [Адоньева 2001, с. 28]. В этом смысле можно говорить о тексте анализанта как о тексте традиционном, где важна именно формульность, а не цитатность.

Более того, мы можем использовать тезис П. Богатырева о делении форм народной культуры на «активно-коллективные» и «пассивно-коллективные»<sup>18</sup>, когда под активными подразумеваются ситуации, при которых каждый член коллектива наделен способностью воспроизводить фольклорный текст; пассивный тип – тот,

---

<sup>18</sup> «Этнографические факты можно разделить на активно-коллективные и пассивно-коллективные. К активно-коллективным относятся такие факты, которые не только рассматриваются всем коллективом как общее достояние, но и создаются всем коллективом. Таковы, например, вышивки, которые делают все женщины в деревне (активность в этом случае ограничивается определенным полом), широко распространенные песни, знакомые всем жителям данной деревни, и обряды, которые совершают в определенные семейные или сезонные праздники каждый хозяин, каждая хозяйка и члены их семей. К пассивно-коллективным относятся такие этнографические факты, которые хотя и считаются общим достоянием данного коллектива, но создаются отдельными людьми, которые могут даже не принадлежать к данному коллективу. Таковы так называемые товары местного производства – картинки, особая посуда, особый материал для изделий и т. п., которые в некоторых случаях изготавливаются местными ремесленниками, не входящими в данный коллектив, или даже фабриками, но которые служат различительными признаками данного коллектива, считаясь его общим достоянием и используясь всеми его членами. Далее, к области пассивно-коллективного относятся, например, русские былины, исторические песни, украинские думы, духовные стихи и песни сходного характера, которые, хотя и исполняются отдельными певцами из крестьян, однако считаются опять-таки общим достоянием в соответствующих русских и украинских деревнях; точно так же сюда относятся заговоры и чудодейственные средства, используемые, правда, лишь некоторыми особыми членами коллектива – колдунами, знахарями и знахарками и т. д.; в их целебную силу верит, однако, вся деревня» [Богатырев 1971, с. 384–385].

при котором коллектив пассивен, а воспроизведение определенных текстов доступно исключительно специалистам, которые не появляются где угодно, внезапно и случайно. Мастерство такого специалиста «оттачивается годами, а право на осуществление своей деятельности он получает лишь по достижении определенного статуса, профессионального, социального или ритуального» [Неклюдов 2022, с. 67].

Применяя эту рамку к ситуации психоаналитической, можно предположить, что в терапии будут совмещены оба вышеуказанных типа: любой культурный человек без особого труда воспроизводит клишированные формы психоаналитической теории / психоаналитического фольклора, а терапевт принадлежит к касте избранных, обладающих способностью не только воспроизводить, но и комментировать канонический текст, используя и клишированные формы, и цитаты.

При этом в ситуации супервизии скорее всего мы будем иметь дело не просто с фольклорным текстом, а с так называемым *фольклором реверсивным*<sup>19</sup>, т. е. с фольклором вторичным, основанным на заученном каноне, но переработанным собственным сознанием и бессознательным. Это будет по-настоящему многослойный нарратив, в котором переплетутся фольклор пациента, собственное понимание и профессиональное знание канона и традиции.

При супервизии и учебном анализе психоаналитик по необходимости сам становится сказителем, частично утрачивая функцию наблюдателя.

Нарратив анализанта – это нарратив устный, уникальный, исполняемый только здесь и сейчас, но максимально жанровый. В этом смысле анализант является, по сути, и «автором», и исполнителем фольклора, что можно сравнить с подходом фольклориста: «...Сам устный текст осуществляется только *здесь* и *сейчас*; его реальность – лишь в процессе произнесения; пока он не звучит, он в известном смысле и не существует. В подавляющем большинстве случаев фольклорные тексты не хранятся памятью сказителя в заученном виде – даже если он сам так считает, не извлекаются из нее готовыми, а монтируются при своем изложении из “пред-

---

<sup>19</sup> Ср. с предположением об «обратной петле» заимствования у А. Литвиной и Б. Успенского: «Можно допустить, что перед нами случай своеобразной “обратной петли” заимствования. Некогда в древности русские князья унаследовали скандинавскую панегирическую формулу, уже на русской почве она была развернута в самостоятельный нарратив, и этот-то нарратив скандинавы и позаимствовали у русских» [Литвина, Успенский 2018, с. 63].

текстовых” (“авантекстовых”) элементов разного уровня» [Неклюдов 2003, с. 108] (курсив мой. – И. З.).

Что является предтекстовым элементом такого фольклора? Здесь на первом плане оказываются культурные сюжеты и мотивы, составляющие индивидуальную базу, основанную на комплексе «личность – культура». У принадлежащих, например, к одной языковой среде и одному поколению будет схожий набор сюжетов, но в ходе развития и формирования личности формируются свои культурные сюжеты и жизненные сценарии. Как пишет С. Адоньева, «выражаясь коротко: *сценарии – типовые проекты действий, культурные сюжеты – типовые программы рефлексий*. Механизм этот можно представить следующим образом. Существуют императивы, составляющие единый для общества фонд. Например: “для любящих смерть не преграда”, “человек переживает себя в своих делах и народной памяти” и пр. Такие формы предписаны так же, как формы языка. Они перестают быть императивами только тогда, когда перемещаются из поля практики в открытое для обсуждения поле рефлексии. Императивы могут “разыгрываться” человеком или группой в определенном жанровом регистре, выше я назвала это сценарностью. Характер отношений человека со временем и судьбой во многом определяется выбором *жанрового регистра*» [Адоньева 2009, с. 16–17] (курсив мой. – И. З.).

Именно личный выбор своего императива, своей траектории жизни и есть выстраивание, говоря высоким стилем, своей судьбы.

Снова обратимся к фольклору – к вопросу о моменте создания / исполнения текста: «Как известно, невозможно заставить сказителя два раза точно воспроизвести один и тот же текст (к какому бы типу он ни относился – “традиционалиста” или “импровизатора”). <...> Существенно, что устный текст живет лишь в момент своего произнесения. С этой точки зрения фольклористика может полноценно наблюдать его только во время изложения, тогда как предшествующие записи – в отличие от литературных текстов минувших эпох – уже не могут претендовать на роль текстов “живой культуры” и в известном смысле аналогичны музейным экспонатам исторической этнографии» [Неклюдов 2008, с. 61].

Называя нарратив анализанта истинно фольклорным текстом, я хочу подчеркнуть, что анализант, как и исполнитель песни или причета в фольклорной ситуации, не является его автором, в большей степени он его исполнитель.

Что я имею в виду? Психоанализ исходно пытается прорваться к языку бессознательного, но полностью это сделать не может. В любом самом спонтанном и неотрефлексированном нарративе будут использоваться клишированные формулы, ассоциации,

сюжеты, мотивы, определяемые культурой<sup>20</sup>. Мы можем говорить только о той или иной степени свободы в нарративе. На одном полюсе, например на разных стадиях потери сознания (в неврологическом смысле этого слова), видимо, будет находиться запись нарратива, представленного в бессознательном или в измененном состоянии сознания, что четко описано на стадиях входа и выхода из наркоза [Спивак 2000] или в просоночном бормотании. На противоположном полюсе – текст молитвы или присяги, в которой каждое слово и даже темп его произнесения четко регламентированы и могут столетиями оставаться неизменными. В этом смысле, конечно, нарратив анализанта находится ближе к полюсу измененного состояния сознания (*altered state of consciousness*) [Badaracco 1975; Kelman 1975], чем к полюсу молитвы<sup>21</sup>. Такой взгляд в корне отличается от традиционного психоаналитического взгляда, где язык рассматривается лишь как посредник: «В последние годы своей жизни Фрейд утверждал: “Нам не следует забывать о том, что аналитические отношения основываются на любви к истине, то есть на признании реальности”<sup>22</sup>. В своем конечном виде эта реальность находит выражение в словах: в словесном описании, прояснении и интерпретации. *Язык играет роль посредника, символического переходного объекта между привязанностью и индивидуирующими, сепарационными факторами интеграции*» [Роут 2002, с. 155] (курсив мой. – И. З.).

---

<sup>20</sup> Ср. высказывание Ю.М. Лотмана: «Подсознание Фрейда – замаскированное сознание. Оно принадлежит лишь плану выражения и полностью переводимо на язык сознания. Этим приоткрывается и его природа, оно сконструировано метамоделями исследователя и, естественно, на них переводится. То, что З. Фрейд считает спонтанными чертами детского мышления, на самом деле оказывается извлечением при помощи кодов взрослого мышления из детского сознания того, что само же это взрослое мышление предварительно в него вложило. Причем в среднем звене этой цепочки – звене детского сознания – тексты теряют те черты, которые, по мнению Фрейда, именно и характеризуют детское сознание. Эти последние возникают при обратном переводе текстов детского мышления на язык психоанализа» [Лотман 1992, с. 383].

<sup>21</sup> «Все эти тексты маркированы культурой и имеют возведенный в ранг закона для определенного социального института печатный инвариант. Они суть институциональные акции, а не форма межличностного общения: чтение вслух “Символа веры” во время службы, произнесение текста воинской присяги» [Веселова 2000, с. 11–12].

<sup>22</sup> Цитируется работа Фрейда 1937 г. *Analysis terminable and interminable* (в разных русских переводах «Анализ конечный и бесконечный» / «Конечный и бесконечный анализ»).

С какого момента мы сможем говорить о анализанте как о сказителе? Быличка, меморат или фабулат, рассказ о сновидении или о встрече с лешим на лесной тропинке станут фольклором только тогда, когда эти тексты начнет изучать фольклорист<sup>23</sup>. Нарратив анализанта приобретет психоаналитическую окраску и смысл только после того, как его воспримет психоаналитик. До этого момента текст/нарратив, рассказ о сне или о бесчувственной холодной матери, свободная ассоциация, оговорка или описка никаким психоаналитическим смыслом нагружены быть не могут. Функцию сказителя рассказчик приобретает только в тот момент, когда он входит в кабинет психоаналитика<sup>24</sup>.

«<...> сохраняя основной фабульно-топический контур произведения, *сказитель полагает, что он верен его содержанию несмотря на все композиционно-стилистические и даже некоторые сюжетные модификации*. Все это позволяет говорить о “смысле текста” именно в понимании самой традиции как об его инвариантной сущности (в этом плане инвариант сигнификативен) и констатировать референциальное тождество между вариантами, считать их кореферентными» [Неклюдов 1995, с. 673] (курсив мой. – И. З.).

В этом смысле аналитик-сказитель будет практически равен анализанту-сказителю.

---

<sup>23</sup> «Фольклор – это то, что изучает фольклорист» (С.Ю. Неклюдов). Иная точка зрения высказана И. Земцовским: «Фольклор живет по своим собственным и строгим законам – таким строгим, что они существуют как бы независимо не только от нас, но и от самих этнофоров... <Мы> стали глубже осознавать ту, прямо скажем, на первый взгляд загадочную истину, что фольклор существует независимо от исполнителя и, как говорил Б.Н. Путилов (1919–1997), в нем (исполнителе) словно и не нуждается» [Земцовский 2004, с. 19].

<sup>24</sup> «Уникальность каждого пациента, наряду с нашей особой реакцией на его личностные проявления, накладывает специфический отпечаток на всю терапевтическую работу. В то же время существуют постоянно повторяющиеся ситуации и приемы, которые способны вызвать однотипные переживания в ходе любого терапевтического процесса. Осознание этих паттернов стабилизирует нашу позицию по отношению к пациенту и организует наше мышление, ожидания и реакции» [Роут 2002, с. 192]. Интересно отметить, что психоаналитик говорит о повторяющихся элементах психоаналитической процедуры, но ни слова не упоминает о повторяющихся сюжетах и мотивах.

*Самоанализ и Эдипов комплекс*

Если раввины, мудрые люди, унаследовавшие мощную историческую традицию, не проявляли интереса к текущей истории, то это попросту означало, что они больше не ощущали потребности культивировать эту традицию. Возможно, они уже знали об истории все, что им требовалось.

*И.Й. Йерушалми*

В статье «Колобки и репки» [Зислин 2023, с. 337–366] я писал о психоаналитиках как о сказочниках. Данный подход позволяет уточнить эту метафору и рассмотреть функцию сказочника в рамках определенного фольклорного жанра.

Именно с этой точки зрения попробуем определить генезис психоанализа. Без сомнения, он рожден из самоанализа Фрейда, о чем он сам много писал (см., например: [Анзё 2021; Conci 1998]). «Я также обнаружил на своем собственном примере влюбленность в мать и ревность к отцу <...> и теперь рассматриваю это в качестве универсального явления раннего детства, даже если оно проявляется не так рано, как у детей, больше склонных к истерии. И если это так, то мы можем понять чарующую силу Царя Эдипа, несмотря на все возражения, выдвигаемые разумом против фатальности судьбы»<sup>25</sup>.

И в этом первое соединение психоанализа и литературы, ведь вся художественная литература, по сути, есть попытка выражения самоанализа и самопонимания. По своей природе *художественная литература* есть текст *самовыражения и самоанализа, выполненный в рамках определенного канона и стиля*.

Фольклор же, напротив, ни в коем случае не является попыткой самоанализа. Он может быть использован для самопонимания, но рожден из коллективного сознания, подчинен цензуре коллектива. Отсюда легко перекинуть мостик к юнгианскому анализу и к архетипам, но эту тему я оставлю за скобками.

Примером взаимопроникновения и взаимовлияния фольклора и психоанализа является фрейдовская концепция Эдипова комплекса. Об этом я подробно писал в статье «Страдал ли Эдип Эдиповым комплексом» [Зислин 2023, с. 367–392], а сейчас оста-

---

<sup>25</sup> Letter from Freud to Fliess, October 15, 1897 // The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904 / transl. and ed. by J.M. Masson. Cambridge, Mass; L.: Harvard University Press, 1985. P. 272.

новлюсь вкратце. Эдипов сюжет абсолютно фольклорен по своему происхождению. «В фольклоре сюжет Эдипа известен в форме сказки, легенды, эпической песни, лирической песни и народной книги. Кроме того, в литературе, имеющей полуфольклорный характер, он известен в форме трагедии, драмы, поэмы, новеллы. Он известен у всех европейских народов, а также в Африке (зулу) и у монголов» [Пропп 1976, с. 260]. С точки зрения корпусной фольклористики (Березкин)<sup>26</sup> данный мотив в разных регионах распространен неравномерно и не имеет общечеловеческого признака, что, по мнению автора, свидетельствует о принципиальной невозможности говорить о его универсальности<sup>27</sup> (об этом ниже).

Возвращаясь к фольклористике, проследим динамику развития фольклорного сюжета: Фрейд, хорошо знакомый с Эдиповым сюжетом, владел древнегреческим языком и на экзамене на степень бакалавра переводил с древнегреческого именно софокловского «Царя Эдипа» [Ле Ридер 2009]. С этим же сюжетом он работал при самоанализе.

Для начала укажем основные этапы развития собственно мифологического сюжета:

1. Широко распространенный (но не повсеместно) с XV–XVII вв. до н. э. фольклорный / мифологический сюжет и развитие его в «Одиссее» Гомера (XI, 271–280).

<sup>26</sup> «Важнейший дефект универсалистских концепций состоит в их неверифицируемости. Если мы убеждены в том, что образы матери, младенца, старца, трикстера и т. д. <...> коренятся в глубинах коллективного подсознания, ничто не помешает в любой мифологии обнаружить факты, которые будут этим образам соответствовать. Число подобных потенциальных архетипов неопределенно велико. Не нужно большой фантазии, чтобы создать теорию, согласно которой центральным образом мифологии является, например, глаз. Если мы согласимся с Леви-Строссом, что форма и содержание текстов определяются наборами логических оппозиций и “медиаторами”, то отыскать таковые не составит труда даже в правилах поведения на метрополитене. <...> Ссылка на универсальные законы в антропологии имеет ровно столько же объяснительной силы, сколько и ссылка на Провидение» [Березкин 2003, с. 26, 35].

<sup>27</sup> В этой работе я не буду вступать в спор об универсалиях в психологии и в фольклоре (фольклорных мотивах). Отмечу только, что, по данным аналитического каталога Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина, распространение мифа об Эдипе ограничено полосой от Западной Европы до Микронезии (Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог []. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 1 янв. 2024). См. также: [Березкин 2022].

2. Переработка Софоклом этого сюжета в трагедию, т. е. превращение его из фольклора в литературу<sup>28</sup> (IV в. до н. э.). (Но этот сюжет разрабатывается и в трагедии Эсхила «Семеро против Фив», и в «Мифологической библиотеке» Аполлодора; с достаточной полнотой сюжет мифа об Эдипе изложен в «Исторической библиотеке» древнегреческого историка Диодора Сицилийского, около 90–21 гг. до н. э. [Пимонов, Славутин 2011].)
3. Превращение Фрейдом данного сюжета в психоаналитическую теорию (литературу) (XX в.) через самоанализ.
4. Признание приверженцами школы Фрейда данного художественного факта фактом научным и универсальным для человеческой психики, объективно существующим и способным объяснить нечто глубинное, скрытое в психике каждого человека<sup>29</sup>.
5. Признание Эдипова комплекса психоаналитическими кругами и превращение его в парадигму учения. Распознавание его у пациента и выстраивание на этой основе терапевтической практики.
6. Вхождение не классического софокловского сюжета, а уже Эдипова комплекса в язык культуры XX в. и, как результат, распознавание его у себя. По сути, психоаналитическо-литературный сюжет Эдипова комплекса вытесняет софокловский сюжет Эдипа.

Фрейдовское толкование древнегреческого сюжета немало раздражало как антропологов, так и филологов: «Если Эдипов комплекс, открытый Фрейдом, хоть в какой-то мере соотносился с содержанием трагедии Софокла, то нынешние психоаналитики этим не ограничиваются, “обнаруживая” в “Царе Эдипе” “невиданные” сексопатологические “глубины”. Ознакомившись с методами психоаналитического литературоведения на конкретном примере интерпретации с их помощью “Царя Эдипа”, читатель может спро-

---

<sup>28</sup> После спектакля никому из зрителей софокловской трагедии не могло прийти в голову искать живого Эдипа.

<sup>29</sup> Для антропологов эта фрейдовская универсальность не является очевидной. Вот, например, что писал Б. Малиновский: «Единственный комплекс, признающийся школой Фрейда и считающийся ее представителями универсальным – я имею в виду Эдипов комплекс – соответствует по преимуществу нашей патрилинейной арийской семье с сильной *patria potestas*, за которой стоят римское право, христианская мораль и современные экономические условия жизни зажиточной буржуазии. Тем не менее предполагается, что этот комплекс существует в каждом примитивном или варварском обществе. Конечно, это не так» [Малиновский 2011, с. 18].

существовать ли в человеческой природе сыновья, помогающие любви собственных матерей? Или вдовцы, производящие над собой самооскопление, хотя бы и символическое? Возможно, что врачам-сексопатологам приходится встречаться с болезненными отклонениями от нормы на почве нарушения психических функций организма. Но психоаналитики претендуют на раскрытие посредством своей методики едва ли не всех проявлений человеческой культуры» [Ярхо 2000, с. 129].

Именно в этом смысле критика фрейдовской концепции, базирующаяся на тезисе: «В нормальной жизни этого не существует», попросту лишена смысла. С таким же успехом можно предъявить упреки Софоклу и задать ему вопросы, существует ли Сфинкс на самом деле, где вы видели ее? Ведь толкование Фрейда так же, как и толкование Софокла, – чисто литературный сюжет, не более того, и критиковать его с точки зрения реальности или полезности невозможно, как не критикуют реальность или нереальность фактов, изложенных автором древнегреческой трагедии. Судить и Софокла, и Фрейда нужно одним судом. Как и любая литература, трагедия Софокла является примером косвенной речи: «Софокл написал, что...», «Зигмунд Фрейд написал, что...», а денотатом косвенного предложения, как известно, не является истинность или ложность, а только его смысл [Фреге 2000]. А глубокие смыслы успешно создают оба творца.

Позиция же К. Леви-Стросса: «Мы можем отнести гипотезу Фрейда заодно с текстом Софокла к числу *версий мифа* об Эдипе. Их версии заслуживают не меньшего доверия, чем более древние и на первый взгляд более “подлинные”» [Леви-Строс 1985, с. 194] (курсив мой. – И. З.), – представляется мне гораздо более обоснованной: давайте видеть в Эдиповом комплексе еще одну *версию мифа*, и не более того, т. е. Леви-Стросс не прямо, но косвенно говорит о мифологичности фрейдовского Эдипа. Если я правильно прочитываю посыл Леви-Стросса, то он относит фрейдовскую гипотезу к стадии *долитературной*, т. е. стадии функционирования мифа; по моей же периодизации, она находится между первой и второй стадиями.

Используя оптику фольклористики, можно естественным образом подойти к вопросу о научности или ненаучности психоанализа и других психоаналитических практик – так, как я рассматривал это в статье «К вопросу о научности психотерапии» [Зислин 2023, с. 401–406]. Если мы будем принимать и применять эту аналогию, станет ясно, что фольклор, как, например, игра на скрипке, рассказывание сказок или собирание грибов, не является наукой. Но может быть наука о психоанализе, о фольклоре, об игре на скрипке и о собирании грибов.

Однако не все так однозначно. С психиатрией ситуация более или менее понятна, ведь современная психиатрия с успехом похоронила феноменологию (которая отчасти могла бы стать если не общей теорией, то хотя бы теорией понимания в психиатрии) и на своих знаменах начертала сознательную атеоретичность, особенно ярко проявляющуюся в системе классификации душевных расстройств.

Психоаналитики же уверены, что их практика базируется на фундаменте фрейдовской научной теории. Но если мы признаем, что фрейдовская теория есть род художественной литературы, а не научной теории, то психоанализ должен перейти под юрисдикцию психотерапии литературой, или терапии вчитывания, и в широком смысле эмпатического понимания (психоаналитической герменевтики). Герменевтики, которую в книге «Герменевтика и психоанализ» Поль Рикёр назвал «герменевтикой бессознательного», разумея под этим психоанализ как акт дешифровки зашифрованного в «бессознательном» смысла. Смысла, который «освобождает грезящего или больного индивида, когда тот признает и присваивает его, короче говоря, когда носитель смысла сам сознательно становится этим смыслом, который до настоящего момента существовал вне его, в его “бессознательном”, а затем – в сознании аналитика» [Рикёр 1996, с. 55]).

При таком походе психоаналитическая литература по своему содержанию и функционированию одновременно является и литературой художественной, и теорией психоанализа. Ее сила, но одновременно и слабость – в возможности эмоционального, а не рационального убеждения.

Попробуем и здесь найти аналогии. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (выбор в данном случае произволен) является классическим художественным произведением, имеющим своего автора, но психологи и психоаналитики вполне могут позволить себе рассматривать данный текст как библию человеческой психологии или даже как общую теорию человековедения и строить на его основе терапевтическую практику.

Другой пример из Достоевского: на периферии психиатрии маячит синдром Раскольникова. Или вообразим не существующий в психиатрической литературе синдром Анны Карениной. Вдумаемся: ведь, по сути, взяв любой классический текст (неважно, Библию, Софокла, Шекспира или Пушкина), мы сможем назвать именем героя этого произведения отдельный синдром.

Во-первых, потому что классические тексты действительно дают нам описания глубоких и, что более важно, вечных, универсальных человеческих качеств (синдром Плюшкина, комплекс Раскольникова, комплекс Гамлета, комплекс Улисса, комплекс

Иова, синдром Онегина, синдром Марии Антуанетты, синдром Мадам Бовари, синдром Мюнхгаузена, синдром Офелии, синдром Дон Кихота).

Во-вторых, потому что каноничность текста заранее (до нас и не нами) определена и мы готовы ее признать, ведь одним из признаков канонического текста является читательское признание (данное по умолчанию) того факта, что классик знает тайны психики и проникает в глубины человеческой природы.

Означает ли это, что Эдип выпадает из подобного ряда? Конечно, нет. Фрейдский Эдипов комплекс разнится с синдромом Плюшкина или синдромом Раскольникова только в одном – отец психоанализа приписывает ему тотальную универсальность. И универсальность эта всеохватывающая: она универсальна во времени (существует *всегда* с появления Homo Sapiens), универсальна персонологически (обязательно присутствует у *всех* людей), универсальна в пространстве (присутствует *в любой человеческой культуре*)<sup>30</sup>.

Однако доказать подобную «тотальную универсальность» просто невозможно, ее можно только декларировать в рамках религиозной веры. Подобная точка зрения и ранее уже постулировалась как антропологами [Малиновский 2011; Березкин 2003; Березкин 2022], так и филологами: «...“Идеографическая” критика эволюционизма, вообще отказавшаяся от целостного взгляда на предмет, в определенном смысле расчистила поле для его весьма целостных трактовок с позиций психоанализа и аналитической психологии, антиисторических по своей природе и вообще не опирающихся на результаты профессиональных фольклорно-антропологических исследований. В этой автономной области гуманитарной рефлексии, постулаты которой основаны на опыте изучения сексуальных и семейных отношений европейского горожанина конца XIX в., данные разных культур – без какого-либо учета этнической и исторической специфики материала – интерпретируются одним-единственным способом, *проверка которого (а значит, и верификация получаемого “выводного” знания) не может быть произведена в принципе*» [Неклюдов 2021, с. 14] (курсив мой. – И. З.).

<sup>30</sup> Ср. у Фрейда: «Я полагаю, что мы не ошибемся, если допустим существование полного Эдипова комплекса у всех вообще людей, а у невротиков в особенности» [Фрейд 1990, с. 437]. Ср. с высказыванием Жака Рансьера, который в своих обобщениях идет еще дальше: «Одним и тем же утверждением универсальности он (Фрейд. – И. З.) охватывает три предмета: общую тенденцию человеческой психики, конкретный вымышленный материал и представленную в качестве образцовой драматическую схему» [Рансьер 2004, с. 15–16].

Но может быть выдвинут как минимум и еще один аргумент неверифицируемости – аргумент литературности. Ведь Фрейд произвел литературу из античного мифа. Он сыграл нового Софокла, но с другой целью. Если Софокл писал трагедию для сцены, то Фрейд – для врачебного сообщества, для самопонимания – как теорию истории, религии, антропологии, экономики, искусства, общества.

Однако канонический психоаналитический текст играет и другую роль. Снова сравнивая его с подходом в фольклористике, можно говорить о том, что нарратив анализанта в определенной степени (но в гораздо более завуалированной и мягкой форме, чем нарратив аналитика) является «реверсивным фольклором», т. е. фольклоризацией канонического текста, известного ранее. Анализант, приходя в терапию и выбирая психоанализ, сегодня благодаря вплетению языка фрейдизма в тело культуры уже знает / представляет себе на бытовом уровне, что такое психоанализ, он более или менее знаком с его требованиями, его базовыми сюжетами, во многом уже ставшими его собственными. Именно этим можно объяснить столь широкое распространение в последние годы таких метафор, как «истерик», «нарцисс», «токсичные отношения», «эдипальность» и т. п.

### *Традиция и жанр*<sup>31</sup>

Коль преступить закон, то ради царства,  
но в остальном закон ты должен чтить.

*У. Шекспир*

Вернемся к понятию жанра.

Выше я неоднократно употреблял термин «жанр». Пришло время привести дефиницию этого термина по отношению к психоаналитической литературе. Но как мы можем определить жанр психоаналитического текста? Мы должны учитывать

---

<sup>31</sup> Приведем только два определения жанра. По М.Л. Гаспарову, литературный жанр – это «исторически сложившаяся совокупность поэтических элементов разного рода, невыводимых друг из друга, но ассоциирующихся друг с другом в результате долгого сосуществования». *Гаспаров М.Л. Поэтика // Большая российская энциклопедия. 2016. URL: <https://old.bigenc.ru/literature/text/3164527> (дата обращения: 17 мая 2024). Согласно М.М. Бахтину, «каждая сфера использования языка вырабатывает свои относительно устойчивые типы таких высказываний, которые мы и называем речевыми жанрами» [Бахтин 1996, с. 159].*

двойственную природу психоаналитических нарративов, возникающих в ходе психоанализа, – их и фольклорность, и литературность (именно в этом смысле данная работа названа «Психоанализ между литературой и фольклором»).

Вопрос о жанре психоанализа ранее рассматривался в литературе<sup>32</sup> [Szajnborg 1992]<sup>33</sup>. В отличие, например, от Зайнберга, который говорит об автобиографическом жанре психоанализа (что, на мой взгляд, в основном имеет отношение только к нарративу анализанта), мне представляется, что до определения жанра необходимо разделить как минимум три разные нарративные ситуации:

- 1) нарратив пациента в ходе терапии – он единственный может быть определен как жанр автобиографический. Именно о нем и говорят Берман [Berman 1985], Зайнберг [Szajnborg 1992] и др.;
- 2) нарратив самого психоаналитика в ходе терапии. Он может быть даже нулевым, т. е. полным молчанием<sup>34</sup>;
- 3) тексты теоретические, в которых суммируется клинический опыт или, например, представление клинического случая на супервизии. Только о них можно говорить как о текстах литературных и, соответственно, судить о жанре.

Учитывая сказанное, можно заключить, что одним из возможных определений жанра психоанализа является жанр медицинской легенды по аналогии с термином «городская легенда». Термин этот заимствован из фольклористики<sup>35</sup>.

До сегодняшнего дня имеет место терминологическая дискуссия, связанная с возможностью определения городской легенды как жанра. По мнению некоторых исследователей, трудность

<sup>32</sup> Moll E. da S., Fanti M. da g-C. di, Rosa K-M. da. Psychoanalysis session as a speech genre: setting, therapy and social voice tensioning through a Bakhtinian perspective // SciELO Preprints. URL: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/4624/version/4897> (дата обращения: 17 мая 2024).

<sup>33</sup> Я не включаю сюда использование термина «жанр» в метафорическом смысле, например, в работе «В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России» [Медведев 2002].

<sup>34</sup> Об антропологии молчания см., например, у К.А. Богданова: «Итак, субъект молчания в культуре оказывается либо утрированно бездейственным (мертвым, больным и т. п.), либо, наоборот, утрированно активным. Однако и в том, и в другом случае он выражает некую предельную деятельность, в достаточной степени оцениваемую без слов» [Богданов 1997, с. 35].

<sup>35</sup> Термин «легенда» использовался уже в психоаналитической литературе, но не в фольклорном смысле, см., например: [Gottlieb 1991; Carroll 1987; Carroll 1988; Carroll 1992].

заключается в отсутствии устойчивых формальных черт у современной «городской легенды»: «...У легенды есть только содержание и совсем нет фиксированной формы» И далее: «Итак, современная легенда: 1) не имеет четких формальных свойств; 2) способна встраиваться в разные типы дискурса и передаваться по разным каналам коммуникации; 3) события, о которых она рассказывает, касаются знакомых аудитории реалий; 4) она воспроизводится с установкой на достоверность. Эти характеристики, перечисленные Смитом, выделяются и другими исследователями. В развернутых определениях называются все четыре, в коротких остаются наиболее важные, как правило – третья и четвертая, как, например, в дефиниции Билла Эллиса: *нарратив о каком-то аспекте современной жизни, правдоподобный для рассказчика, но в действительности ложный.* <...> Пытаясь ответить на вопрос, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, фольклористы действуют в логике психоаналитической “герменевтики подозрения”: они рассматривают сюжет легенды как “скрытое сообщение”, в котором особым образом “закодированы” эмоциональные состояния распространяющей его группы» [Кирзюк 2018, с. 27, 38] (курсив мой. – И. З.).

Отталкиваясь от этого определения, можно сказать, что *психоаналитическая легенда – это нарратив об аспекте внутренней жизни человека, правдоподобный для аналитика и анализанта, но не имеющий доказательной базы по причине своей литературной природы.*

Мне представляется, что психоаналитическая легенда является частным случаем медицинской легенды. В общем виде определение медицинской легенды может быть дано следующим образом: *медицинская легенда – это диагностическая / объяснительная врачебная формулировка, правдоподобная для врача и пациента, но ложная (недоказуемая) по своей природе.* В психиатрии к таким легендам относятся, например, синдром множественной личности или фибромиалгия. В терапии это вегето-сосудистая дистония или синдром хронической усталости.

Маркируя жанр психоаналитической литературы как «легенду», можно позволить себе взглянуть на ее историческую судьбу, ведь легенда, появившись в определенных условиях, не может оставаться неизменной на протяжении длительного времени. Воспользуемся термином «вторичная легенда»: «Соотношение исторического факта, народных верований и мифа (легенды) – особая тема. Такаги Тосио в своих “Исследованиях японских мифов и легенд” рассуждает по этому поводу так: “Легенды, разумеется, вышли из истории. Но утверждение о том, что история – мать легенды, есть научный спор, в котором просто рассматривается сущность легенды

как таковой. При соотнесении с действительностью встречается много случаев, когда этот спор следует до определенной степени видоизменить. Почему? Да потому, что в то самое время, когда легенда рождается из истории, она в свою очередь рождает легенду <...> Вторичная легенда рождает легенду третьего порядка, та рождает легенду четвертого, после чего следуют легенды пятого, шестого, седьмого порядка – и так далее до бесконечности, поэтому при изучении некоей отдельной легенды прежде всего необходимо исследовать, является ли матерью этой легенды исторический факт непосредственно или же косвенно, через другую легенду”. Ученый замечает затем, что исторический факт и легенда находятся в очень сложных отношениях, так что в легендарном преломлении исходный факт не всегда можно распознать (“Это не такой простой процесс, как тот, при котором кошка рождает котенка”)<sup>36</sup>.

Посмотрим, как эта «вторичность» реализовалась в психоанализе. Самым ярким примером «вторичной легенды» является рождение и эволюция Эдипова комплекса.

Но жанр – это не только определенные рамки, но, что гораздо более важно, и определенная функция. И тут для меня очень важна позиция этномузыколога: *«Я предлагаю совершенно иной принцип построения жанровой теории, в основе которого – тезис о порождающей силе самого жанра, что связано с фундаментальной предпосылкой о творческой природе фольклора и выражается в феномене порождающих моделей. Здесь саморазвитие выдвигается на первый план, и, значит, сравнение с куклами, даже “действующими”, не выдерживает критики. Здесь более подходит сравнение с театром живого актера: жанр увязан с поведением исполнителя, с художественной деятельностью коллектива, с социальной психологией, и выступает своего рода атрибутом человеческого сознания. Тем самым категория жанра включается в фундаментальное для современной науки представление о творщей художественной действительности – вероятностной по природе, как всякое творчество. Становится очевидным, что социальная функция фольклора – не прямая причина жанра, а контекстуальное поле его свободного (в разных случаях) проявления и самодвижения, что возможны разные художественные структуры при общей функции»* [Земцовский 1985, с. 26].

Что же является «порождающей силой» жанра в нашем контексте? Мне представляется, что порождающей силой жанра психоаналитической (и психиатрической) медицинской легенды будет *возможность действовать по лекалам жанра*. То есть на

---

<sup>36</sup> Горегляд В.Н. Мифы древней Японии // Кодзики. Записи о деяниях древности. Т. 1. СПб.: ШАР, 1994. С. 21.

деле, в поведении, выполнять предписанные легендой действия и под этим углом зрения оценивать себя и внешний мир. Именно жанр легенды позволяет аналитику, не будучи связанным рамками формальных обязательств, свободно интерпретировать любые высказывания анализанта точно так же, как рассказчик городской легенды в Древнем Риме или сегодняшнем Нью-Йорке с полной уверенностью может утверждать, что в городской канализации водятся крокодилы, и он видел их или слышал о них из самого достоверного источника.

Говоря о жанре, следует упомянуть о концепте «традиция». И здесь я снова обращаюсь фольклористике и к важнейшему ее определению:

«Традиция – это *порождение законов порождения* текстов (текстов в широком семиотическом смысле слова – не только собственно художественных текстов, но и феноменов, объектов, предметов, обрядов, *планов действия* (здесь курсив мой. – И. З.), речевых жанров и т. д., и т. п.) *в той или иной функции жизненно необходимых (данному) социуму* для его нормального жизненного или / и художественного существования» [Земцовский 2008, с. 127].

Как мне представляется, именно в этом смысле можно говорить о жанре / традиции психоанализа.

Выше, в связи с ситуацией супервизии психоаналитика, я упоминал термин «традиция». При более широком подходе мы обнаруживаем традицию на всех этапах индивидуальной деятельности аналитика; в структуре его описания анализанта; в структуре образования (обязательство личной терапии не менее  $x$  часов, обязательность супервизии); в структуре организации закрытого психоаналитического общества (вспомним борьбу лаканистов с международной психоаналитической ассоциацией) и т. п. Психоанализ здесь совершенно не уникален. Так же точно функционирует огромное количество институций – от академии наук и церкви до публичного заведения и палаты закрытого отделения сумасшедшего дома. Традиция – это железные обручи, которые не позволяют старой бочке рассыпаться. Мне же более важно сочетание понятий «порождение законов порождения» и «порождающей силы жанра»<sup>37</sup>. Тогда останется возможным подойти к этой же проблеме через концепт «традиция». Ведь «традицию» принято чтить, и она, в отличие от «легенды», не задевает профессионального самолюбия.

---

<sup>37</sup> Для меня нет сомнения, что психоаналитики воспримут в штыки тезис о литературности психоанализа и определение психоаналитической литературы как легенды, поскольку для них это означает покушение на «научность» психоанализа.

Принимая тезис о роли традиции в формировании законов порождения, можно с новой точки зрения оценить ее роль и значение для психиатрии и психоанализа. Сделав этот шаг, мы увидим, например, что психиатрическая традиция в смысле порождения текстов (или классификаций) является несравненно более слабой, чем в психоанализе. Психиатрия пытается решить эту проблему на довольно примитивном уровне – публикуя методички, руководства, алгоритмы лечения и параллельно через создание все новых и новых классификаций. Но эти тексты имеют минимальную руководящую силу именно в силу своей псевдотрадиционности. Таким образом, каждая новая методичка и классификация отменяет предыдущую, т. е. *деятельность* по созданию методичек и классификаций является традиционной, а *содержание* их – анти-традиционным. Одновременное сочетание разнонаправленных векторов – традиционности и анти-традиционности – приводит к вымыванию и обнулению традиции<sup>38</sup>.

В практической деятельности связка «жанр плюс традиция» приводит к жесткому канону как обязательному образцу понимания, действия и интерпретации. Этот канон (в своем крайнем случае становящийся неписанным законом) имеет еще одну важную функцию – отсечение опасной ереси. А ересь не может не появиться в литературе (ведь вся талантливая литература в какой-то степени является ересью). Используя скальпель канона, авторитеты от науки, несмотря на бесчисленное число интерпретаций и вариантов понимания исходного писания, могут «безошибочно» определить, что правильно и что неправильно, и, соответственно, попытаться искоренить измену и опасную ересь.

Говоря о легенде как о жанре, невозможно не упомянуть о проблеме остенсии (поведения по модели легенды)<sup>39</sup> и теореме Томаса («ситуации, определенные людьми как реальные, реальные по своим последствиям» [Merton 1995, p. 380]). Человек, поверивший, например, что все его психологические проблемы произошли из-за инцеста в младенческом возрасте (факт, обнаруженный в процессе психоанализа), начнет вести себя именно так – вплоть до подачи

<sup>38</sup> Мне представляется, что именно отсутствие традиции позволяет говорить о том, что никакого кризиса в психиатрии нет. Кризис может произойти, когда старая традиция начнет умирать, но то, что не существует, не может сегодня умирать.

<sup>39</sup> «Речь идет о случаях, когда средством <...> трансляции того или иного сюжета либо мотива оказывается не устная, письменная либо визуальная коммуникация, а непосредственное действие, когда не поведение становится источником нарратива, а наоборот – нарратив провоцирует поведение» [Панченко 2014, с. 32].

судебного иска к своему родителю (полностью действуя согласно теореме Томаса, так как именно здесь воображаемая ситуация становится более чем реальной по своим юридическим последствиям). Человек, уверовавший в присутствие у него множественных личностей, будет вести себя соответственно этим представлениям, например в процессе обвинения в уголовном преступлении утверждая, что правонарушение совершено неизвестной ему личностью и он не может нести ответственности за вменяемые ему деяния. Такие примеры хорошо иллюстрируют теорему Томаса на психиатрическом материале.

Более того, мы можем говорить о максимальной силе остенсии для психоаналитического текста. Выстраивается следующая схема: у аналитика имеет место максимальная остенсионность (т. е. базовая легенда полностью определяет его поведение и восприятие), а высказывания анализанта будут иметь максимальную иллюкутивную силу, т. е. высказывание будет самым действием, как, например, в ситуации наречения корабля: «Я нарекаю этот корабль “Быстрый”») [Zislin and al. 2002]. Подобная оптика позволяет представить ситуацию психоанализа в следующем виде: *психоаналитическая сессия характеризуется максимальной остенсивностью аналитической легенды и максимальной иллюкутивной силой собственного высказывания для анализанта.*

Сравним это с ситуацией психиатрического клинического интервью. Здесь можно указать на кардинальные отличия: 1) размытость жанра психиатрической легенды, в принципе, не позволяет однозначно судить о ее силе, скорее всего она будет переменной – достаточно большой при невротическом спектре заболеваний и минимальной в случае психоза; 2) иллюкутивная сила высказывания пациента будет чрезвычайно нестабильной – от максимальной для ситуации паранойи (акт говорения пациента с бредом величия: «Я король Индии» – есть провозглашение себя королем Индии) и минимальной для обсессии (даже сказав себе: «Я закрыл дверь», обсессивный пациент пойдет проверять, закрыта ли она. То есть его высказывание будет иметь нулевую иллюкутивную силу).

При этом можно говорить о силе остенсии или об иллюкутивной силе высказывания, только когда мы определяем фрейм ситуации. Вне такой ситуации даже абсолютно идентичное высказывание рассматривать с этих позиций нельзя.

Как говорилось выше, фольклорность и литературность психоанализа – и аналитика, и анализанта – проявляется, в частности, в его жанровости. Противоположную ситуацию можно наблюдать в психиатрической клинике у психотического больного. Психотик, излагающий врачу свой бред, тоже передает свое

переживание устно, но это ни в коем случае не формирует фольклорную ситуацию (несмотря на то, что его нарратив рождается здесь и сейчас) именно потому, что нет и не может быть *жанра бреда*. Может быть модель поведения бредящего больного, но жанр в этом случае отсутствует. Правда, это не мешает психотику при построении бредового нарратива использовать известные сюжеты и мотивы<sup>40</sup>.

Жанр появится только у симулянта, изображающего больного и рассказывающего сюжет, который в данной культуре имеет статус нелепого и невозможного, т. е., по его мнению, бредового. По сути, это жанр литературной мистификации, где работает пародийность. А точнее, тыняновская *пародичность*: «*Пародичность и есть применение пародических форм в непародийной функции*. Использование какого-либо произведения как макета для нового произведения – очень частое явление. При этом, если произведения принадлежат к разным, например тематическим и словарным, средам, возникает явление, близкое по формальному признаку к пародии и ничего общего с нею по функции не имеющее» [Тынянов 1977, с. 290].

### Заключение

Задачей данной работы отнюдь не является попытка приписать роль Фрейда или роль психоанализа как терапевтического метода. Критики подобного рода за последние сто лет, и справедливой, и несправедливой, прозвучало достаточно (см., например: [Вебстер 2013; Риллаер 2010]). Еще в 1929 г. немецкий психиатр Освальд Бумке писал: «Психоаналитическая школа создала себе одну неприступную, по ее мнению, оборонительную стену: она утверждает, что ее методы и результаты до тех пор не смогут быть усвоены, пока ее приемам не научатся на практике. Возражение это неосновательно уже по одному тому, что его мог бы усвоить и использовать каждый знахарь и предъявить нам точно такие же требования, но все же с ним можно было бы считаться, если б противникам фрейдизма пришлось когда-либо в голову оспорить фактические материалы, опубликованные психоаналитиками. Об этом, однако, разумеется, не может быть и речи: все то, что делают и говорят больные, мы принимаем как факт. Мы позволим себе отклонить лишь те заключения, которые психоаналитики выводят

<sup>40</sup> «В разговорном дискурсе говорящий сам принадлежит тому реальному миру, о котором он говорит; между тем автор художественного текста сам не принадлежит миру создаваемого им текста» [Падучева 1996, с. 201].

путем постоянного смешения возможных и доказанных соотношений» [Бумке 1929, с. 102–103].

Моя же задача состояла в том, чтобы посмотреть на психоанализ с иной точки зрения. Прежде всего необходимо ответить на вопрос, можно ли и нужно ли применять непривычную оптику для описания устоявшихся, почти канонических явлений, плотно вплетенных в современную культуру и ее язык.

Такая постановка задачи не является тривиальной, ведь более чем столетняя история развития психоанализа приучила нас к мысли о том, что психоаналитический язык и психоаналитические подходы приемлемы для анализа любых антропологических явлений – от глобальной истории человечества до экономического и сексуального поведения индивида, от момента его рождения до самой смерти. Вокруг этой претензии на пануниверсальность сломано немало копий. Однако, как мне представляется, подобный подход, представленный и обоснованный отцами-основателями психоанализа (базирующийся главным образом на вере, а не на доказательствах), не исключает возможности взглянуть на сам психоанализ (как философию, метод и терапевтическую практику) со стороны. Превратившись в важнейшее явление культуры XX в., психоанализ неизбежно должен стать объектом культурологического и – шире – гуманитарного анализа, как бы психоаналитики такому подходу ни противились. Такой внешний взгляд позволит, с одной стороны, по-новому подойти к генезису, языку и структуре явления, выявить основные образы, сюжеты и мотивы психоаналитических нарративов, с другой – понять скрытые и явные мотивации его адептов.

Я далек от стремления использовать для понимания психоанализа такие понятия, как «фольклорное мышление» или «фольклорное сознание», но фольклорность и литературность, о которых говорилось выше, в реальности составляют суть и ядро психоаналитического метода.

### *Литература*

- Адоньева 2001 – Адоньева С.Б. Категория ненастоящего времени: Антропологические очерки. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 167 с.
- Адоньева 2009 – Адоньева С.Б. Дух народа и другие духи. СПб.: Амфора, 2009. 287 с.
- Адрианова-Перетц 1935 – Адрианова-Перетц В.П. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академия наук СССР – академику Н.Я. Марру. XLV / ред. И.И. Мещанинов. М.; Л.: АН СССР, 1935. С. 497–505.

- Анзё 2021 – *Анзё Д.* Самоанализ Фрейда. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2021. 636 с.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5: Работы 1940 – начала 1960-х гг. М.: Русские словари, 1996. 732 с.
- Березкин 2003 – *Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии // Теория и методология архаики: I: Стратиграфия культуры; II: Что такое архаика: Материалы теоретического семинара / под ред. Д.Г. Савинова, М.Д. Подольского. СПб.: МАЭ РАН, СПбГУ, 2003. С. 24–36.
- Березкин 2022 – *Березкин Ю.Е.* После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 148–165.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.
- Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Богданов 1997 – *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания: Номо Тасенс. СПб.: Русский христианский гуманитарный ин-т, 1997. 350 с.
- Бумке 1929 – *Бумке О.* Современные течения в психиатрии. М.; Л.: Государственное изд-во РСФСР, 1929. 109 с.
- Бюддженталь 2001 – *Бюддженталь Дж.* Искусство психотерапевта. СПб.: Питер, 2001. 304 с.
- Вебстер 2013 – *Вебстер Р.* Почему Фрейд был неправ? История ошибки, породившей психоанализ. М.: АСТ, 2013. 732 с.
- Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Дис. ... канд. филол. наук. Российский государственный гуманитарный ун-т. М., 2000. 189 с.
- Веселова 2006 – *Веселова И.С.* О степенях достоверности фольклорного рассказа // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / редколл: А.К. Байбурин и др. СПб.: Санкт-Петербургский государственный ун-т культуры и искусств, 2006. С. 50–58.
- Волошинов 1993 – *Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.).* Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993. 119 с.
- Греймас 2021 – *Греймас А.Ю.* О богах и людях: Исследования по литовской мифологии: В поисках народной памяти. М.: Индрик, 2021. 648 с.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М.: Восточная литература. 2003. 279 с.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Т. 2: Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 430 с.

- Земцовский 1985 – *Земцовский И.И.* К теории жанра в фольклоре // *Artes populares. Vol. 14: A folklore Tanszék Évkönyve* / ed. by V. Voigt. Budapest, 1985. P. 21–42.
- Земцовский 2004 – *Земцовский И.И.* Жизнь фольклорной традиции: преувеличения и парадоксы // *Механизм передачи фольклорной традиции* / отв. ред. и сост. Н.Н. Абубакирова-Глазунова. СПб.: Российский ин-т истории искусств, 2004. С. 5–25.
- Земцовский 2008 – *Земцовский И.И.* Существует ли изоморфизм традиций? Художник и народ: Новый взгляд на старую проблему // *Арт (Лад)*. 2008. № 3. С. 124–137.
- Зислин 2023 – *Зислин И.* Очерки антропологической психиатрии. М.: Городец, 2023. 416 с.
- Кирзюк 2018 – *Кирзюк А.А.* Сюжет – это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // *Фольклор и антропология города*. 2018. Т. 1. № 1. С. 20–43.
- Ле Ридер 2009 – *Ле Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова: Галина скрипит, 2009. 714 с.
- Леви-Строс 1985 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 535 с.
- Литвина, Успенский 2018 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Похвала щедрости, чаша из черепа, золотая луда...: Контуры русско-варяжского культурного взаимодействия. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2018. 191 с.
- Лорд 1994 – *Лорд А.* Сказитель. М.: Восточная литература, 1994. 368 с.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.
- Лурье 2001 – *Лурье М.Л.* «Одержимость гадами» в фольклоре и в психиатрической литературе начала XX в.: Тезисы к сообщению на семинаре «Психопатология и фольклористика: проблемы текстопорождения» (1–14 октября 2001 г.). URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/lurjem7.htm> (дата обращения: 1 янв. 2024).
- Малиновский 2011 – *Малиновский Б.* Секс и вытеснение в обществе дикарей. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. 214 с.
- Медведев 2002 – *Медведев В.А.* В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России // *Russian Imago 2001: Исследования по психоанализу культуры: Сб. статей* / под ред. В.А. Медведева. СПб.: Алетейя, 2002. С. 499–531.
- Неклюдов 1995 – *Неклюдов С.Ю.* Отношение «текст – денотат» и проблема истинности в повествовательных традициях // *Лотмановский сборник 1* / сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ–Гарант, 1995. С. 667–675.
- Неклюдов 2003 – *Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // *Евразийское пространство: Звук, слово, образ* / сост. Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.

- Неклюдов 2008 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклористика: взгляд извне и взгляд изнутри // Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре: Вопросы теории и методологии: Сб. материалов тематического блока XIV Международного съезда славистов (Македония, Охрид, 2008) / сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 53–65.
- Неклюдов 2021 – *Неклюдов С.Ю.* О «больших системах» и технике получения знаний (полемиические заметки) // Шаги. 2021. Т. 7. № 2. С. 10–27.
- Неклюдов 2022 – *Неклюдов С.Ю.* Тезисы об эпосе // Новый филологический вестник. 2022. Т. 62. № 3. С. 67–79.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке: Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Панченко 2014 – *Панченко А.А.* «Спасибо за почку!»: власть и потребление в organ theft legends // Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 22–42.
- Петров 2020 – *Петров Н.В.* и др. Фольклорист на чужом поле: форум // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 21–24.
- Пимонов, Славутин 2011 – *Пимонов В.И., Славутин Е.И.* Загадка мифа об Эдипе // Вестник Европы. 2011. № 31. С. 289–293.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука. 1976. 325 с.
- Рансьер 2004 – *Рансьер Ж.* Эстетическое бессознательное. СПб.: Machina, 2004. 126 с.
- Рикёр 1996 – *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ: Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 269 с.
- Риллаер 2010 – *Риллаер Ж.* Механизмы защиты фрейдистов // Логос. 2010. № 3 (76). С. 117–139.
- Роут 2002 – *Роут Ш.* Психотерапия: Искусство постигать природу. М.: Когито-Центр, 2002. 345 с.
- Спивак 2000 – *Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб.: Ювента: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного ун-та, 2000. 291 с.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 458–460.
- Томэ, Кэхеле 1996 – *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1: Теория. М.: Прогресс, 1996. 576 с.
- Тынянов 1977 – *Тынянов Ю.Н.* О пародии // Тынянов Ю.Н. Поэтика: История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 284–309.
- Уотсон 2006 – *Уотсон Р.* Этнометодологический анализ текстов и чтения // Социологический журнал. 2006. № 1–2. С. 91–128.

- Фреге 2000 – *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сб. трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–246.
- Фрейд 1990 – *Фрейд З.* Психология бессознательного: Сб. произведений. М.: Просвещение, 1990. 447 с.
- Фрейд 1999 – *Фрейд З.* Очерк истории психоанализа // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе: Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1999. С. 18–88.
- Хабермас 2003 – *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 414 с.
- Ярхо 2000 – *Ярхо В.Н.* «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла (О некоторых психоаналитических интерпретациях древнегреческой трагедии) // Ярхо В.Н. Древнегреческая литература: Собрание трудов. Т. 2: Трагедия (античное наследие). М.: Лабиринт, 2000. С. 126–149.
- Badaracco 1975 – *Badaracco M.* Psychoanalysis as altering states of consciousness // Journal of the American Academy of Psychoanalysis. 1975. Vol. 3. No. 2. P. 205–210.
- Berman 1985 – *Berman J.* The talking cure: Literary representations of psychoanalysis. N.Y.: University Press, 1985. 362 p.
- Carroll 1987 – *Carroll M.* 'The Castrated Boy': Another contribution to the psychoanalytic study of urban legends // Folklore. 1987. Vol. 98. No. 5. P. 216–225.
- Carroll 1988 – *Carroll M.* The sick old lady who is a man: A contribution to the psychoanalytic study of urban legends // The Psychoanalytic Study of Society. Vol. 13 / ed. by L.B. Boyer, S.A. Grolnick. N.Y.: Routledge, 1988. P. 133–142.
- Carroll 1992 – *Carroll M.* Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narratives: Another look at 'The Roommate's Death' // Folklore. 1992. Vol. 103. No. 2. P. 225–234.
- Conci 1998 – *Conci M.* Freud's self-analysis – an interpersonally grounded process // International Forum of Psychoanalysis. 1998. Vol. 7. No. 2. P. 77–84.
- Das 2014 – *Das R.* Psychoanalytical study of folktale // IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR–JHSS). 2014. Vol. 19. No. 10. Version 2. P. 13–18.
- Gottlieb 1991 – *Gottlieb R.* The European vampire: Applied psychoanalysis and applied legend // Folklore Forum. 1991. Vol. 24. No. 2. P. 39–61.
- Jones 1951 – *Jones E.* Essays in applied psychoanalysis. Vol. 2: Essays in folklore, anthropology and religion. N.Y.: Hogarth Press, 1951. 402 p.
- Holmes 2000 – *Holmes J.* Narrative in psychiatry and psychotherapy: the evidence? // Medical Humanities. 2000. Vol. 26. No. 2. P. 92–96.
- Kelman 1975 – *Kelman H.* Altered states of consciousness in therapy // Journal of the American Academy of Psychoanalysis. 1975. Vol. 3. No. 2. P. 187–205.

- Khan 2018 – *Khan F.* The concept of folklore: an overview of the psychoanalytic reading of folklores // *International Journal of English Literature and Social Sciences*. 2018. Vol. 3. No. 6. P. 1059–1061.
- Merton 1995 – *Merton R.* The Thomas theorem and the Matthew effect // *Social Forces*. 1995. Vol. 74. No 2. P. 379–424.
- Muller, Bermejo 2022 – *Muller F., Bermejo F.* The narrative structure of transcripts and the psychoanalytic self // *Language and Psychoanalysis*. 2022. Vol. 11. No 1. P. 41–58.
- Narayan 2012 – *Narayan A.* Culture, psychiatry and cultural competence // *Mental illnesses: Understanding, prediction and control* / Ed. by L. L'Abate. L.: IntechOpen, 2012. P. 69–104.
- Ochs, Capps 1996 – *Ochs E., Capps L.* Narrating the self // *Annual Review of Anthropology*. 1996. Vol. 25. P. 19–43.
- Paul 1989 – *Paul R.* Psychoanalytic anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1989. Vol. 18. P. 177–202.
- Rivera 2017 – *Rivera P.* 'Freud's speculations in ethnology': A reflection on anthropology's encounter with psychoanalysis // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2017. Vol. 98. No. 3. P. 755–778.
- Schafer 1996 – *Schafer R.* Narration in the psychoanalytic dialogue // *Psyke & Logos*. 1996. Vol. 17. P. 189–213.
- Symington 2015 – *Symington N.* A theory of communication for psychoanalysis // *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*. 2015. Vol. 6. No. 2. P. 199–208.
- Szajnborg 1992 – *Szajnborg N.* Psychoanalysis as an extension of the autobiographical genre: Poetry and truth, fiction and reality // *International Review of Psycho-Analysis*. 1992. Vol. 19. No. 3. P. 375–387.
- Waita 2019 – *Waita N.* Freudian psychoanalysis and the African folktale // *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSSELL)*. 2019. Vol. 7. No. 1. P. 23–29.
- Zislin and al. 2002 – *Zislin J., Kuperman V., Durst R.* The generation of psychosis: a pragmatic approach // *Medical hypotheses*. 2002. Vol. 58. No. 1. P. 9–10.

## References

- Adonyeva, S.B. (2001), *Kategoriya nenastoyashchego vremeni. Antropologicheskie ocherki* [The category of unreal tense. Essays in anthropology], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Adonyeva, S.B. (2009), *Duh naroda i drugie duhi* [The spirit of the people and other spirits], Amphora, Saint Petersburg, Russia.
- Adrianova-Peretz, V.P. (1935), "Freud's symbolism of dreams in the light of Russian riddles", in Meshchaninov, I. I. (ed.), *Akademiya nauk SSSR*

- akademiku N.Ya. Marru. XLV* [Academy of Sciences of the USSR to Academician N.Ya. Marr. XLV], Academy of Sciences of the USSR, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 497–505.
- Anzieu, D. (2021), *Samoanaliz Freyda* [Freud's self-analysis], Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow, Russia.
- Badaracco, M. (1975), Psychoanalysis as altering states of consciousness, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 3, no. 2, pp. 205–210.
- Bakhtin, M.M. (1996), *Sobraniye sochinenii: v semi tomakh. Tom 5. Raboty 1940-kh – nachala 1960-kh godov* [Collected works: in seven volumes. Volume 5. Works of the 1940s – early 1960s], Russke slovari, Moscow, Russia.
- Berezkin, Yu.E. (2003). “On universals in mythology”, in Savinov, D.G. and Podol'skii, M.D. (eds.), *Teoriya i metodologiya arkhaiki: I. Stratigrafiya kul'tury; II. Chto takoye arkhaika: Materialy teoreticheskogo seminara* [Theory and methodology of archaics: I. Stratigraphy of culture; II. What is archaic: Materials of the theoretical seminar], Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences; St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, pp. 24–36.
- Berezkin, Yu.E. (2022), “After Propp: the world distribution of popular motifs reflecting conflicts within the family”, *Etnograficheskoe obozrenie*, vol. 5, pp. 148–165.
- Berman, J. (1985), *The talking cure: Literary representations of psychoanalysis*, University Press, New York, USA.
- Bogatyrev, P.G. (1971), “Active-collective, passive-collective, productive and unproductive ethnographic facts”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art], Iskustvo, Moscow, USSR, pp. 384–386.
- Bogatyrev, P.G., Jakobson, R.O. (1971), “Folklore as a special form of creation”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art], Iskustvo, Moscow, USSR, pp. 369–383.
- Bogdanov, K.A. (1997), *Ocherki po antropologii molchaniya. Homo Tacens* [Essays on the anthropology of silence. Homo Tacens], Russian Christian Humanitarian Institute, St. Petersburg, Russia.
- Bugental, J. (2001), *Iskusstvo psikhoterapevta* [The art of a psychotherapist], Piter, St. Petersburg, Russia.
- Bumke, O. (1929), *Sovremennyye techeniya v psikiatrii* [Modern trends in psychiatry], Gosizdat, Moscow; Leningrad, USSR.
- Carroll, M. (1987), “‘The Castrated Boy.’ Another contribution to the psychoanalytic study of urban legends”, *Folklore*, vol. 98, no. 5, pp. 216–225.
- Carroll, M. (1988), “The sick old lady who is a man: A contribution to the psychoanalytic study of urban legends”, in Boyer, B. and Grolnick, S., eds., *The Psychoanalytic Study of Society*, vol. 13, Routledge, New York, USA, pp. 133–142.

- Carroll, M. (1992), "Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narratives: Another look at 'The Roommate's Death'", *Folklore*, vol. 103, no. 2, pp. 225–234.
- Conci, M. (1998), "Freud's self-analysis – an interpersonally grounded process // International Forum of Psychoanalysis", *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 7, no. 2, pp. 77–84.
- Das, R. (2014), "Psychoanalytical study of folktale", *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR–JHSS)*, vol. 19, no. 10, version 2, pp. 13–18.
- Dundes, A. (2003), *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Frege, G. (2000), "On sense and reference", in Frege, G., *Logika i logicheskaya semantika: Sbornik trudov* [Logic and logical semantics. Collected works], Aspect Press, Moscow, Russia, pp. 230–246.
- Freud, S. (1990), *Psikhologiya bessoznatel'nogo. Sbornik proizvedenii* [Psychology of the unconscious. Collected works], Prosveshcheniye, Moscow, Russia.
- Freud, S. (1999), *Ocherk istorii psikhoanaliza* [Outline of the history of psychoanalysis], in Freud, S. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize. Ocherk istorii psikhoanaliza* [The main psychological theories in psychoanalysis. Outline of the history of psychoanalysis], Aleteya, Saint Petersburg, Russia, pp. 18–88.
- Gottlieb, R. (1991), "The European vampire: Applied psychoanalysis and applied legend", *Folklore Forum*, vol. 24, no. 2, pp. 39–61.
- Greimas, A. (2021), *O bogakh i lyudyakh: Issledovaniya po litovskoy mifologii. V poiskakh narodnoy pamyati* [Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology. In Search of National Memory], Indrik, Moscow, Russia.
- Habermas, Yu. (2003), *Filosofskii diskurs o moderne* [The philosophical discourse of modernity], Ves' mir, Moscow, Russia.
- Holmes, J. (2000), "Narrative in psychiatry and psychotherapy: the evidence?", *Medical Humanities*, vol. 26, no. 2, pp. 92–96.
- Jones, E. (1951), *Essays in applied psychoanalysis. Vol. 2: Essays in folklore, anthropology and religion*, Hogarth Press, New York, USA.
- Kelman, H. (1975), "Altered states of consciousness in therapy", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 3, no. 2, pp. 187–205.
- Khan, F. (2018), "The concept of folklore: an overview of the psychoanalytic reading of folklores", *International Journal of English Literature and Social Sciences*, vol. 3, no. 6, pp. 1059–1061.
- Kirzyuk, A.A. (2018), "Is the plot a symptom? How folklorists study urban legends", *Urban Folklore and Anthropology*, vol. 1, no. 1, pp. 20–43.
- Lévi-Strauss, C. (1985), *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], Nauka, Moscow, Russia.
- Litvina, A.F. and Uspenskii, F.B. (2018), *Pokhvala shchedrosti, chasha iz cherepa, zolotaya luda... Kontury russko-varyazhskogo kul'turnogo vzaimodeistviya*

- [A praise to generosity, a skull bowl, and a golden cloak... The outlines of the cultural interaction between Russians and Varangians], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Lord, A. (1994), *Skazitel'* [The singer of tales], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Lotman, Yu.M. (1992), *Izbrannyye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected articles in 3 vols. Vol. 1: Articles on semiotics and typology of culture], Aleksandra, Tallinn, Estonia.
- Lurie, M.L. (2001), «Oderzhimost' gadami» v fol'klоре i v psixhiatricheskoj literature nachala KhKh v.: Tezisy k soobshcheniyu na seminare «Psixhopatologiya i fol'kloristika: problemy tekstoporozhdeniya» (1–14 oktyabrya 2001 g.) [“Obsession with reptiles” in folklore and psychiatric literature of the early twentieth century (abstract for the report at the seminar “Psychopathology and folklore: problems of text generation” 1 –14 Oct. 2001)], available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/lurim7.htm> (Accessed 1 Jan. 2024).
- Malinowski, B. (2011), *Seks i vytesnenie v obshchestve dikarei* [Sex and repression in savage society], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Medvedev, V.A. (2002), “In search of a Genre. The past, present, and future of applied psychoanalysis in Russia”, in Medvedev, V.A., ed., *Russian Imago 2001: Issledovaniya po psixhoanalizu kul'tury: Sbornik statei* [Russian Imago 2001. Research on the psychoanalysis of culture. Collected articles], Aleteya, Saint Petersburg, Russia, pp. 499–531.
- Merton, R. (1995), “The Thomas theorem and the Matthew effect”, *Social Forces*, vol. 74, no. 2, pp. 379–424.
- Muller, F. and Bermejo, F. (2022), “The narrative structure of transcripts and the psychoanalytic self”, *Language and Psychoanalysis*, vol. 11, no. 1. pp. 41–58.
- Narayan, A. (2012), “Culture, psychiatry and cultural competence”, in L'Abate, L., ed., *Mental illnesses: Understanding, prediction and control*, IntechOpen, London, UK, pp. 69–104.
- Neklyudov, S.Yu. (1995), ‘The ‘text – denotation’ relationship and the problem of truth in narrative traditions”, in Permyakov, E.V., comp., *Lotmanovskii sbornik 1* [Lotman collection 1], IC-Garant, Moscow, Russia, pp. 667–675.
- Neklyudov, S.Yu. (2003), “Specificity of word and text in oral tradition”, in Zayonts, L.O. and Tsivyan, T.V., comps., *Evraziiskoe prostranstvo: Zvuk, slovo, obraz* [Eurasian space. Sound, word, image], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 108–119.
- Neklyudov, S.Yu. (2008), “Folkloristics. A view from the outside and a view from the inside”, in Kargin, A.S. and Kostina, A.V., comps., *Fol'kloristika v kontekstenauk o traditsionnoi dukhovnoi kul'ture: Voprosy teorii i metodologii: Sbornik materialov tematicheskogo bloka XIV Mezhdunarodnogo s'ezda slavistov (Makedoniya, Okhrid, 2008)* [Folkloristics in the context of the

- sciences of traditional spiritual culture. Issues of theory and methodology. Collected materials from the thematic block of the 14<sup>th</sup> International Congress of Slavists, Macedonia, Ohrid, 2008], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 53–65.
- Neklyudov, S.Yu. (2021), “On ‘large systems’ and the technology of obtaining knowledge (polemical notes)”, *Steps*, vol. 7, no. 2, pp. 10–27.
- Neklyudov, S.Yu. (2022), “Theses about the epic”, *The New Philological Bulletin*, vol. 62, no. 3, pp. 67–79.
- Ochs, E. and Capps, L. (1996), “Narrating the self”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, pp. 19–43.
- Paducheva, E.V. (1996), *Semanticheskie issledovaniya: Semantika vremeni i vida v russkom yazyke: Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics of time and aspect in the Russian language. Semantics of narrative], Jazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2014), “‘Thank you for the kidney!': power and consumption in organ theft legends”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 22–42.
- Paul, R. (1989), “Psychoanalytic anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 177–202.
- Petrov, N.V. et al. (2020), “Folklorists out of their element. Forum”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 21–24.
- Pimonov, V.I. and Slavutin, E.I. (2011), “The riddle of the Oedipus myth”, *Vestnik Evropy*, no. 31, pp. 289–294.
- Propp, V.Ya. (1976), *Fol'klor i deystvitel'nost'* [Folklore and reality], Nauka, Moscow, USSR.
- Rancière, J. (2004), *Esteticheskoye bessoznatel'noye* [The aesthetic unconscious], Machina, Saint Petersburg, Russia.
- Ricoeur, P. (1996), *Germenevtika i psikhoanaliz. Religiya i vera* [Hermeneutics and psychoanalysis. Religion and faith], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Le Rider, J. (2009), *Venskii modern i krizis identichnosti* [Viennese modernity and crises of identity], Publishing House named after N.I. Novikov; Galina scripsit, St. Petersburg, Russia.
- Rillaer, J. (2010), “Freudian defense mechanisms”, *Logos*, vol. 76, no. 3, pp. 117–139.
- Rivera, P. (2017), “‘Freud’s speculations in ethnology’: A reflection on anthropology’s encounter with psychoanalysis”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 98, no. 3, pp. 755–778.
- Roth, S. (2002), *Psikhoterapiya. Iskusstvo postigat' prirodu* [Psychotherapy. The art of wooing nature], Cogito-Tsentr, Moscow, Russia.
- Schafer, R. (1996), “Narration in the psychoanalytic dialogue”, *Psyke & Logos*, vol. 17, pp. 189–213.
- Spivak, D.L. (2000), *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya: psikhologiya i lingvistika* [Altered states of consciousness. Psychology and linguistics], Yuventa: Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, Saint Petersburg, Russia.

- Symington, N. (2015), “A theory of communication for psychoanalysis”, *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, vol. 6, no. 2, pp. 199–208.
- Szajnborg, N.M. (1992), “Psychoanalysis as an extension of the autobiographical genre: Poetry and truth, fiction and reality”, *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 19, no. 3, pp. 375–387.
- Thomä, H. and Kähele, H. (1996), *Sovremennyyi psikhoanaliz. T. 1: Teoriya* [Psychoanalytic practice. Vol. 1: Principles], Progress, Moscow, Russia.
- Tolstoy, N.I. (1995). “On the genre of ‘fading away’ (Visits to the other world)”, in Tolstoy, N. I., *Yazyk i narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics], Indrik, Moscow, Russia, pp. 458–460.
- Tynyanov, Yu.N. (1977), “On parody”, in Tynyanov, Yu.N., *Poetika. Istoriya literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Cinema], Nauka, Moscow, USSR, pp. 284–309.
- Veselova, I.S. (2000), *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvoatel'nyye traditsii* [Modern urban folklore genres: narrative traditions], Ph.D. Thesis, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. (2006), “On the degrees of reliability of a folklore story”, in Bayburin A.K. and al. (eds.), *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura: sbornik statey k 60-letiyu Aleksandra Fedorovicha Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature: a collection of articles for the 60th anniversary of Alexander Fedorovich Belousov], Saint Petersburg State University of Culture and Arts, St. Petersburg, Russia, pp. 50–58.
- Voloshinov, V.N. (Bakhtin, M.M.) (1993), *Freydizm* [Freudianism], Labyrinth, Moscow, Russia.
- Waita, N. (2019), “Freudian psychoanalysis and the African folktale”, *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)*, vol. 7, no. 1, pp. 23 – 29.
- Watson, R. (2006), “Ethnomethodological analysis of texts and reading”, *Sotsiologicheskii zhurnal*, no. 1–2, pp. 91–128.
- Webster, R. (2013), *Pochemu Freyd byl neprav? Istoriya oshibki, porodivshey psikhoanaliz* [Why Freud was wrong: Sin, Science and Psychoanalysis], AST, Moscow, Russia.
- Yarkho, V.N. (1978), “ ‘The Oedipus Complex’ and ‘Oedipus Rex’ by Sophocles (On some psychoanalytic interpretations of Ancient Greek tragedy)”, in Yarkho, V.N., *Drevnegrecheskaya literatura: Sobranie trudov. T. 2: Tragediya (Antichnoe nasledie)* [Ancient Greek literature. Collected works. Vol. 2: Tragedy (Antique heritage)], Labirint, Moscow, USSR, pp. 126–149.
- Zelenin, D.K. (1995), *Izbrannyye trudy. T. 2. Ocherki russkoy mifologii: umershiye neyestestvennoy smert'yu i rusalki* [Selected works. Vol. 2.

- Essays on Russian mythology: those who died an unnatural death and mermaids], Indrik, Moscow, Russia.
- Zemtsovsky, I.I. (1985), “Towards the theory of genre in folklore”, in Voigt V. (ed.), *Artes populares. 14. A Folklore Tanszék Évkönyve*, Budapest, Hungary, pp. 21–42.
- Zemtsovsky, I.I. (2004), “Life of folklore tradition: exaggerations and paradoxes”, in Abubakirova-Glazunova N.N. (ed., comp.), *Mekhanizm peredachi fol'klornoy traditsii* [Mechanism of transmission of folklore tradition], Russian Institute of Art History, St. Petersburg, Russia, pp. 5–25.
- Zemtsovsky, I.I. (2008), “Is there isomorphism of traditions? The artist and the people. A new look at the old problem”, *Art (Lad)*, no. 3, pp. 124–137.
- Zislin, I. (2023), *Ocherki antropologicheskoy psikhiiatrii* [Essays on anthropological psychiatry], Gorodets, Moscow, Russia.
- Zislin, J., Kuperman, V., Durs, R. (2002), “The generation of psychosis: a pragmatic approach”, *Medical hypotheses*, vol. 58, no. 1, pp. 9–10.

### *Благодарности*

Автор благодарит М. Гаврилову, А. Зиневич, В. Кагана, А. Кирзюк, С. Раскина, Н. Петрова за ценные замечания, дополнения и несогласия с ним.

### *Acknowledgements*

The author thanks M. Gavrilova, A. Zinevich, V. Kagan, A. Kirzyuk, S. Raskin, and N. Petrov for valuable comments, additions, and disagreements with him.

### *Информация об авторе*

Иосиф М. Зислин, MD (доктор медицины), независимый исследователь, Цур Хадасса, Израиль; 9987500, Израиль, Цур Хадасса; [josef@zislin.com](mailto:josef@zislin.com)

ORCID ID: 0000-0003-0580-7981

### *Information about the author*

Joseph M. Zislin, MD, independent researcher, Tzur Hadassah, Israel; Tzur Hadassah, Israel, 9987500; [josef@zislin.com](mailto:josef@zislin.com)

ORCID ID: 0000-0003-0580-7981

УДК 051(560)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-107-128

### История возрождения журнала «Турецкие фольклорные исследования»

Анастасия М. Жердева

*Анкарский университет, Анкара, Турция,  
asyazh@yahoo.com*

*Аннотация.* В статье подробно изложена история основания журнала «Турецкие фольклорные исследования» – одного из культовых изданий среди множества журналов по фольклору в Турции. Раскрывается важная роль издателя журнала Ихсана Хынчера, и приводится его подробная биография. В статье обосновывается важность этого журнала для турецкой фольклористики. Он издавался каждый месяц без пропусков в течение 31 года (1949–1980). В те годы в Турции не было фольклорных кафедр или государственных организаций, которые бы занимались академическим изучением фольклора, и «ТФИ» восполнил эту лагуну. Журнал объединил как профессиональных фольклористов, так и любителей, выполняя роль своеобразного института. В статье делается обзор содержания и тематики публикаций журнала: хотя в журнале преобладающими были материалы полевых исследований, но присутствовали также работы по методологии и терминологии фольклора. Раскрываются причины закрытия журнала и обстоятельства его возрождения, а также подводятся итоги деятельности новообразовавшегося журнала. С 2023 г. к настоящему моменту вышло три выпуска и была организована одна конференция. В конце статьи приведены планы журнала на будущее.

*Ключевые слова:* журнал, турецкий фольклор, Ихсан Хынчер

*Дата поступления статьи:* 3 сентября 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 11 октября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Жердева А.М. История возрождения журнала «Турецкие фольклорные исследования» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 107–128. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-107-128

## History of the revival of the journal “Turkish Folklore Research”

Anastasiia M. Zherdieva

Ankara University, Ankara, Turkey,  
asyazh@yahoo.com

*Abstract.* The article describes in detail the history of the founding of the journal “Turkish Folklore Studies”, an iconic journal among the many folklore ones in Turkey. The important role of the magazine’s publisher İhsan Hınçer is revealed and his detailed biography is given. The article substantiates the importance of this journal for Turkish folklore studies. The article explains the importance of the journal for Turkish folklore studies. The journal was published every month without omission for 31 years (1949–1980). In those years, there were no folklore departments or state organizations in Turkey that were engaged in the academic study of folklore and “TFR” filled the lacuna. The journal united both professional folklorists and amateurs under its roof and served as a kind of institute. The article lists the topics of the journal’s publications. Although field research materials dominated in the journal, works on folklore methodology and terminology were also present. The reasons for the closure of the journal and the circumstances of its revival are explained. The activities of the newly formed journal are summarized. Since 2023 three issues have been published, and one conference has been organized. At the end of the article the plans of the journal for the future are given.

*Keywords:* journal, Turkish folklore, İhsan Hınçer

*Received:* September 3, 2024

*Approved after reviewing:* October 11, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Zherdieva, A.M. (2025), “History of the revival of the journal “Turkish Folklore Research””, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 107–128, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-107-128

### *Введение*

Со времени основания Турецкой Республики (1923 г.) в Турции издавалось немало журналов по фольклору, этнографии и культуре: «Фольклор Алании», «Анатолийский фольклор», «Фольклор / литература», «Фольклорная почта», «Фольклор», «На пути к фольклору», «Халай», «Новости народного знания», «Народная культура», «Голос народных музыкантов», «Народное знание», «Национальный фольклор», «Мотив», «Сивасский фольклор», «Журнал турецкой этнографии», «Турецкие

фольклорные исследования», «Журнал турецкого фольклора и туризма», «Турецкий фольклор», «Турецкая народная музыка и танцы».

На сегодняшний день журналы «Национальный фольклор» и «Фольклор /литература» являются самыми крупными. Они работают в системе Open access. Первый имеет квартиль Q2 в направлении *Art and Humanities*, а второй – Q2 в направлении *Cultural Studies*. В Турции обязательным требованием продления контракта университетским преподавателям является печать статей в журналах с квартилем не ниже Q2. Таким образом, два вышеупомянутых журнала являются очень популярными среди турецких фольклористов и антропологов, которые не имеют возможности печатать свои работы за рубежом. Нужно отметить, что публикация в этих журналах для авторов платная (100–200 евро).

Первый турецкий журнал по фольклору «Журнал народного знания» вышел в 1928 г. Инициатором выступило общество «Турецкого народного знания», которое, к сожалению, смогло издать только один выпуск. «Турецкие народные исследования» (далее «ТФИ») стал третьим журналом по фольклору в Турецкой Республике после журнала «Фольклорная почта», который издавался в 1944–1946 гг.

«ТФИ» стал культовым журналом для турецкой фольклористики. Это самое длительное и непрерывное издание по фольклору в Турции. Так, например, популярные сегодня журналы «Национальный фольклор» (существует с 1989 г.) и «Фольклор/литература» (издается с 1994 г.) опубликовали только по 142 и 119 выпусков соответственно. Журнал «ТФИ» выходил 31 год каждый месяц (1949–1980). В архиве журнала насчитывается 366 выпусков, 19 томов, 4404 статьи, 8906 страниц<sup>1</sup> [Varaz et al. 1986, s. 3].

Основателем журнала является Ихсан Хынчер, который был его бессменным директором и редактором до конца своей жизни. Первый выпуск журнала увидел свет в августе 1949 г. в Стамбуле. Ихсан Хынчер умер 11 ноября 1979 г. Под его руководством вышли 363 выпуска. После смерти Хынчера его сын Бора (род. 1943) издал три выпуска, два из которых были посвящены отцу (№ 364–365). Последний 366-й выпуск был опубликован в январе 1980 г. В нем Бора Хынчер попрощался с читателями и объяснил

---

<sup>1</sup> Все 366 выпусков журнала имеют сквозную нумерацию. Последний номер журнала закачивается на 8906-й странице. Однако Гюндоган выявила огромное количество ошибок в нумерации, которые не были исправлены в дальнейшем [Gündoğan 2008, s. 2], поэтому мы не знаем точное количество страниц журнала.

причины закрытия журнала. Журнал просуществовал так долго только благодаря Ихсану Хынчеру и его семье, поэтому следует подробно остановиться на биографии создателя «ТФИ».

### *Жизненный путь Ихсана Хынчера*

Мехмет Ихсан Хынчер (1916–1979) – известный исследователь турецкой культуры и фольклора, писатель и поэт, основатель «ТФИ» и его главный редактор. Он родился третьим ребенком в семье 14 марта 1916 г. в городе Кония. Когда Ихсану Хынчеру было только 6 лет, он потерял отца. Начальную школу будущий издатель окончил в городе Кайсери [Hınçer 1979, s. 8814].

В 1933 г. в магазине бабушки Хынчера вспыхнул пожар. Пытаясь спасти своего дядю, Ихсан получил множество ожогов. Семнадцатилетний юноша долго лечился, однако врачам пришлось ампутировать ему ногу [Hınçer 1979, s. 8815]. Беды на этом не закончились. В 1935 г. умерла мать Ихсана. В эти трудные дни юноша начал писать стихи и рассказы. Его первые произведения были опубликованы в 1935 г. в журнале «Экокон» (Ekokon) [Там же].

В связи с тем, что его старшая сестра в 1937 г. была вынуждена переехать в Стамбул, Ихсан последовал за ней. В 1939 г. он заочно сдал экзамены старших классов школы [Hınçer 1979, s. 8815]. Тут нужно отметить, что еще в ученические годы Ихсан заинтересовался фольклором. Это было напрямую связано с посещением будущим редактором «ТФИ» народных домов<sup>2</sup> Конии и Стамбула [Asaroğlu 1979, s. 8827].

По воспоминаниям сына Ихсана Хынчера, «отец был националистом, но в хорошем смысле этого слова» (БХ). Вдохновленный идеей Ататюрка, он очень заинтересовался темой «тюркскости». В народных домах были хорошие библиотеки, и Ихсан Хынчер увлекся книгами по фольклору. Со временем он понял, что это очень обширная тема, но в Турции ею мало кто занимается. Так возникла идея издания журнала по фольклору (БХ).

<sup>2</sup> Народные дома были организованы по приказу Ататюрка в 1932 г. и были расформированы в 1951 г. Главной задачей их создания было сохранение материального и нематериального культурного наследия Турции. Для этого проводились полевые исследования, результаты которых публиковали в журналах народных домов [Yıldız 2021]. В первые годы своего существования народные дома издавали 37 журналов по разным направлениям: языкознанию, истории и литературе, искусству, спорту, народному образованию, о библиотеках и музеях [Kasimoğlu 2018, s. 32].

В 1940 г. Ихсан Хынчер устроился клерком в мэрию Стамбула, в 1945 г. его назначили начальником отдела образования. Тут он проработал 39 лет до самой смерти. При этом он продолжал писать рассказы и стихи [Hınçer 1979, s. 8816].

В 1942 г. Ихсан женился. По его словам, это стало поворотным событием в его жизни, так как его жена Кебире оказала огромную поддержку в создании журнала «ТФИ» [Hınçer 1979, s. 8816].

В 1943 г. родился их первый сын Бора. Расходы семьи сильно увеличились, зарплаты чиновника им стало не хватать, поэтому Ихсан стал подрабатывать в журнале «Бабыали» (Babıali). В 1946 г. у Ихсана Хынчера вышел первый роман «Дочь чабана», написанный в стиле романтического дестана [Hınçer 1979, s. 8817].

Воодушевленные темой фольклора, Ихсан и его друзья Кемаль Акча и Музаффер Эрдоган основали в 1944 г. журнал «Фольклорная почта» [Hınçer 1979, s. 8817]. Однако в 1946 г., после издания 19 выпусков, он закрылся.

В 1948 г. в семье Хынчеров родился второй сын Чора. В 1949 г. Ихсан сам начал выпускать журнал «ТФИ». Из-за того, что предыдущие издания по фольклору не имели постоянного характера и очень быстро исчезали из печати, рождение нового журнала у всех вызывало сомнение. Никто не верил, что «ТФИ» проживет долго. Поэтому после смерти отца Бора Хынчер с гордостью написал: «Выпуск за выпуском, годы погоняли годы, журналу исполнилось тридцать лет, и при этом ни один месяц не был пропущен» [Hınçer 1979, s. 8817].

«ТФИ» стал делом жизни Ихсана Хынчера. Этот журнал – великолепный пример, как иногда важное издание держится на одном человеке. В 1974 г. Хынчер писал: «Я не мог бы представить себе более приятного служения своей родине. Государство взвалило на плечи одной семьи свою обязанность, не думая о том, какие



*Ил. 1. Ихсан Хынчер и его жена Кебире Хынчер вместе с сыном Борой. Фотография сделана в Стамбуле в парке Султанахмет, весна 1945 г.*

трудности и проблемы нам это приносит» [Hınçer 1974, s. 7021]. Все свои сбережения, приданое жены, зарплату Хынчера семья тратила на издание журнала. Всю свою жизнь Ихсан посвятил своему детищу [Hınçer 1974, s. 7021]. Тут невольно возникает аналогия с крымско-татарским просветителем Исмаилом Гаспринским, который тратил все свои средства (духовные и материальные) на издание газеты «Терджиман-Переводчик»<sup>3</sup>.

Интересно, что Хынчер считал журнал «ТФИ» своим сыном: «Наш первый сын Бора родился в 1943 г., наш второй сын Чора родился в 1948 г., наш третий ребенок – “ТФИ” – родился в 1949 г. Мы уделили ему такое же внимание и заботу, как и нашим детям» [Hınçer 1974, s. 7021]. Дети Хынчера видели в журнале своего брата. В прощальной статье журнала Бора Хынчер писал: «Какой человек захочет расстаться со своим братом, с которым он прожил тридцать лет?» [Hınçer 1980, s. 8878].

Интересно, что нигде не опубликовано никакой информации о членах семьи Хынчер, хотя нет сомнений, что они принимали активное участие в издании «ТФИ»: «Мы все вместе носили бумагу в издательство, из издательства к переплетчику, от переплетчика на почту» [Hınçer 1974, s. 7021]. Сам Хынчер, его сыновья и жена публиковали статьи в «ТФИ», а в ноябре 1964 г. Бора Хынчер получил пост редактора журнала: «Отец назначил меня редактором, потому что знал, что у меня великолепный турецкий язык. В журнал поступали статьи не только известных профессоров, но и людей, которые едва владели грамотностью. Править тексты последних было не так-то просто» (БХ).

Нужно пояснить, что в некоторых статьях о «ТФИ» написано, что первые 18 выпусков Ихсан Хынчер публиковал за свой счет, начиная с января 1951 г. журнал стало издавать Общество турецкого народного знания<sup>4</sup> [Doğkun 2017, s. 49]. Действительно, начиная с 16-го выпуска (ноябрь 1950 г.) на первых страницах журнала появилась информация о данном обществе. Из личного интервью с сыном Хынчера стало известно, что его отец приложил огромные усилия, чтобы прикрепить журнал к Обществу турецкого народного знания. По мнению Ихсана Хынчера, это придавало журналу солидности. Общество было известно не только в Турции, но и за

<sup>3</sup> «Терджиман» – первая в истории крымско-татарская газета, которая выходила 35 лет (1883–1918) благодаря титаническим усилиям Исмаила Гаспринского (1851–1914).

<sup>4</sup> Общество турецкого народного знания было основано 1 ноября 1927 г. В 1953 г. было принято решение сменить название на Общество турецкого фольклора. После смерти Ихсана Хынчера перестали проводиться заседания и общество фактически перестало существовать.



*Ил. 2.* Ихсан Хынчер передает должность редактора журнала «ТФИ» Боре Хынчеру, ноябрь 1964 г.

ее пределами. Бора Хынчер вспоминает, что отец был инициатором заседаний общества, которые проводились крайне нерегулярно. Никакой материальной поддержки журналу общество не оказывало (БХ).

Помимо того, что Хынчер был главным редактором журнала, он также сам писал статьи и книги по следующим темам: народная медицина, народные верования и традиции, народная литература, сказки, народный театр, народные песни, музыка [Sümer 2005, s. 18].



*Ил. 3.* Ихсан и Кебире Хынчер работают вместе над журналом в развлекательном центре стамбульского муниципалитета во Флории, лето 1969 г.

Нужно не забывать, что, выпуская журнал, Ихсан Хынчер продолжал работать в мэрии Стамбула. По воспоминаниям его сына, Хынчер приходил на работу раньше всех, не отлучался на перерыв и уходил с работы самым последним. Приходя домой, он просматривал минимум десять газет, если видел статью, хоть как-то связанную с фольклором, вырезал заметку и подклеивал себе в архив. Прочитав письма, статьи, журналы, он с нетерпением ждал окончания ужина, так как обеденный стол он также использовал для работы. Обычно отец засиживался до полуночи, но, встав утром, домочадцы находили его за работой [Hınçer 1979, s. 8820].

Жуткие нагрузки на организм стали влиять на здоровье. Сначала удар пришелся на зрение. В 1977 г. Хынчеру сделали операцию на правом глазу, но начались проблемы с левым. Редактор «ТФИ» долго оттягивал вторую операцию и, наконец, нашел время в январе 1979 г. Однако при подготовке к операции врачи обнаружили рак простаты [Hınçer 1979, s. 8820]. Лечение помогло на какое-то время, но ненадолго. Начиная с сентября 1979 г. боли стали невыносимыми. Хынчер слег в постель и больше никогда не поднялся. Даже на смертном ложе он только и говорил о журнале. Он приложил все усилия, чтобы издать сентябрьский и октябрьский выпуски [Hınçer 1979, s. 8821].

11 ноября 1979 г. Ихсана Хынчера не стало.

В 1981 г. Институт фольклорных исследований учредил ежегодную награду имени Ихсана Хынчера «За заслуги в изучении турецкого фольклора», которая вручается и по сей день. Через некоторое время имя Ихсана Хынчера из названия убрали. Сегодня награда называется «За заслуги в изучении турецкой народной культуры» [Hınçer 2024, s. 197].

### «ТФИ»

Обложка журнала всегда была оформлена в минималистичном стиле. Вверху большими буквами печатали название: «Турецкие фольклорные исследования». Каждый новый номер выходил в новом цвете. Рисунков на обложке никогда не было. Под названием было написано: «Журнал народного знания, выпускаемый раз в месяц в Стамбуле». Всегда был указан год, месяц, номер журнала и содержание выпуска. Внизу подпись: «Владелец журнала и ответственный директор: Ихсан Хынчер».

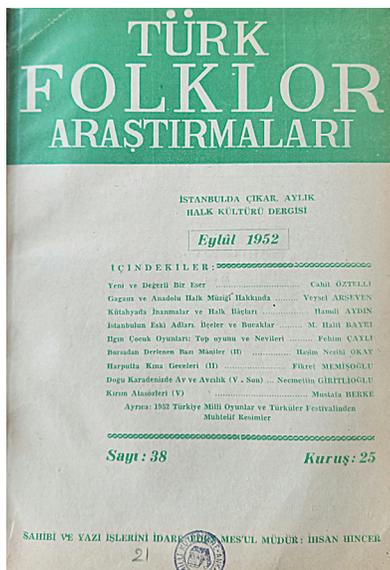
Обычно в каждом номере было опубликовано шесть–восемь статей, иногда приводились фотографии, рисунки, ноты народных песен. В левом верхнем углу размещались подзаголовки: «Исследования», «Анализ», «Этюд», «Народная литература»,

«Фольклорный метод», «Собрания фольклора».

Цель журнала владелец и редактор Ихсан Хынчер наметил уже в первом выпуске: «Чтобы служить родной культуре и собрать под обложкой журнала специалистов, которые занимаются фольклором» [Hınçer 1949, s. 1]. Ихсан Хынчер отметил, что ставит целью не только публикацию фольклорных текстов, но также их анализ и классификацию [Hınçer 1949, s. 1]. Однако в основном в журнале публиковались результаты полевых исследований. Можно сказать, что это была общая тенденция того времени. Ихсан Хынчер старался публиковать статьи о методологии и терминологии фольклора. Так, например, для того времени была очень

важна статья директора Института народного фольклора Джахита Ёзтелли «Тема фольклора и методы сбора материалов» [Öztelli 1967, s. 1]. Намык Оркун в 1954 г. писал, что в Турции до «ТФИ» фольклорные исследования не имели ни метода, ни порядка. Появление постоянно издаваемого журнала стало первым шагом на пути к научному подходу к фольклору [Orkun 1954, s. 322].

Чтобы показать широкую тематику статей, которые печатались в журнале, обратимся к каталогу, составленному в 1986 г. сотрудниками Центра фольклорных исследований при Анатолийском университете. Доктор Туран Бараз вместе с коллегами подготовил каталог тем, которые освещались в журнале «ТФИ» в 1949–1980 гг. Он классифицировал 4404 статьи по принципу, предложенному известным турецким фольклористом Седатом Веисом Орнеком: общие темы по фольклору, жизнь в селе, жизнь в городе, народная архитектура, скотоводство, пастушество, земледелие, охота, народная экономика, кухня, народное искусство, народный костюм, народные знания, народная медицина, обряды перехода (рождение, обрезание, проводы в армию, смерть), народные праздники (Курбан, Рамазан байрам, Хедерлез, Навруз), народные верования, магические практики, посещение могил святых, сглаз, молитва для вызова дождя, язык (диалекты, мимика, жесты),



Ил. 4. Обложка журнала «ТФИ», сентябрь 1952 г.



Ил. 5. Обложка возрожденного журнала «ТФИ» (№ 368).

Изменив традицию минимализма, теперь на обложках печатают фотографии известных турецких фольклористов, в данном случае Пертева Наили Боратава

Помимо статей, в журнале часто приводились объявления о конференциях, симпозиумах по фольклору, народных фестивалях<sup>5</sup>. Почти в каждом выпуске присутствовала рубрика «Новые книжные поступления». В рубрике «Наши фольклористы» журнал знакомил с биографией и творчеством известных турецких фольклористов. После смерти выдающихся ученых выходили выпуски, полностью посвященные им. Были изданы также специальные выпуски, посвященные кукле Карагёзу, фольклорным персонажам Ходже Насреддину и Караджаоглане, культуре и фольклору Кипра.

Огромной заслугой Ихсана Хынчера было то, что он объединил под обложкой журнала известных фольклористов страны того времени. Он писал им, знакомился с ними на конференциях и приглашал печататься в журнале. В журнале публиковались

народная литература, дестаны, народные рассказы, народная поэзия, народные песни, легенды, сказки, анекдоты, пословицы и поговорки, присказки, загадки, заговоры, причитания, мани, народные танцы, народный театр (карагёз и орта оюну), народные танцы, народная музыка и инструменты, детские игры и игрушки, народные развлечения и спорт, имена и названия [Baraz et al. 1986]. Таким образом, журнал содержит богатейший материал для исследования турецкой культуры и фольклора. О ценности данного архива писали многие исследователи: «Журналы, которые издавал Ихсан Хынчер («Фольклорная почта» и «Турецкие фольклорные исследования»), представляют собой обширнейший архив тысяч полевых исследований» [Tap 1979, s. 8843]. Сын Хынчера назвал журнал «сокровищницей фольклора» [Hınçer 1980, s. 8878].

<sup>5</sup> *Albayrak N. Türk Folklor Araştırmalar Dergisi // İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. S. 540.*

многие известные писатели: Яшар Кемаль, Эфлятун Джем Гюней, Джахит Таньол. По словам сына Хынчера, они были хорошие друзья отца (БХ). Редактор «ТФИ» находил всех, кто хоть немного любил фольклор и интересовался им [Kaynardağ 1979, s. 8822]. Так, например, он печатал статьи студентов, школьных учителей, любителей фольклора [Akbulut 2021, s. 15].

Из личного интервью с сыном Хынчера стало ясно, что каждый номер журнала выходил тиражом 1000 экземпляров. В разное время количество подписчиков варьировалось, но в среднем их было около 300. Это были школы, библиотеки и частные лица (часто преподаватели). По словам Бору Хынчера, журнал имел около 50 зарубежных подписчиков. Так, к 10-й годовщине существования издания Ихсан Хынчер писал, что его журнал находится в библиотеках Японии, Египта, Швеции, Франции, Германии, США, Канады [Hınçer 1959, s. 1943]. Удивительно, что журнал не был известен в СССР.

### *Важность журнала «ТФИ»*

В статье «Подводя итоги двадцать пятого года» Ихсан Хынчер писал об одной из важных причин создания журнала «ТФИ»: «В 1949 г. наступил застой в фольклорных исследованиях. Воспитанные в народных домах кадры отделились от исследований культуры и ушли в политику. Один за другим стали закрываться журналы народных домов. Именно в то время я ухватился руками и ногами за никому не нужные на тот момент фольклорные исследования» [Hınçer 1974, s. 7021].

Время существования журнала пришлось на определенную лагуну в сфере изучения фольклора. Директор Института национального фольклора Джахит Ёзтели писал, что в 1950-е гг. не было учреждения, которое воспитывало бы молодое поколение турецких фольклористов, этим занимался журнал «ТФИ» [Öztelli 1952, s. 1].

Тут нужно пояснить, что действительно на момент создания журнала в стране не было ни кафедр фольклористики, ни государственных организаций, которые бы занимались академическим изучением фольклора.

Так, первую кафедру фольклористики открыл на факультете языкознания, истории и географии Анкарского университета в 1947 г. фольклорист с мировым именем Пертев Наили Боратав. Однако из-за увольнения Боратава в 1948 г. кафедру закрыли. Затем ее возобновил в 1980 г. турецкий фольклорист Седат Веис Орнек. В 1980-х гг. кафедры фольклористики появятся и в других

университетах Турции. Нужно отметить, что Хынчер часто писал о важности открытия в университетах кафедр фольклористики. Редактор «ТФИ» считал, что темы фольклора и этнографии также должны быть введены в программу старших классов средней школы [Hınçer 1955, s. 1169].

Ихсан Хынчер ратовал за открытие института фольклора и этнографии. Когда государство услышало его мольбы, радостный издатель написал статьи «Создается Институт по фольклору и этнографии» [Hınçer 1951, s. 14] и «Почему нам нужен Институт по фольклору и этнографии» [Hınçer 1953, s. 1]. Институт по изучению национального фольклора открылся только в 1966 г., до этого времени все обязанности по исследованию фольклора нес на себе журнал «ТФИ»: «В то время, когда в стране не было Института по фольклору, а в университетах не было кафедр фольклористики, Ихсан Хынчер один работал как целый фольклорный институт» [Tan 1979, s. 8843].

Многие исследователи считали журнал целой «фольклорной школой», которая собрала вокруг себя известных исследователей фольклора того времени. По мнению Йылдырыма, Хынчер создал великолепную фольклорную базу для следующих поколений [Yıldırım 1991, s. 14]. Об этом же писал поэт и фольклорист Наиль Тан: «Журнал играл роль школы в вопросах сбора и исследования турецкого фольклора» [Tan 1995, s. 69].

### *История закрытия журнала*

Ихсан Хынчер мечтал издать минимум 20 томов журнала, но умер, начав выпускать 19-й<sup>6</sup> (БХ).

Общественность ждала, что его сын Бора продолжит эстафету отца. Из личного интервью с Борой Хынчером становится ясно, что члены Общества турецкого фольклора обещали ему всевозможную поддержку, но фактически никто ничего не делал. Ответственность всегда лежала на одном человеке – Ихсане Хынчере (БХ).

В статье «До свидания» в последнем, 366-м выпуске журнала «ТФИ» Бора Хынчер написал, что попытался продолжить дело отца, но столкнулся с финансовыми трудностями. Он объяснил, что работает полный рабочий день в должности чиновника, эта работа предполагает много командировок, и у него есть семья,

---

<sup>6</sup> В каждом томе было 25 выпусков. На 360-м номере закончился 18-й том, уже тяжелобольной Хынчер выпустил с 361-го по 363-й выпуск 19-го тома.

которую нужно содержать. Бора добавил, что его брат Чора находится в похожем положении, а мать живет на пособие по смерти отца [Hınçer 1980, s. 8878]. В прощальной статье чувствуется обида на государство, которое не оказало поддержки такому важному изданию по фольклору: «Я думаю, что в другой стране сделали бы все, чтобы продлить жизнь журналу, который сделал такой огромный вклад в сохранение народной культуры» [Hınçer 1980, s. 8878].

Бора писал, что зарабатывать на рекламе в журнале становится все сложнее. Государство не помогает журналам, а, наоборот, способствует уменьшению числа подписчиков<sup>7</sup>. В связи с ростом цен (на бумагу, издательство, рассылку по почте) стоимость выпуска журнала стала очень высокой [Hınçer 1980, s. 8877].

Нужно отметить, что эти трудности начались задолго до смерти основателя журнала. Тяжелые 70-е гг. отразились на экономике страны. Уже в 1974 г. Ихсан Хынчер жаловался, что государство начало закручивать гайки: ставить преграды к публикации рекламы и ограничивать количество подписчиков журнала [Hınçer 1974, s. 7021].

В прощальной статье Бора Хынчер размышлял: «Если бы отец не умер, продолжил бы существовать журнал в подобных экономических условиях?» Сын издателя пришел к выводу, что отец придумал бы какое-то решение, потому что журнал был частью его идентичности, он не мог бы без него существовать. Бора эмоционально писал, что после закрытия журнала все поймут, насколько великим и незаменимым человеком был его отец [Hınçer 1980, s. 8878]. Сын полностью отождествляет журнал с его основателем, без которого, как казалось на тот момент, журнал существовать не может: «Возможно, было очень символично закрыть журнал после смерти Ихсана Хынчера» [Hınçer 1980, s. 8878].

Считается, что эстафету после закрытия «ТФИ» взял на себя журнал «Национальный фольклор», который основали в 1989 г. Так, например, вдохновившись оформлением журнала «ТФИ», «Национальный фольклор» использовал похожий дизайн: на обложке не печатают рисунков, название журнала написано большими буквами на цветном фоне, который каждый раз меняют, на обложке также приведено содержание выпуска.

---

<sup>7</sup> Из личного интервью стало известно, что Ихсан Хынчер «проводил огромную работу по нахождению рекламодателей. Он писал в разные учреждения и банки. Но из-за того, что журнал был некоммерческим, реклама там стоила очень дешево (БХ).

### *Судьба «ТФИ» после закрытия*

Поскольку Бора Хынчер издал три последних выпуска журнала, право владения перешло к нему. Горе от потери отца, тяжелая политическая (государственный переворот в Турции в 1980 г.) и экономическая ситуация в стране заставила Бору Хынчера покинуть Турцию. Вместе с женой и детьми они переехали в Канаду, где и живут сегодня.

После закрытия журнала очень много организаций и частных лиц просило передать право использования имени журнала, так как за время его существования он стал «брендом» в научном мире. Однако Бора Хынчер всем отказывал. В личном интервью он объяснил, что искал человека, похожего на отца, преданного своему делу, человека, который продолжит важную работу, а не бросит издание после двух-трех выпусков (БХ). Бора Хынчер нашел подходящую кандидатуру в июне 2023 г. Им оказался профессор, декан факультета литературы Кипрского международного университета Метин Карадаг.

По стечению обстоятельств Метин Карадаг тем же летом без предварительного предупреждения и объяснений получил уведомление об увольнении с позиции главного редактора журнала «Фольклор/литература», в котором он проработал с 2017 г. Многие члены редакционного совета написали заявления об увольнении в знак поддержки (Серпиль Айгюнь Дженгиз, Арзу Ёзтюркмен, Гамзе Гёкальп Алпаслан, Акиле Гюрсой).

Бора Хынчер познакомился с Метином Карадагом благодаря своей хорошей знакомой – доценту кафедры социологии Хирджан Караташ. После долгой переписки Бора Хынчер и Метин Карадаг пришли к обоюдному соглашению: «Будучи последним владельцем “ТФИ”, полностью доверившись ему (Метину Карадагу), я дал согласие на возвращение журнала к издательской жизни» [Hınçer 2023, s. 14]. Таким образом, права на издание журнала были переданы Метину Карадагу, который принял решение издавать журнал только в электронном виде в системе Open Access.

Вот как пишет о возрождении журнала «ТФИ» его нынешний редактор: «Когда я уже собирался насладиться заслуженным отдыхом, мне позвонила доцент Хиджран Караташ, которая познакомила меня с живущим ныне в Канаде уважаемым Борой Хынчером (редактором “ТФИ” 1964–1980 гг. и владельцем последних трех выпусков журнала). По итогам этого общения мы очертили путь дальнейшего развития журнала. Мне была передана сложная и ответственная миссия»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *Karadağ M. Editör'den // TFA. 2023. Vol. 367. S. IV–IX.*

Под обложкой журнала объединились добровольно ушедшие из журнала «Фольклор/литература» редакторы: профессор кафедры фольклористики и этнологии Анкарского университета Серпиль Айгюнь Дженгиз, профессор кафедры истории Босфорского университета Арзу Ёзгюркмен, профессор кафедры турецкого языка и литературы Университета Хаджеттепе Гонджа Гёкальп Алпаслан, профессор кафедры социологии Университета Бейкент Акиле Гюрсой.

Серпиль Айгюнь Дженгиз (на тот момент заведующая кафедрой фольклористики и этнологии) в надежде закрепить журнал за кафедрой пригласила к сотрудничеству преподавателей кафедры: доцента Хасана Мюнюсоглу, помощника доцента Анастасию Жердеву, старшего преподавателя Искедера Йылдырыма и секретаря кафедры Зейнеп Нагихан Кахведжи. Это и подкупило Бору Хынчера. В личном интервью он рассказал, что поверил в организаторские способности Метина Карадага, однако больше всего его успокоило, что в состав журнала входит очень сильная научная коллегия – преподаватели из ведущих университетов страны.

### *Журнал сегодня*

Официально журнал прикреплен к кипрскому обществу «Турецкие фольклорные исследования», но большая часть сотрудников журнала работают на кафедре фольклористики и этнологии факультета языкознания, истории и географии Анкарского университета. Необходимо объяснить специфику данной кафедры.

Факультет был основан Ататюрком в 1935 г. и содержит редкие кафедры, которых нет в других университетах Турции: шумерологии, хеттского языка и литературы, армянского языка и культуры. Одной из таких особенных кафедр является кафедра фольклористики и этнологии. В 1980 г. Совет по высшему образованию Турции (YÖK) одобрил открытие кафедр фольклористики в турецких университетах, однако они являются отдельными специальностями при кафедрах турецкого языка и литературы, таким образом, имеют филологическое направление. История кафедры фольклористики и этнологии в Анкарском университете уходит корнями в 1935 г., время основания факультета языкознания, истории и географии. Основанный в 1925 г. в Стамбуле центр по изучению антропологии был прикреплен к факультету языкознания, истории и географии. В 1947 г. известный фольклорист Пертев Наили Боратав основал на факультете кафедру фольклористики, однако из-за увольнения Боратава по политическим причинам кафедра просуществовала всего один год. В 1944 г. на факультете



*Ил. 6. Редколлегия журнала после встречи 10 мая 2024 г.*

*«Мы издавались в 1949–1980 гг., а теперь мы существуем с 2023 г.».*

*Слева направо: Гонджа Гёкальп Алпаслан, Анастасия Жердева, Искендер Йлдырым, Чидем Кара, Метин Карадаг, Серпиль Айгюнь Дженгиз, Аруз Ёзтюркмен, Зейнеп Нагихан Кахведжи  
Автор фото – Селчук Азманоглу*

турецкий антрополог Нермин Эрдентуг открыла кафедру этнологии. В 1980 г. кафедра этнологии была трансформирована в кафедру социальной антропологии, в то время как известный турецкий фольклорист Седат Веис Орнек открыл кафедру фольклористики, при которой со временем откроют отделение этнологии [Augün 2023, s. 27–28]. Как видно из краткой истории кафедры, она имеет направление с уклоном в социальную антропологию, этнографию и этнологию, более близка к культурологии. В классификации Совета по высшему образованию Турции данная специальность находится не в области филологии, это одна из отраслей социальных исследований.

Сотрудники кафедры очень радостно встретили возрождение журнала «ТФИ» и решили организовать конференцию, которая изначально планировалась как встреча редколлегии журнала «ТФИ» офлайн (члены редколлегии работают в разных городах Турции, поэтому первые встречи проходили только дистанционно). Однако по инициативе заведующей кафедрой фольклористики и этнологии профессора Серпиль Айгюнь Дженгиз встреча разрослась до конференции редакторов всех журналов по фольклору и антропологии в Турции. Это первое подобное собрание в Турции, оно было очень интенсивным и насыщенным. На встрече выступили 28 редакторов журналов. Конференция прошла 10 мая 2024 г. под лозунгом: «Мы издавались в 1949–1980 гг., а теперь мы существуем с 2023 г.».

Профессор Чидем Кара написала статью по итогам этой встречи. Она обобщила проблемы и настроения редакторов и людей, причастных к этой деятельности [Кара 2024]. Кара отметила, что никто из присутствующих не является профессиональным издателем, все редакторы в первую очередь преподаватели, которые занимаются изданием журналов параллельно с их педагогической деятельностью [Кара 2024, s. 248]. Кара отметила, что на встрече обсуждались проблемы с индексацией журналов, жесткостью рецензентов, пути нахождения хороших статей, финансовые проблемы (даже после перехода только на электронную версию подготовка к печати очень затратна), пути распространения журналов и способы нахождения своего читателя, затруднения, связанные с обязательным во многих журналах Турции требованием разрешения этического комитета [Кара 2024, s. 249–252].

### *Планы журнала*

Итак, за год своего существования журнал провел одну конференцию и издал три выпуска. В заключение хочется поделиться планами журнала на будущее.

Бывший редактор журнала «ТФИ» Бора Хынчер считает, что новый «ТФИ» своими первыми тремя выпусками показал всем, что сможет продолжить богатое наследие легендарного журнала «Турецкие фольклорные исследования». Бора Хынчер верит, что новый «ТФИ» станет лидером в своей области, организуя множество научных конференций, и в будущем будет продолжать служить турецкому фольклору в гармонии с другими журналами, издающимися в той же области (БХ).

Нынешний редактор журнала «ТФИ» профессор Метин Карадаг написал, что в Турции каждый день появляются новые журналы по фольклору и культуре, поэтому руководство журнала «ТФИ» находится в постоянном поиске относительно структуры и содержания журнала. Метин Карадаг планирует расширить спектр публикаций: наряду с классическими научными статьями публиковать новые прогрессивные типы статей. Для Метина Карадага одна из первоочередных целей – индексация журнала в национальных и международных реестрах научно-информационных материалов. Он планирует как сотрудничать с учеными, которые внесли существенный вклад в развитие турецкой народной культуры, так и предлагать равные возможности для молодых ученых (МК).

Редактор журнала по направлению «Фольклор» профессор Чидем Кара поделилась своими воспоминаниями: «Когда я была



*Ил. 7. Группа народных танцоров,  
победившая на конкурсе во Франции на фестивале  
«XXX Международный праздник винограда в Дижоне».  
Руководитель группы Ихсан Хынчер отмечен золотой подвеской,  
7 сентября 1975 г.*

студенткой, опубликовать статью в “ТФИ” было равносильно тому, что официально стать фольклористом. Когда журнал закрыли, мне было очень грустно, что я никогда не смогу приобщиться к этой традиции. Однако журнал открыли. Теперь у всех есть возможность присоединиться к этому корню, богатому культурному наследию. Я надеюсь, что это даст молодым фольклористам возможность выразить себя во всем своем многообразии. Я также надеюсь, что “ТФИ” сможет снова занять достойное место, сохранив свой прежний имидж и силу. Новые современные подходы в фольклоре и социальной антропологии побуждают читателей и писателей быть более продуктивными и творческими. Будущее, полное инноваций, пока что для меня неопределенно, но это захватывает. Для меня большая честь быть частью команды по открытию легендарного журнала» (ЧК).

Редактор журнала по направлению «Антропология» Серпиль Айгюнъ Дженгиз написала: «Во времена, когда начал выходить журнал “ТФИ”, ученые использовали совершенно иные методы. В те годы фольклористика держалась на основе модернистского и позитивистского понимания науки. После Второй мировой войны, особенно в 1960–1970-е гг., в области фольклористики, как и во всех областях социальных наук, началось важное изменение парадигмы, вызванное радикальной критикой модернизма и позитивизма. Хотя мы все еще не видим отражения этих изменений в мейнстриме фольклористики в Турции, я, со своей стороны, верю,

что в ближайшие годы журнал “Турецкие фольклорные исследования” будет делать новаторские публикации. По этой причине мы начали публиковать раздел под названием “Новые подходы”. Я надеюсь, что количество публикаций в этом разделе и его влияние на фольклористику со временем будут расти» (САД).

Журнал «Турецкие фольклорные исследования»<sup>9</sup> ищет своих авторов. Статьи принимаются на турецком и английском языках. Публикация в журнале бесплатна. Журнал рецензируемый.

### *Список информантов*

БХ – Бора Хынчер, сын основателя журнала «ТФИ» Ихсана Хынчера, пенсионер, 10.08.2024

МК – профессор Метин Карадаг, нынешний редактор журнала «ТФИ», 27.08.2024.

САД – профессор Серпиль Айгюнъ Дженгиз, редактор журнала по направлению «Антропология», 21.08.2024.

ЧК – профессор Чидем Кара, редактор журнала по направлению «Фольклор», 07.08.2024.

### *Сокращения*

«ТФИ» – Журнал «Турецкие фольклорные исследования», в оригинале – Türk Folklor Araştırmaları. В научном обиходе используется сокращение TFA.

TFA – Türk Folklor Araştırmaları.

### *Список литературы*

Acaroğlu 1979 – *Acaroğlu T.* Dostum İhsan Hınçer // TFA. 1979. Vol. 364. S. 8827.

Akbulut 2021 – *Akbulut G.K.* Türk Folklor Araştırmaları dergisindeki sözlü anlatım türleri konulu makaleler bibliyografyası // KÜLTÜRK. Türk dili ve edebiyatı araştırmaları dergisi. 2021. Vol. 4. S. 11–70.

Aygün 2023 – *Aygün C.S.* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi bölümünün tarihi // TFA. 2023. Vol. 367. S. 26–51.

Baraz et al. – *Baraz T., Tetik S., Özcan N.* Türk Folklor Araştırmaları dergisi konu-yazar kaynakçası. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi. 1986. 357 s.

---

<sup>9</sup> Türk Folklor Araştırmaları. URL: <https://turkfolklorarastirmalari.com/index.php/pub> (дата обращения: 3 сент. 2024).

- Doykun 2017 – *Doykun S.* Türkiye’de folklor dergiciliği (Kronolojik indeks). M.Sc. Thesis / Aksaray Üniversitesi. Aksaray, 2017. 952 s.
- Gündoğan 2008 – *Gündoğan T.* Türk Folklor Araştırmalar dergisi dergi indeksi. M.Sc. Thesis / Atatürk Üniversitesi. Erzurum, 2008. 323 s.
- Hınçer 1949 – *Hınçer İ.* Türk Folklor Araştırmaları’nı niçin çıkarıyoruz? // TFA. 1949. Vol. 1. S. 1.
- Hınçer 1951 – *Hınçer İ.* Folklor ve etnografya enstitüsü kuruluyor // TFA. 1951. Vol. 29. S. 14.
- Hınçer 1953 – *Hınçer İ.* Folklor ve etnografya enstitüsü ihtiyacı // TFA. 1953. Vol. 52. S. 1–2.
- Hınçer 1955 – *Hınçer İ.* Türk folklor derneğinin tertiplediği istişari folklor kongresi // TFA. 1955. Vol. 74. S. 1169–1170.
- Hınçer 1959 – *Hınçer İ.* On yıl biterken // TFA. 1959. Vol. 120. S. 1943.
- Hınçer 1974 – *Hınçer İ.* Yirmibeşinci yıl tamamlanırken // TFA. 1974. Vol. 300. S. 7021.
- Hınçer 1979 – *Hınçer B.* İhsan Hınçer’in yaşam öyküsü // TFA. 1979. Vol. 364. S. 8817.
- Hınçer 1980 – *Hınçer B.* Allahaismarladık // TFA. 1980. Vol. 366. S. 8877.
- Hınçer 2023 – *Hınçer B.* İhsan Hınçer ve Türk Folklor Araştırmaları // TFA. 2023. Vol. 367. S. 10–17.
- Hınçer 2024 – *Hınçer B.* 45 Yıl geçti aradan ve teşekkürler // TFA. 2024. Vol. 369. S. 195–201.
- Kara 2024 – *Kara Ç.* Genel Değerlendirme ‘Türk Folklor Araştırmaları Dergisi Buluşması’ (10 Mayıs 2024) // TFA. 2024. Vol. 369. S. 243–254.
- Kasimoğlu 2018 – *Kasimoğlu S.* Türkiye’de folklor araştırmaları // Turnalar dergisi. 2018. Vol. 71. S. 28–43.
- Kaynaradağ 1979 – *Kaynaradağ A.* İyi insan değerli dost İhsan Hınçer // TFA. 1979. Vol. 364. S. 8822.
- Orkun 1954 – *Orkun N.* Türk Folklor Araştırmaları // Türk Yurdu. 1954. Vol. 4. S. 322.
- Öztelli 1952 – *Öztelli C.* Folklor ve Enstitü ihtiyacı ve Kuroğlu // TFA. 1952. Vol. 40. S. 1–2.
- Öztelli 1967 – *Öztelli C.* Folklorun konusu ve derleme metodu // TFA. 1967. Vol. 214. S. 1–2.
- Sümer 2005 – *Sümer A.* Türk folklor araştırmaları dergisi yayıncılığında İhsan Hınçer’in yeri. M.Sc. Thesis / Gazi Üniversitesi. Ankara, 2005. 360 s.
- Tan 1979 – *Tan N.* Türk Folkloru’un büyük kaybı // TFA. 1979. Vol. 364. S. 8843.
- Tan 1995 – *Tan N.* Folklor (halkbilimi) genel bilgiler. İstanbul: Kendi yayını, 1995. 135 s.
- Yıldırım 1991 – *Yıldırım D.* Türk Folklor Araştırmalarının problemleri // Millî Folklor. 1991. Vol. 11. S. 13–21.
- Yıldız 2021 – *Yıldız K.* Bir kültür politikası olarak Halkevlerinde folklor çalışmaları (Bartın Halkevi örneği) // Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi. 2021. No. 9 (26). S. 96–109.

*References*

- Acaroğlu, T. (1979), “Dostum İhsan Hınçer”, *TFA*, vol. 364, s. 8827.
- Akbulut, G.K. (2021), “Türk Folklor Araştırmaları dergisindeki sözlü anlatım türleri konulu makaleler bibliyografyası”, *KÜLTÜRK. Türk dili ve edebiyatı araştırmaları dergisi*, vol. 4, ss. 11–70.
- Aygün Cengiz, S. (2023), “Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi bölümünün tarihi”, *TFA*, vol. 367, ss. 26–51.
- Baraz, T., Tetik, S. and Özcan, N. (1986), *Türk Folklor Araştırmaları dergisi konu-yazar kaynakçası*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Eskişehir, Turkey.
- Doykun, S. (2017), Türkiye’de folklor dergiciliği (Kronolojik indeks), M.Sc. Thesis, Aksaray Üniversitesi, Turkey.
- Gündoğan, T. (2008), Türk Folklor Araştırmalar dergisi dergi indeksi, M.Sc. Thesis, Atatürk Üniversitesi, Turkey.
- Hınçer, İ. (1949), “Türk Folklor Araştırmaları’nı niçin çıkarıyoruz?”, *TFA*, vol. 1, s. 1.
- Hınçer, İ. (1951), “Folklor ve etnografya enstitüsü kuruluyor”, *TFA*, vol. 29, s. 14.
- Hınçer, İ. (1953), “Folklor ve etnografya enstitüsü ihtiyacı”, *TFA*, vol. 52, ss. 1–2.
- Hınçer, İ. (1955), “Türk folklor derneğinin tertiplelediği istişari folklor kongresi”, *TFA*, vol. 74, ss. 1169–1170.
- Hınçer, İ. (1959), “On yıl biterken”, *TFA*, vol. 120, s. 1943.
- Hınçer, İ. (1974), “Yirmibeşinci yıl tamamlanırken”, *TFA*, vol. 300, s. 7021.
- Hınçer, B. (1979), “İhsan Hınçer’in yaşam öyküsü”, *TFA*, vol. 364, s. 8817.
- Hınçer, B. (1980), “Allahaismarladık”, *TFA*, vol. 366, s. 8877.
- Hınçer, B. (2023), “İhsan Hınçer ve Türk Folklor Araştırmaları”, *TFA*, vol. 367, ss. 10–17.
- Hınçer, B. (2024), “45 Yıl geçti aradan ve teşekkürler”, *TFA*, vol. 369, ss. 195–201.
- Kara, Ç. (2024), “Genel Değerlendirme ‘Türk Folklor Araştırmaları Dergisi Buluşması’ (10 MAYIS 2024)”, *TFA*, vol. 369, ss. 243–254.
- Kasimoğlu, S. (2024), “Türkiye’de folklor araştırmaları”, *Tumalar dergisi*, vol. 71, ss. 28–43.
- Kaynaradağ, A. (1979), “İyi insan değerli dost İhsan Hınçer”, *TFA*, vol. 364, s. 8822.
- Orkun, N. (1954), “Türk Folklor Araştırmaları”, *Türk Yurdu*, vol. 4, s. 322.
- Öztelli, C. (1952), “Folklor ve Enstitü ihtiyacı ve Kuroğlu”, *TFA*, vol. 40, ss. 1–2.
- Öztelli, C. (1967), “Folklorun konusu ve derleme metodu”, *TFA*, vol. 214, ss. 1–2.
- Sümer, A. (2005), Türk folklor araştırmaları dergisi yayıncılığında İhsan Hınçer’in yeri, M.Sc. Thesis, Gazi Üniversitesi, Turkey.

- Tan, N. (1979), "Türk Folkloru'un büyük kaybı", *TFA*, vol. 364, s. 8843.
- Tan, N. (1995), *Folklor (halkbilimi) genel bilgiler*, İstanbul, Kendi yayın, Turkey.
- Yıldırım, D. (1991), "Türk Folklor Araştırmalarının problemleri", *Millî Folklor*, vol. 11, ss. 13–21.
- Yıldız, K. (2021), "Bir kültür politikası olarak Halkevlerinde folklor çalışmaları (Bartın Halkevi örneği)", *Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi*, vol. 26, no. 9, ss. 96–109.

*Информация об авторе:*

*Анастасия М. Жердева*, кандидат культурологии, Анкарский университет, Анкара, Турция; 06100, Турция, Анкара, ул. Ататюрка, д. 45; [asyazh@yahoo.com](mailto:asyazh@yahoo.com)

ORCID ID: 0000-0003-2667-1294

*Information about the author:*

*Anastasiia M. Zherdieva*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Ankara University, Ankara, Turkey; 45, Ataturk Sr., Ankara, Turkey, 06100; [asyazh@yahoo.com](mailto:asyazh@yahoo.com)

ORCID ID: 0000-0003-2667-1294

УДК 398.3(470.341)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-129-155

## Обетные праздники в Нижегородском Правобережье

Антон Н. Каракулов

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, Anton-1088@mail.ru*

*Аннотация.* К обетным относятся праздники, которые устанавливаются сельской общиной по обету. Они являются одной из форм народного обета – обязательства, которое берет на себя человек или община для избавления от различных бедствий: мора скотины, засухи, градобития и др. В рамках календарного цикла обетные праздники также выступают в качестве одной из разновидностей локально приуроченных, или местных, праздников. Настоящая статья посвящена изучению традиции установления обетных праздников в Нижегородском Правобережье – на территориях Нижегородской области, расположенных ниже течения рек Оки и Волги. Работа основана на полевых материалах из фольклорного архива Фольклорного центра ННГУ им. Н.И. Лобачевского, а также на сведениях об обетных праздниках, содержащихся в дореволюционных публикациях в «Нижегородских епархиальных ведомостях». Данные материалы отражают состояние изучаемой традиции во второй половине XIX–XX в. В статье исследуется терминология обетных праздников, выявляются причины, из-за которых происходило установление обетных праздников (гибель посевов, падеж скота, пожары и др.), определяются особенности их отнесения к конкретным календарным датам, а также пространственные и временные характеристики обетных праздников. Анализируются варианты структурной организации обетных крестных ходов с молебном, которые образуют основное содержание обетных праздников. В конце работы рассматривается, как в Нижегородском Правобережье во второй половине XX в. происходила трансформация обетных праздников в престольные.

*Ключевые слова:* народный обет, местные праздники, обетные праздники, оброчные дни, крестный ход

*Дата поступления статьи:* 20 сентября 2023 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 11 апреля 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Каракулов А.Н. Обетные праздники в Нижегородском Правобережье // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 129–155. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-129-155

## Votive holidays in the Nizhny Novgorod Pravoberezhye

Anton N. Karakulov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, Anton-1088@mail.ru*

*Abstract.* Votive holidays include holidays that are established by the rural community according to a vow. They are a form of a folk vow, a commitment that a person or community undertakes to get rid of various disasters: cattle plague, droughts, hail storms, etc. Within the framework of the calendar cycle, votive holidays also act as one of the varieties of locally timed, or local holidays. This article is devoted to the study of the tradition of establishing votive holidays in the Nizhny Novgorod Pravoberezhye – in the territories of the Nizhny Novgorod region located below the Oka and Volga rivers. The work is based on field materials from the folklore archive of Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky, as well as information about votive holidays contained in pre-revolutionary publications in the “Nizhny Novgorod Diocesan Gazette”. These materials reflect the state of the studied tradition in the second half of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> c. In the article, we explore the terminology of votive holidays. We identify the reasons for the establishment of votive holidays (loss of crops, livestock deaths, fires, etc.). We determine the specifics of their assignment to specific calendar dates, as well as the spatial and temporal characteristics of votive holidays. We analyze the variants of the structural organization of votive processions with a prayer service, which form the main content of votive holidays. At the end of the work, we consider how in the Nizhny Novgorod Pravoberezhye in the second half of the 20<sup>th</sup> c. the transformation of votive holidays into patronal holidays.

*Keywords:* people vow, local holidays, votive holidays, quitrent days, religious procession

*Received:* September 20, 2023

*Approved after reviewing:* April 11, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Karakulov, A.N. (2025), "Votive holidays in the Nizhny Novgorod Pravoberezhye", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 129–155, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-129-155

Обетными называются праздники, устанавливаемые сельской общиной по обету, или завету. Они представляют собой один из видов народного обета, определяемого как «обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или общиной ради избавления от мора, болезней, неурожая, стихийных бедствий и. т. п.»<sup>1</sup>. В народном календаре обетные праздники также являются одним из видов локально отмечавшихся, или местных праздников [Васильев 2004, с. 13].

Обетные праздники как вид обетной практики изучали И.А. Кремлева [Кремлева 1994; Кремлева 2001; Кремлева 2010; Кремлева 2011]; А.А. Панченко [Панченко 1998, с. 70–115]; С.Б. Адоньева [Адоньева 2020]. Отличительные черты обетных праздников как местных праздников рассматривали Т.А. Бернштам [Бернштам 1988, с. 216; Бернштам 2005, с. 277–278]; Л.А. Тульцева [Тульцева 2001, с. 133–134]; Н.С. Полищук [Полищук 1999, с. 608–611]; М.И. Васильев [Васильев 2004, с. 15–16]. В ряде работ изучались особенности обетных праздников нескольких локальных традиций: Северного Белозерья<sup>2</sup>; Волотовского района Новгородской области [Васильев 2001]; русского населения Пермского Прикамья [Черных 2015] и др. Сведения об обетных праздниках из ряда населенных пунктов Нижегородской области приводятся в статьях О.В. Гальцевой. В своих работах она использовала эти материалы для изучения местных праздников как системы сакральной коммуникации [Гальцева 2021б] и как элемента культурной памяти русского и финно-угорского населения Нижегородской области [Гальцева 2021а].

Обетные праздники Нижегородского Поволжья никогда раньше не становились предметом специального изучения. Настоящая работа призвана восполнить этот пробел.

---

<sup>1</sup> Белова О.В. Обет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Международные отношения, 2004. С. 446.

<sup>2</sup> Морозов И.А. Престольные и заветные праздники // Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Б. Островский, С.Н. Смольников, Е.А. Минюхина. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1997. С. 310–318.

Территория современной Нижегородской области географически и исторически делится на две примерно равные части: низменное Левобережье (Заволжье) и возвышенное Правобережье. Естественной границей между ними являются реки Ока и Волга. Фольклорная традиция этих двух регионов также различается: Заволжье по большей части тяготеет к севернорусской традиции, а Правобережье – к центральной и южнорусской. Эта закономерность была прослежена исследователями нижегородского фольклора на материале нижегородских календарных обрядов [Корепова 2009], нижегородской свадьбы [Корепова 2019] и нижегородской мифологической традиции<sup>3</sup>.

Настоящая работа посвящена изучению и определению особенностей обетных праздников на территориях Нижегородской области, расположенных ниже течения рек Оки и Волги, то есть в Нижегородском Правобережье.

В статье анализируются названия обетных праздников, причины их установления, логика их календарной приуроченности, продолжительность и локализация празднования. Исследуются содержательные элементы обетных праздников: прежде всего, разновидности структуры обетных крестных ходов с молебном. Кроме того, в работе изучается процесс перехода обетных праздников в разряд престольных, происходивший в Нижегородском Правобережье во второй половине XX в.

Выбор в пользу изучения обетных праздников в Правобережье обусловлен, прежде всего, наличием материала. Если по обетным праздникам в Заволжье мы не обладаем достаточным для исследования количеством полевых и опубликованных источников, то с Нижегородским Правобережьем ситуация обстоит значительно лучше.

Материалами для работы служат, во-первых, интервью об обетных праздниках из фольклорного архива Фольклорного центра ННГУ им. Н.И. Лобачевского, записанные в ходе фольклорных экспедиций в Сосновский (2007 г.) и Богородский (2009 г.) районы Нижегородской области<sup>4</sup> при активном участии автора статьи, а также интервью автора об обетном празднике из с. Сарминский Майдан<sup>5</sup> Вознесенского района<sup>6</sup>, записанные в рамках фольк-

---

<sup>3</sup> Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 496 с.

<sup>4</sup> Сосновский и Богородский районы расположены юго-западнее Нижнего Новгорода – в Нижегородском Поочье.

<sup>5</sup> Местное название Сар-Майдан.

<sup>6</sup> Вознесенский район находится на юго-западе Нижегородской области.

лорной экспедиции ННГУ в Дивеевский район Нижегородской области в 2009 г.<sup>7</sup>

Во-вторых, в качестве материала были использованы сведения об обетных праздниках из 12 исторических очерков и статей «Нижегородских епархиальных ведомостей» (НЕВ)<sup>8</sup>, опубликованных в 1890–1898 гг.<sup>9</sup> Автором десяти из них был преподаватель Нижегородской духовной семинарии Аполлон Федорович Можаровский (1841–1900)<sup>10</sup>. Его очерки посвящены истории образования приходов Нижегородской епархии в Сергачском и Васильсурском (Васильском) уездах Нижегородской губернии – на современном юго-востоке Нижегородской области. Еще два очерка принадлежат помощнику инспектора Нижегородской духовной семинарии Алексею Ивановичу Тихову<sup>11</sup>. В них он дает описание приходов с. Безводного и с. Большое Терюшево Нижегородского уезда – центральной части современной Нижегородской области.

---

<sup>7</sup> Впервые обетный праздник в с. Сарминский Майдан был обнаружен в ходе фольклорной экспедиции ННГУ в Вознесенский район Нижегородской области в 1999 г. Информация о нем была опубликована в сборнике: Местные святыни в нижегородской устной народной традиции: родники, часовни при них / сост. М.М. Белякова, А.О. Дюкова, Е.С. Курзина, К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. Н. Новгород: Растр-НН, 2003. 106 с. (№ 61).

<sup>8</sup> Цитаты из «Нижегородских епархиальных ведомостей» даются в современной орфографии. Пунктуация оригинала сохраняется.

<sup>9</sup> Фольклорно-этнографические материалы на страницах периодического издания «Нижегородские епархиальные ведомости» (1864–1905): указатель материалов / сост. П.В. Федосеева, Ю.М. Шеваренкова; вступ. статья П.В. Федосеевой, Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2013. 120 с.

<sup>10</sup> О жизненном и творческом пути Аполлона Федоровича Можаровского см.: [Галай 2001]; а также: *Федосеева П.В., Шеваренкова Ю.М.* Газета «Нижегородские епархиальные ведомости» (1864–1905): Фольклорно-этнографические материалы на страницах газеты // Фольклорно-этнографические материалы на страницах периодического издания «Нижегородские епархиальные ведомости» (1864–1905): указатель материалов. С. 22–26; *Корепова К.Е.* Можаровский Аполлон Федорович // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь: XVIII–XIX вв.: В 5 т. / под ред. Т.Г. Ивановой. Т. 3: Краинский – О. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018. С. 615–618.

<sup>11</sup> См. о нем: *Иванова Т.Г.* Тихов Алексей Иванович // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь: XVIII–XIX вв.: В 5 т. / под ред. Т.Г. Ивановой. Т. 5: Спасская – Я. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. С. 239–240.

Используемые материалы представляют традицию установления обетных праздников в Нижегородском Правобережье на протяжении второй половины XIX–XX в.

### *Терминология обетных праздников*

Обетные праздники в Нижегородском Правобережье обозначались термином *оброчный (оброшный) день* (от глагола «*обре-каться*»):

Называли оброк. Уж обреклись. Называли оброчный день (инф. 1).

В с. Сарминский Майдан Вознесенского района употреблялось определение *зарошный* (от – «*зарекаться*»):

Двенадцатого июля вот Петров день, а Зарошный – тринадцатого. И вот тринадцатого, в этот день, зарекались работать – не работали (инф. 2).

Кроме общеизвестного наименования *оброшный день*, в д. Стечкино Сосновского района<sup>12</sup> обетный праздник имел и специфическое «церковное» название «Молейн» (от «*молебствовать*», *устраивать молебен* (для избавления от беды)):

Был Молейн. Двадцать пятого июля был (инф. 3).

В Богородском районе жители деревень, установившие обетный праздник (или участвовавшие в крестном ходе в этот день), также именовали себя *оброчниками*:

Молятся. Вот топерича вот оброчники были: вот мы и ходили к колодцу-то к этому, каждый год ходили. А сейчас не собираются: не собирались в этом году. Все. Вся деревня оброчники. Все оброчники (инф. 4).

---

<sup>12</sup> Впервые обетный праздник в Сосновском районе был обнаружен в ходе фольклорной экспедиции в Павловский и Сосновский районы Нижегородской области в 1997 г. См. о нем: *Каракулов А.Н.* Обетный день в Сосновском районе // *Фольклор Сосновского района Нижегородской области* / сост. А.Н. Каракулов, И.А. Фалькова, К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. Н. Новгород: Растр-НН, 2013. С. 116–118.

Как отмечает И.А. Кремлева, определения «оброк», «зарок» являются более употребительными для центральных и южных российских областей [Кремлева 2011, с. 125], что сближает традицию установления обетных праздников в Нижегородском Правобережье с традициями данных регионов. И напротив, эта терминология не встречается в Заволжье, где обетные праздники имеют другие названия – «обещанный праздник»<sup>13</sup>, «заповедный <праздник>»<sup>14</sup>, которые, в свою очередь, не фиксировались в Правобережье<sup>15</sup>. Исторически эти названия оказываются связанными с севернорусской традицией. Термин «обещанный праздник» фиксируется, например, в материалах из Вологодского уезда Вологодской губернии [Кремлева 2011, с. 133], а также у русского населения Пермского Прикамья [Черных 2015, с. 133–145]; определение «заповедный праздник» также встречается в записях из Вологодской области – в Череповецком районе<sup>16</sup>.

Таким образом, можно предположить, что эта терминология обетных праздников представляет один из способов различения фольклорных традиций Нижегородского Правобережья и Заволжья.

---

<sup>13</sup> «А это Староустье как-то горело. Давно очень. И, видимо, несколько раз горело. И сжигалось много домов. А ведь дома-то строить и раньше было очень тяжело. <...> И в общем уже второй или третий раз выгорало Староустье... И дали вот этот день праздновать... Обещанный назывался. Это праздник Положения риз. Но, понимаете, его не считали как Положение риз... А обещанный всю жизнь называли. А двадцать третье скоро: обещанный праздник» (Гудожникова Н.П., 1924 г. р., с. Староустье Воскресенского р-на. ФАП\_А088. Зап. А.Н. Каракулов, Е.С. Сорокина, В.С. Евсева, Е.С. Шабалина, 2017 г.).

<sup>14</sup> «И в Ильин день больно была гроза большая, и много больно хлеба сторело, несколько десятков. И сделали его заповедным» (Круглова Н.М., 1932 г. р., д. Зубово Краснобаковского р-на (родом из с. Носовая Краснобаковского р-на). ФА ННГУ: 24-D060. Зап. А.А. Олькова, М.К. Белоусова. 2011 г.).

<sup>15</sup> Нам известен лишь один пример фиксации термина «обещанный праздник» в Правобережье. Это название употребляет О.В. Гальцева, говоря об обетном празднике в с. Владимировка Кстовского района [Гальцева 2021б, с. 374]. Как мы думаем, наличие этого термина в зоне распространения определения «оброчный день» требует дополнительного изучения.

<sup>16</sup> Народные традиции Череповецкого района в записях 1999 г.: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды / сост. А.В. Кулев, С.Р. Балакшина. Вологда: Областной научно-методический центр культуры, 2000. С. 17.

Кроме того, в материалах корреспондентов Тенишевского бюро из правобережной части Макарьевского и Васильсурского уездов Нижегородской губернии (современный Воротынский район) имеется термин «заказные праздники», обозначающий, по всей видимости, все устанавливаемые крестьянами нерабочие дни, в том числе обетные праздники<sup>17</sup>. В современных записях из Заволжья (Ковернинский район) также встречается это название. Здесь оно обозначает праздник из православного календаря, выби-раемый сельской общиной в качестве нерабочего дня в надежде на заступничество того православного святого или иконы, которым он посвящается<sup>18</sup>.

### *Причины установления обетных праздников*

Основные причины установления обетных праздников сельской общиной были связаны с хозяйственной деятельностью. Здесь можно выделить несколько групп причин.

Первая группа связана с гибелью посевов. Так, в с. Сарминский Майдан Вознесенского района жители зареклись от «саранчи»:

Раньше на хлеб напала саранча. Все кишки – это, все эти колосья, погрызали. Эта саранча. И вот выходили священники на поля: кропили, читали, молебен служили. И эта саранча поднялась в небо – и улете-ла. Вот. И православные сказали: «Этот день работать не будем!» Вот поэтому назвали его «Зарошный» (инф. 5).

По другой версии, хлеб в Сар-Майдане сожгло пожаром от молнии:

Зарошный: вот я тебе расскажу. Вот один рожь жал, копны сложил, так. Случилась туча, гром и молоньёй зажгло эту... И он зарёкся, этот человек. Вот он зарёкся: «Я, – говорит, – на этот день больше работать не буду»<sup>19</sup>. Вот тут весь народ наш христианской стали праздновать этому зарошному дню (инф. 6).

<sup>17</sup> Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 4: Нижегородская область. СПб.: Навигатор, 2006. С. 24, 55, 272–273, 279.

<sup>18</sup> Фольклор Ковернинского района Нижегородской области. Ч. 1 / сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. Н. Новгород: Дятловы горы, 2014. 400 с. (№ 631–632).

<sup>19</sup> Полагаем, что приведенный текст является не сообщением о реально имевшем место обете, а фольклорным нарративом (близким к легенде)

Хлебные посевы могли пострадать от градобития. Так, в очерке «Село Богородское и Кузьминка Сергачского уезда, Нижегородской епархии»<sup>20</sup> А.Ф. Можаровский отмечал:

Из нарочитых крестных ходов в приходе существует ход 24 июня в день Рождества Иоанна Крестителя, установленный во избавление от градобития полей<sup>21</sup>.

Другой «метеорологической» причиной установления обетного праздника была засуха. В д. Ключищи Богородского района *оброшники* ежегодно проводили молебен, установленный в память избавления от засухи:

Молились старые люди, старухи. Давали оброк: например, дождя нет долго – вот, молились <в Петров день>, чтобы дождик был (инф. 7).

Следующая группа – обеты в связи с падежом скота. В д. Стечкино Сосновского района жители так рассказывали о своем обетном празднике:

Баушка, это баушка мне говорила, свекровь покойна. Был оброшный день. Это никакой не праздник! А было такое время: какая-то чума была – и падала вся скотина и передохла вся, говорит, скотина. И тогда вот собрали в этот день молебен. Молились (со всей тут, со всей округи). И вот, видимо, был такой оброшный день – и всё это прошла эта, значит, этот падеж прошёл. И с тех пор начали праздник праздновать вот этот Молейн (инф. 3)<sup>22</sup>.

---

о принятии индивидуального обета. Информант использует этот текст как объяснение причины установления *зарошного дня* (как своеобразное «доказательство по аналогии»). В тексте реализован нормативный способ реакции на бедствие – обращение к обетной практике. Жители Сар-Майдана, по сообщению информанта, также установили обетный праздник: «Вот тут весь народ наш христианской стали праздновать этому зарошному дню». Исходя из логики сообщения, изложенного информантом, сделать это они должны были, оказавшись в схожей ситуации (бедствии) – искомой причине установления *зарошного дня*.

<sup>20</sup> Можаровский А.Ф. Село Богородское и Кузьминка Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1893. № 7. С. 186.

<sup>21</sup> См. также: «Существуют и определенные крестные ходы из года в год в Лисей Поляне в Неделю Всех Святых и в Ощерихе 23 июня, установленные во избавление от градобития полей» (Можаровский А.Ф. Приход села Столбищ и выделившийся из него Ожгибовской Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1893. № 5. С. 133).

<sup>22</sup> Другой причиной установления обетного праздника в Стечкино называется гибель посевов от насекомых: «Налетели на хлеб какие-то

По той же причине в 1885 г. 30 июля (12 августа) в честь святых апостолов Силы и Силуана был установлен обетный праздник в приходе с. Панова-Осанова Сергачского уезда Нижегородской епархии<sup>23</sup>.

Еще одна группа – обет от пожаров:

Это вот было в оброчный день: Илья у нас <престольный праздник>. И его обрелись стары-престары люди, потому что часто горели вот Ключищи, Макариха, Пospelиха, Крутиха, Новинки и Хвощёвка (инф. 9, д. Макариха Богородского р-на).

Отметим также обеты, данные для избавления от различных болезней. В очерке «Приход села Покрова Сергачского уезда Нижегородской епархии» А.Ф. Можаровского читаем:

Так в холерный 1853 год, когда болезнь эта посетила приходскую деревню Хоненевку, обыватели оной установили навсегда совершать в деревню крестный ход 16 августа и служить в каждом доме молебен пред Нерукотворным Спасовым образом. В 1866 году в деревню Исупове открылась большая смертность на детей до 12-летнего возраста. – Исуповцы дали обет брать из церкви св. иконы в деревню ежегодно 22 октября и служить по домам молебны Казанской Божией Матери<sup>24</sup>.

Еще одна причина – отмена местночтимого праздника. А.В. Черных пишет: «Одной из причин появления особого, обетного, статуса праздника становилась отмена местночтимого праздника, приходящегося на период хозяйственных работ. Следующее после такой отмены стихийное бедствие считалось Божьим наказанием, поэтому местное сообщество принимало решение возобновить почитание праздника. В этом случае сам праздник возобновляется уже в новом статусе – обетного» [Черных 2015, с. 151].

Так, А.Ф. Можаровский в очерке «Русско-мордовско-татарский приход села Еделева Сергачского уезда» писал:

---

кумары, мухи – всё поели. И вот оброшенный день делали. И его праздновали, а топерь не празднуют» (инф. 8).

<sup>23</sup> *Можаровский А.Ф.* Приход села Панова-Осанова Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1891. № 14. С. 460.

<sup>24</sup> *Можаровский А.Ф.* Приход села Покрова Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1892. № 22. С. 798–799.

До 1853 года Еделевцы не праздновали даже дня главного храмового престольного праздника – Успения Божией Матери, так как в это время бывает усиленная страда. Но вот летом 1853 года в Еделевском приходе появилась холера и в короткое время от нея умерло 28 человек; тогда Еделевцы дали обет – праздновать свой престольный праздник – Успение Божией Матери по храмовому с обнесением храмовой иконы по домам прихожан для служения молебнов, что и исполняется и по настоящее время<sup>25</sup>.

Особо скажем об одной «исторической» причине обета. В с. Покров Сергачского уезда крестьяне установили обетный праздник в память избавления от крепостного права:

В 1878 году Покровские крестьяне дали обет вечно служить по домам молебны 28 октября в день великомученицы Параскевы в память того, что помещица Параскева Лаврова отпустила их со всеми угождениями, ещё до уничтожения крепостного права, на волю<sup>26</sup>.

Причины установления обетных праздников в Нижегородском Правобережье в целом совпадали с общерусской традицией [Полищук 1999, с. 608].

Редким исключением была «ситуация с отменой престольного праздника и затем установление его в качестве обетного» [Черных 2015, с. 151–152], а также установление обетного праздника в честь избавления от крепостного права.

### *Логика календарной приуроченности обетных праздников*

Причины обращения сельской общины к обетной практике, как мы уже говорили, были в основном связаны с хозяйственной деятельностью, поэтому закономерной оказалась приуроченность большинства обетных праздников к весенне-летнему циклу – самому значимому периоду года в жизни крестьян:

Религиозность прихожан проявляется в частых молебствиях (с 23 апреля и по 4 сентября бывает в приходе 8 и более обществен-

---

<sup>25</sup> Можаровский А.Ф. Русско-мордовско-татарский приход села Еделева Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1891. № 15. С. 504–505.

<sup>26</sup> Можаровский А.Ф. Приход села Покрова Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1892. № 22. С. 799.

ных молебствий), которые установлены в память многих несчастий, постигших село, а именно: градобития, пожаров и т. под. ...<sup>27</sup>

Кроме этого, существовали и другие основания для отнесения обетных праздников к тем или иным календарным датам. Обетный праздник мог совпадать с престольным праздником. В д. Макариха Богородского района это произошло из-за того, что жители решили установить обетный праздник в честь святого пророка Илии, т. е. в Ильин день, который одновременно являлся и их престольным праздником (инф. 9)<sup>28</sup>.

В с. Еделево Сергачского уезда престольный праздник Успения Пресвятой Богородицы (28 августа) после его отмены и случившейся вслед за этим эпидемии холеры вновь стали отмечать, но уже как обетный<sup>29</sup>.

Обетный праздник мог быть установлен в день памяти святого, помогшего крестьянам справиться с бедствием<sup>30</sup>:

Кроме храмового праздника Вознесения Господня Ачкинцы празднуют еще с давнего времени по храмовой главе день великомученицы Параскевы 28 октября, к которой Ачкинцы усердно прибегли, яко скорой помощнице, отвратить належащее на них прещение Божее (падеж скота), и Господь заступлением Великомученицы помиловал их: падеж прекратился 28 октября – в день, который Церковь празднует великомученице Параскеве<sup>31</sup>.

День памяти великомученицы Параскевы (10 ноября), как мы видим, был выбран ачкинцами как обетный (и дополнительный

<sup>27</sup> Тихов А. Приход села Безводного Нижегородского уезда // НЕВ. 1894. № 22. С. 700.

<sup>28</sup> Особенность устанавливать обетный праздник в день святого, которому посвящен престольный праздник в данной местности, из-за чего они совпадали, отмечала И.А. Кремлева [Кремлева 2001, с. 235–236].

<sup>29</sup> Можаровский А.Ф. Русско-мордовско-татарский приход села Еделева Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1891. № 15. С. 504–505.

<sup>30</sup> См. также: «<Лещевцы> часто служат общественные молебствия и радостно участвуют в крестных ходах в день Вознесения, Петра и Павла и в Смоленскую (28 июля. Последний ход установлен по случаю прекращения падежа на скот заступничеством Одигитрии)» (Можаровский А.Ф. Приход села Лещевки Васильского уезда, Нижегородской епархии // НЕВ. 1898. № 3. С. 94–95).

<sup>31</sup> Можаровский А.Ф. Приход села Ачки Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1893. № 14. С. 359–360.

престольный) праздник по двум причинам: обращение к святой Параскеве за помощью избавило их от бедствия, и падеж скота прекратился именно в этот день<sup>32</sup>.

Обречься могли и в день, когда произошло бедствие:

Кроме этого 8 мая, также ежегодно, терюшевцами совершается еще крестный ход в поле по следующему поводу, как говорит предание. Лет 70 тому назад в день Иоанна Богослова у терюшевцев весь хлеб побило градом, и они решили с тех пор праздновать этот день и служить в поле водосвятный молебен св. Иоанну Богослову, что они и делают теперь<sup>33</sup>.

По всей видимости, традицией почитания у русских (и других славян) св. Власия как покровителя скота<sup>34</sup> объясняется обет, данный святому жителями д. Ламакино Сергачского уезда:

В 1874 г. в деревне Ламакине открылся падеж на рогатый скот. – Ламакинцы дали обет служить ежегодно молебны по домам священномученику Власию на 2-й неделе Великого поста<sup>35</sup>.

В примере из с. Покров Сергачского уезда день великомученицы Параскевы как дата установления обетного праздника был выбран из-за совпадения имени святой Параскевы и помещицы Параскевы Лавровой, давшей волю крестьянам из этого села.

---

<sup>32</sup> В с. Утка Сергачского уезда ежегодный крестный ход с молебном на родник, находящийся в центре села, в память о прекращении засухи также был установлен в тот день (21 мая), когда после молебна у этого колодца пошел дождь (*Можаровский А.Ф.* Храмы села Утки Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1892. № 8. С. 277–278).

<sup>33</sup> *Тихов Алексей.* Приход села Большого Терюшева Нижегородского уезда (окончание) // НЕВ. 1896. № 2. С. 60.

<sup>34</sup> О почитании св. Власия как покровителя скота см.: *Толстой Н.И.* Власий (Влас) // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А – Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 383–384.*

<sup>35</sup> *Можаровский А.Ф.* Приход села Покрова Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1892. № 22. С. 799.

### *Пространственно-временная организация обетных праздников*

Обетные праздники в Нижегородском Правобережье устанавливались, как правило, сроком на один день. В наших материалах имеется единственное упоминание о трехдневном обете:

Надо три дня Илье оброк дать, потому что горели дурью деревни эти вот наши (инф. 9).

Обетный праздник, будучи связан с местной историей и преданием, объединял коллектив людей, установивший его; противопоставлял их жителям соседних деревень<sup>36</sup>:

Вот когда я на торфу была (девчонкой была на торфу) ... И вот там один дядечка был вообще слепой. <...> И вот мы всё, когда на выходные, говорим: «Домой поедем, у нас праздник – Молейн». А он говорит: «Я все святцы переглядел. И Молейна – я нигде престола никакого не нашел». Ну, говорим, вот мы съездим домой, спросим, что это такое вот это самое... А приехали домой-то, спросили – нам сказали, что это: его нигде в святцах нет. Это оброшенный день. Значит, как кака-то боль ходила (инф. 12).

У нас Зарошный, только у нас! Только в Сар-Майдан. Только Сар-Майдан празднует. В Нарышкине<sup>37</sup> нет, нигде – нет. Только Сар-Майдан! (инф. 2).

Обетный праздник мог быть общим сразу для нескольких близко расположенных деревень. Так, на ежегодный молебен в д. Стечкино Сосновского района, установленный во избавление от мора скотины, сходились жители окрестных деревень.

Отметим тот факт, что в Стечкино как «эпицентре» обетного праздника лучше сохранилась память о нем, чем в соседних деревнях – на «периферии» бытования традиции<sup>38</sup>. Например,

<sup>36</sup> «При этом заветный праздник, в отличие от обычного календарного представляющий собой результат определенного волевого усилия социума и имеющий свою, местную историю, служит, помимо всего прочего, для обособления установившего его коллектива, для противопоставления деревенского микрокосма окружающему миру» [Панченко 1998, с. 240].

<sup>37</sup> С. Нарышкино Вознесенского района, соседнее с Сарминским Майданом.

<sup>38</sup> Сходное явление: лучшая сохранность фольклорно-этнографического явления в центре своего бытования – «зоне древности» – и усилен-

специфическое наименование обетного праздника в Стечкино – «Молейн» – было известно жителям соседних деревень. Но там оно могло менять свой фонетический облик:

Это был в Чечкине <Стечкине> праздник-то, Молей-ти<sup>39</sup>. Это чечкинский праздник был. Там праздновали Виденьё <престольный день> и вот Молей. Это я знаю 25-го числа, июля месяца вот будет Молей (инф. 13, с. Крутые).

Забывалась дата установления обетного праздника (25 июля):

Молей – это вот на святой колодезь ходют. Ну, вот думается мне, десятого ли, нет ли, августа, в августе (инф. 14, д. Шишово).

В памяти информантов оброчный день объединялся с другими церковными праздниками:

Это на Пётрѳв день, был оброчный день. Ну, нигде не работали в этот день, весь день праздновали. С иконой ходили по деревне, да (инф. 15, д. Сиуха).

На оброчный день могли переноситься характеристики других календарных праздников:

Это, наверно, не в Здвиженье, а в ... Господи, я забыла... Какой-то оброшен день. Вот у нас, говорят, в лес лучше не идти, потому что может заесть...Да, и ходили у нас туда вот, к Щарихе<sup>40</sup> в этот день, молиться-то туда ходили (инф. 16, д. Масленка).

### *Содержание обетных праздников: обетные крестные ходы и молебны*

Обязательным условием установления обетного праздника был отказ от работы в этот день:

---

ный распад, мутация на периферии – в «зоне разрушения», рассредоточенной вокруг этого центра, уже отмечалось на нижегородском материале при анализе свадебной песни [Задоя 1994, с. 101].

<sup>39</sup> Видимо, вследствие десемантизации хрононима «Молейн» в потоке диалектной речи произошла редукция конечного «н», и термин превратился в «Молей».

<sup>40</sup> Скорее всего, информант имеет в виду д. Клещариху, которая находится недалеко от Стечкино.

Зарошный один день. Зарошный – его не гуляют. Его просто празднуют – люди не ходят на работу (инф. 5).

Запрет на работу строго соблюдался. В советское время это даже приводило к своеобразному «саботажу»:

Зарошный день: «Я помню, мы маленькие были: на сено-то мы ездили в Зарошной. Я помню: где-то вон там в овраг машина – тихо-тихо – все попрыгали. Машина-то приехала пустая. Всё равно было, было: все боялись этот день» (инф. 11)<sup>41</sup>.

Отказ от работы сопровождался устройством обетного крестного хода с молебном, являющегося основным элементом содержания обетных праздников.

При этом структура таких крестных ходов имела свои отличия: «Особенности в проведении молебнов зависели от характера обетного праздника, причин его возникновения: по случаю эпизоотии, засухи или градобития» [Черных 2015, с. 154].

В с. Сарминский Майдан Вознесенского района в память об избавлении от саранчи ходили с крестным ходом в поле. Крестному ходу предшествовала служба в церкви:

В зарошен-то день молебен тоды в церкви был (инф. 10).

После церковной службы процессия во главе со священником отправлялась с молебном в поле:

И вот выходили священники на поля: кропили, читали, молебен служили. И эта саранча поднялась в небо – и улетела. Вот (инф. 5).

А вот кода были Зарошны – поля святили. По полям ходили (инф. 17).

Позже, по всей видимости, после закрытия храма в селе в 1936 г.<sup>42</sup> местные жители продолжили ходить с молебном в поле (вокруг села) в *зарошный день* уже без священнослужителей (в основном пожилые женщины с маленькими детьми)<sup>43</sup>:

---

<sup>41</sup> Сходным образом сохранялась в советское время и традиция празднования деревенскими жителями своих престольных праздников в рабочие дни, несмотря на попытки председателей колхозов этому противодействовать [Кометчиков 2015, с. 250].

<sup>42</sup> Храм в честь «Святителя Николая Чудотворца» села Сар-Майдан. Официальный приходской сайт. URL: <https://sar-maidan.cerkov.ru/> (дата обращения: 27 нояб. 2023).

<sup>43</sup> Сходным образом в 1970–1980-е гг. пожилые люди, преимущественно женщины, продолжали собираться на засыпанный «святой колодец»

И они дали зарок: «Не будем работать в этот день». И как, вот я помню себя маленькая, в этот день люди не работали, а выходили на молебен. Молились, ходили вокруг села. Брала, как правило, детей маленьких. Это были старушки, бабушки, дети маленькие, потому что в это время все были уже, сенокос был в колхозе. Все на сенокосе, а они ходили вокруг села. Говорили: «вокруг гумён ходить», хотя уж никаких гумён не было (инф. 18).

Эта же информантка упомянула о домашнем молебне ночью после (или до) дневного молебна в поле:

Ходили вокруг села, а вечером, вечером, приходили молиться, ночью. Вот здесь, где мы сейчас с вами находимся, старое кладбище: под нашим домом могилы. А рядом дом вот стоит, рядом с нами синий дом стоит, – под ним была часовня, ещё я помню эти кирпичи. ...Туда приходили в двенадцать часов ночи и молились. А уж вот до зарошного или после я не знаю: то есть ночью после праздника или до праздника. Но в двенадцать часов ночи они приходили и молились почти до утра. Молебен был (инф. 18).

В с. Ново-Благовещенское Сергачского уезда также ходили с крестным ходом в поле в память о градобитии:

Во все время существования в селе Ново-Благовещенском церкви, ежегодно, в воспоминание о градобитии, 21 мая в день празднования Владимирской иконе Божией Матери, совершается торжественное Богослужение и крестный ход далеко в поле, где служитя благодарственный Господу Богу молебен с коленопреклонением<sup>44</sup>.

В Ключищах Богородского района в память о прекращении засухи ходили святить родники (колодцы) вокруг деревни. Праздник начинался с принесения в деревню храмовой иконы из приходской церкви:

---

около с. Вознесенка Новосибирской области в каждую девяную пятницу после Пасхи и в день святой Параскевы (10 ноября) [Фурсова 2003, с. 131].

<sup>44</sup> *Можаровский А.Ф.* История образования Ново-Благовещенского прихода Сергачского уезда Нижегородской епархии // НЕВ. 1890. № 7. С. 283 (в примечании к данной цитате А.Ф. Можаровский пишет: «Основные сведения взяты в церковно-приходской Летописи села Ново-Благовещенского, составленной священником Михаилом Херсонским»).

Ходили с иконами, ходили везде. Приносили в Петров день оброшники. И приносили вот эту самую Владимирскую с Хвощёвки. Там она находилась» (инф. 19)<sup>45</sup>.

Это было очень давно. Я была ещё маленька – вот ходили с иконой с большой. С большой иконой откуда-то приходили, не то из Оранок<sup>46</sup>, не то из Хвощёвки, там вот церковь была, в Хвощёвке, и приходили с большой иконой, которые старухи умели петь, вот какую-то пели песню «Вещая». Ну, кто-то «Вещую», может, и знат старше меня (инф. 20).

После местные жители с этой иконой обходили с молебном родники вблизи Ключиц, а потом и саму деревню:

Двенадцатого июля – Пётр и Павел: молебен был у нас у колодца. Приносили икону с Оранок – Владимирску Богородицу. <...> Вот носили икону в Петров день. Её приносили, она большая, как вон дверь большуща! Её приносили: молились у колодцу-ти. Как крестный ход. У нас все здесь молились: ходили. И наши все молились. <...> Обходили. Три раза кругом обходили. Около каждого колодца. У нас колодцев много было. У каждого колодца. В первую очередь там – потом пошли по всей деревне. Сначала там, в роще у главного колодца. Сначала там молились: ключей там много было, колодцев. Начиналось с края туда вот поле: и много их было закрытых колодцев этих. <...> Как обручники, как обручники. Ровно Петров день у нас положено молиться, на него с иконой ходить (инф. 21).

В Стечкино Сосновского района ходили с крестным ходом на святой родник в Сурин лес, находящийся недалеко от деревни. У колодца устраивали молебен (в память о прекращении падежа скота):

И ходили, кончали везде работать, ходили к колодцу, молились... <...> Сурино называется. В нем колодец святой, там часовенка есь... Икону нашли, появилась, гряд, икона там, и там вот часовенку поставили, там иконы есть (инф. 12).

По всей видимости, хождение к этому роднику с молебном было связано с его статусом «святого колодца» из-за обнаруженной в нем иконы.

<sup>45</sup> Информант также сообщила, что людей, приносивших приходскую икону, было принято кормить вскладчину: «Там сложимся, кто денег, кто яиц, кто чего, их покормить».

<sup>46</sup> Информант имеет в виду с. Оранки Богородского района, где находится Оранский Богородицкий мужской монастырь.

Более специфичной формой обетной практики в память о прекращении падежа скота был крестный ход на выгон, где пасся скот, и окропление там стада:

Кроме обычно чтимых в приходе праздников, в деревне Дубровках почитается память мучеников Флора и Лавра (18 августа). В этот день дубровские крестьяне после литургии поднимают в деревню свою из храма иконы и хоругви, и на выгоне близ деревни служат молебен с водосвятием и окропляется скот; после чего икона относится в церковь, а причт совершает молебны по домам с крестом, Евангелием и иконою мучеников. Это празднество в Дубровках установлено в 20-х годах нын. столет. в память чудесного прекращения падежа скота по совершении молебна мученикам в этот день<sup>47</sup>.

А.А. Панченко отмечает, что «местный праздник – это не только один из видов обета, посвятельного жертвоприношения, но и особый временной отрезок, ежегодно открывающий общине широкие возможности для контакта с сакральным миром, для обращения к тому или иному святому» [Панченко 1998, с. 241]. Поэтому во время крестного хода по деревне в добавление к основному молебну могли совершаться «дополнительные» ритуалы: икону проносили над больными и маленькими детьми; во время молебна «отпевались» новые дома, кропилась скотина:

Под неё садились, которые вон бывают люди с испугу. Садилась. И её прям, икону, несли над головами-то. Друг за дружкой люди прям сядут. Я вот тоже маненькой: тут садилась, и прям её несли икону над головами-ти... Которы были люди вот ну как напуганы или в них бес, был в которых, – они кричали!» (инф. 21).

Кому надо в дом, новые там вот строились. В дом возьмут – молебен сделают». <...> «Потом уж перед концом табун пропускали: коров-то полно было. Святой водичкой там, молебен (инф. 19).

Таким образом, мы имеем следующие формы обетного крестного хода. Могли ходить на поле, где проводился молебен

---

<sup>47</sup> *Можаровский А.Ф.* Село Черновское Сергачского уезда Нижегородской епархии (окончание) // НЕВ. 1892. № 11. С. 118. Обращение за помощью к этим святым, как мы думаем, объясняется почитанием у русских Флора и Лавра как покровителей скота (лошадей). См. об этом: *Белова О.В.* Флор и Лавр // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица).* М.: Международные отношения, 2012. С. 399.

и кропились святой водой посева. Другим вариантом было хождение с молебном на местные родники (колодцы). Наконец, крестный ход мог направляться на пастбище, на котором потом окропляли скот. После этого с крестным ходом могли идти уже по самой деревне. Эти формы являются типичными для обетных праздников. Все они широко представлены и в других традициях<sup>48</sup>.

Типичными для обетного праздника оказываются и «разные ритуальные действия, не всегда непосредственно связанные с происхождением праздника» [Черных 2015, с. 157–158], такие как окропление скотины, пронесение иконы над больными, «отпевание» нового дома и др.

### *Трансформации обетных праздников*

Как отмечают исследователи, многие обетные праздники во второй половине XX в. переходили в разряд престольных с характерным для них собиранием родственников и последующим за этим застольем [Васильев 2001, с. 15; Бернштам 2005, с. 278; Черных 2015, с. 164].

Такой переход зафиксирован и в наших материалах. Так, в Стечкино Сосновского района праздновать *Молейн* собирались родственники местных жителей из ближайших деревень:

А Молейн – это только приглашали гостей, приезжали в гости родственники со всех деревень. Праздновали только здесь вот в нашей деревне этот Молейн. И притом здесь праздновали, а вот Княжуха – та улица не праздновала. <...> Мужики-ть то любили выпивать, а баушка у нас вот: «Да какой это праздник, выстарить вас тут! Это какой праздник?! Это вот люди радовались. Тут это скотина падала – а вы тут вино пить в этот праздник» (инф. 3).

Интересным оказывается тот факт, что одна часть деревни отмечала свой *оброшный день* с застольем и распитием алкогольных напитков, а другая – нет. Предположим, что так происходило из-за того, что одна часть местных жителей стала воспринимать этот праздник как один из престольных, а другая все еще считала его обетным. Об обетном характере праздника, как мы видим, помнило и старшее поколение деревенских жителей, осуждающее устройство застолий с распитием спиртных напитков в этот день.

Похожим образом изменялось содержание обетного праздника и в д. Макариха Богородского района. Деревенские жители после

---

<sup>48</sup> Морозов И.А. Указ. соч. С. 315–318; см. также: [Васильев 2001, с. 24–28; Черных 2015, с. 153–161].

совершения обетных «мероприятий» (посещения церкви) устраивали гуляние. Сокращался и срок обета: не все жители соблюдали трехдневный запрет на работу:

Были жнитвы: не стали свои полосы (это дедушка рассказывал, старый был), вот, жать. Все шли в церковь. И после, как в первый день в церковь сходят, вечером уже пели песни, вино выпивали. И так на второй день: досыта, а на третий, кто поумнее, шли на полосу ещё, и то не все. Надо три дня Илье оброк дать, потому что горели дурью деревни эти вот наши. Пожаром Господь наказывал (инф. 9).

### *Заключение*

Исходя из сказанного, мы можем констатировать существование в Нижегородском Правобережье во второй половине XIX–XX в. развитой традиции установления обетных праздников.

Обетные праздники здесь назывались *оброчными (зарошными) днями*. Эта терминология сближает изучаемую традицию установления обетных праздников с традициями центральных и южных областей России, для которых также были характерны определения «оброк» и «зарок», и одновременно отличает от заволжской традиции, где записывались другие, севернорусские по своему происхождению наименования обетных праздников – «обещанный праздник», «заповедный <праздник>». Дополнительно к этому в д. Стечкино Сосновского района имелся специальный термин для обозначения обетного праздника – Молейн.

Основные причины установления обетных праздников в исследуемой традиции были характерными и для других регионов. Отличались своеобразием лишь причины, связанные с отменной местноточимого праздника и последующим его установлением как обетного, а также случай установления обетного праздника крестьянами с. Покров Сергачского уезда по случаю освобождения их от крепостного права помещицей Параскевой Лавровой до реформы 1861 г.

Типичными для обетных праздников Нижегородского Правобережья были и формы крестных ходов с молебном как основного содержательного элемента праздника. При этом локальные отличия были связаны с причинами установления обетного праздника в каждой конкретной деревне (например, при гибели посевов от насекомых шли с молебном в поле).

В наших материалах так же, как и в исследованиях по другим регионам, отмечается переход обетных праздников в престольные во второй половине XX в.

В настоящее время обетные праздники в Нижегородском Правобережье перестали быть частью живой традиции. Сами информанты нередко отмечают в интервью, что «оброшенный день делали. И его праздновали, а топерь не празднуют». Тем не менее в памяти местных жителей обетные праздники все еще остаются частью деревенского предания о спасении их малой родины от различных бедствий.

### *Список информантов*

- Инф. 1 – Хохлова Н.А., 1922 г. р., д. Макариха Богородского р-на (родом из д. Ключищи Богородского р-на<sup>49</sup>). ФА ННГУ: 04-D060. Зап. Н.Б. Храмовой, 2009 г.
- Инф. 2 – Спиряева М., 1947 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D002. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 3 – Цаплина С.Н., д. Стечкино Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D039\_1. Зап. А.Н. Каракуловым, А.В. Карачиным, 2007 г.
- Инф. 4 – Косова Н.А., 1926 г. р., д. Ключищи Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D052. Зап. Ю.М. Шеваренковой, 2009 г.
- Инф. 5 – Женщина, около 75 лет, с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D001. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 6 – Ласточкина М.Н., 1920 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D008. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 7 – Болдина А.И., 1938 г. р., д. Ключищи Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D055. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 8 – Комиссарова М.С., 1942 г. р., д. Стечкино Сосновского р-на (родом из д. Андреевка Сосновского р-на). ФА ННГУ: 40-D042. Зап. А.Н. Каракуловым, А.В. Карачиным, 2007 г.
- Инф. 9 – Кольмина Н.И., 1931 г. р., д. Макариха Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D058\_1. Зап. Ю.М. Шеваренковой, 2009 г.
- Инф. 10 – Васянина Е.С., 1929 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D006\_2. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 11 – Анастасия, 1949 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D007. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 12 – Гурева А.И., 1926 г. р., д. Стечкино Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D043. Зап. А.Н. Каракуловым, А.В. Карачиным, 2007 г.
- Инф. 13 – Сергеева В.М., 1926 г. р., с. Крутые Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D005\_1. Зап. А.Н. Каракуловым, А.В. Карачиным, Ю.А. Кувандыковой, М.А. Молчиной, 2007 г.

---

<sup>49</sup> Место рождения информанта указывается в том случае, если оно не совпадает с местом записи.

- Инф. 14 – Емельянова В.А., 1926 г. р., д. Шишово Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D057\_1. Зап. А.Н. Каракуловым, А.В. Карачиным, 2007 г.
- Инф. 15 – Бакулина Е.В., 1923 г. р., д. Сиуха Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D043. Зап. Н.Б. Храмовой, 2007 г.
- Инф. 16 – Киселева В.И., 1926 г. р., д. Масленка Сосновского р-на. ФА ННГУ: 40-D046. Зап. Н.Б. Храмовой, 2007 г.
- Инф. 17 – Митянова А.А., 1937 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D004. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 18 – Женщина, 1967 г. р., с. Сарминский Майдан Вознесенского р-на. ФА ННГУ: 14-D003. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 19 – Косова М.И., 1930 г. р., д. Ключищи Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D048. Зап. Ю.М. Шеваренковой, 2009 г.
- Инф. 20 – Третьякова Г.А., 1936 г. р., д. Ключищи Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D054. Зап. А.Н. Каракуловым, 2009 г.
- Инф. 21 – Митряхина В.М., 1936 г. р., д. Ключищи Богородского р-на. ФА ННГУ: 04-D050. Зап. Ю.М. Шеваренковой, 2009 г.

### *Список сокращений*

НЕВ – Нижегородские епархиальные ведомости.

ФА ННГУ – Фольклорный архив Фольклорного центра ННГУ.

ФАП – Архив фольклорно-этнографического ансамбля «Покрова».

### *Литература*

- Адоньева 2020 – *Адоньева С.Б.* Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / под ред. С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 7–45.
- Бернштам 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 278 с.
- Бернштам 2005 – *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 413 с.
- Васильев 2001 – *Васильев М.И.* Новгородская традиционная праздничная культура: Местные праздники Волотовского района. Великий Новгород: Новгородский филиал Российского фонда культуры, 2001. 129 с.
- Васильев 2004 – *Васильев М.И.* Местные праздники в системе праздничной культуры русского народа: традиции и современность // Перекресток культур: Междисциплинарные исследования в области гуманитарных наук: Сб. статей / сост. А.В. Антощенко и др. М.: Логос, 2004. С. 10–32.

- Галай 2001 – *Галай Ю.Г.* Историк из Нижегородской духовной семинарии А.Ф. Можаровский // Ученые записки Волго-Вятского отделения Международной Славянской академии наук, образования, искусств и культуры. Вып. 8 / отв. ред. В.М. Степанов. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2001. С. 69–74.
- Гальцева 2021a – *Гальцева О.В.* Местные сельские праздники в перспективе культурной памяти русского и финно-угорского населения Нижегородской области // Финно-угорский мир. 2021. Т. 13. № 1. С. 38–48.
- Гальцева 2021b – *Гальцева О.В.* Местные сельские праздники русских крестьян как система сакральной коммуникации (по материалам Нижегородской области) // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2021. Т. 21. № 4. С. 367–383.
- Задоя 1994 – *Задоя К.С.* Опыт картографирования свадебной песни // Методические указания по собиранию фольклора / ред. В.П. Аникин, К.Е. Корепова. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1994. С. 84–103.
- Кометчиков 2015 – *Кометчиков И.В.* «Заветы» социализма: трансформация религиозного праздника на селе Центрального Нечерноземья в середине 1940 – начале 1960-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 238–261.
- Корепова 2009 – *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб.: Тропа Троянова, 2009. 481 с.
- Корепова 2019 – *Корепова К.Е.* Русская свадьба в Нижегородском Поволжье. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2019. 663 с.
- Кремлева 1994 – *Кремлева И.А.* Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994. № 3. С. 15–17.
- Кремлева 2001 – *Кремлева И.А.* Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований / отв. ред. Т.А. Листова. М.: Наука, 2001. С. 229–250.
- Кремлева 2010 – *Кремлева И.А.* Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 241–284.
- Кремлева 2011 – *Кремлева И.А.* Церковные праздники: место обетных праздников в русле народной культуры // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему: Сб. статей и очерков / отв. ред. О.В. Кириченко. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2011. С. 122–161.
- Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
- Полищук 1999 – *Полищук Н.С.* Местные праздники // Русские / отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 602–615.

- Тульцева 2001 – *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира (мироколище) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований / отв. ред. Т.А. Листова. М.: Наука, 2001. С. 124–167.
- Фурсова 2003 – *Фурсова Е.Ф.* Календарные праздники восточнославянского населения Западной Сибири как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 2. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2003. 268 с.
- Черных 2015 – *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 4: Местные праздники. СПб.: Маматов, 2015. 256 с.

### References

- Adon'eva, S.B. (2020), "Rituals of disaster and cherished holidays", in Adon'eva, S.B., ed., *Ritually bedstviya: antropologicheskie ocherki* [Rituals of disaster: anthropological essays], Proppovskii tsentr, Saint Petersburg, Russia, pp. 7–45.
- Bernshtam, T.A. (1988), *Molodezh' v obryadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX v.: polovozrastnoi aspekt traditsionnoi kul'tury* [Youth in the ritual life of the Russian community 19<sup>th</sup> – beginning 20<sup>th</sup> century: the gender and age aspect of traditional culture], Nauka, Leningrad, USSR.
- Bernshtam, T.A. (2005), *Prikhodskaya zhizn' russkoi derevni: ocherki po tserkovnoi etnografii* [Parishlife of the Russian village: essays on Church ethnography], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Chernykh, A.V. (2015), *Russkii narodnyi kalendar' v Prikam'e: prazdniki i obryady kontsa XIX – serediny XX veka. Ch. 4: Mestnye prazdniki* [Russian folk calendar in the Kama region: holidays and rituals of the late 19<sup>th</sup> – mid. 20<sup>th</sup> century, part 4: Local holidays], Mamatov, Saint Petersburg, Russia.
- Fursova, E.F. (2003), *Kalendarnye prazdniki vostochnoslavianskogo naseleniya Zapadnoi Sibiri kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodeistviya (konets XIX – pervaya tret' XX v.)*. [Calendar holidays of the East Slavic population of Western Siberians a result of interethnic interaction (late 19<sup>th</sup> – first third of 20<sup>th</sup> century)], part 2, Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, Novosibirsk, Russia.
- Galai, Yu.G. (2001), "Historian from the Nizhny Novgorod Theological Seminary A.F. Mozharovsky", in Stepanov, V.M., ed., *Uchenye zapiski Volgo-Vyatskogo otdeleniya Mezhdunarodnoi Slavyanskoi akademii nauk, obrazovaniya, iskusstv i kul'tury* [Scientific notes of the Volga-Vyatka Branch of the International Slavic Academy of Sciences, Education, Arts and Culture], iss. 8, Izdatel'stvo NNGU, Nizhny Novgorod, Russia, pp. 69–74.

- Gal'tseva, O.V. (2021), "Local rural holidays in the perspective of cultural memory of the Russian and Finno-Ugric population of the Nizhny Novgorod region", *Finno-ugorskii mir*, vol. 13, no. 1, pp. 38–48.
- Gal'tseva, O.V. (2021), "Local rural holidays of Russian peasants as a system of sacred communication (based on the materials of the Nizhny Novgorod region)", *Russian Journal of Humanities*, vol. 21, no. 4, pp. 367–383.
- Kometchikov, I.V. (2015), "The 'vows' of socialism: A transformation of religious holidays in rural Nechernozemye in the mid-1940s – early 1960s", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 2, pp. 238–261.
- Korepova, K.E. (2009), *Russkie kalendarnye obryady i prazdniki Nizhegorodskogo Povolzh'ya* [Russian calendar rituals and holidays of the Nizhny Novgorod Volga region], Tropa Troyanova, Saint Petersburg, Russia.
- Korepova, K.E. (2019), *Russkaya svad'ba v Nizhegorodskom Povolzh'e* [Russian wedding in Nizhny Novgorod Volga region], Izdatel'stvo NNGU, Nizhny Novgorod, Russia.
- Kremleva, I.A. (1994), *Obety v narodnoi zhizni* [Vows in people's life], *Zhivaya starina*, no. 3, pp. 15–17.
- Kremleva, I.A. (2001), "A worldly vow", in Listova, T.A., ed., *Pravoslavnaya zhizn' russkikh krest'yan XIX–XX vekov: itogi etnograficheskikh issledovaniy* [The Orthodox life of Russian peasants of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries: the results of ethnographic research], Nauka, Moscow, Russia, pp. 229–250.
- Kremleva, I.A. (2010), "The place of the vow in the worldview and daily life of the Russian people", in Kirichenko, O.V., ed., *Svyatyni i svyatost' v zhizni russkogo naroda: etnograficheskoe issledovanie* [Shrines and sanctity in the life of the Russian people: an ethnographic study], Nauka, Moscow, Russia, pp. 241–284.
- Kremleva, I.A. (2011), "Church holidays: the place of votive holidays in the mainstream of folk culture", in Kirichenko, O.V., ed., *Tserkovnye prazdniki russkogo naroda: ot proshlogo k nastoyashchemu: Sbornik statei i ocherkov* [Church holidays of the Russian people: from the past to the present. Collected articles and essays], Institut etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaya RAN, Moscow, Russia, pp. 122–161.
- Panchenko, A.A. (1998), *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya: Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of folk Orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Polishchuk, N.S. (1999), "Local holidays", in Aleksandrov, V.A., Vlasova, I.V. and Polishchuk, N.S., eds., *Russkie* [Russians], Nauka, Moscow, Russia, pp. 602–615.
- Tul'tseva, L.A. (2001), "The patronal feast in the picture of the world (mirocolice) of an Orthodox peasant", in Listova, T.A., ed., *Pravoslavnaya zhizn' russkikh krest'yan XIX – XX vekov: itogi etnograficheskikh issledovaniy* [The Orthodox life of Russian peasants of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup>

- centuries: the results of ethnographic research], Nauka, Moscow, Russia, pp. 124–167.
- Vasil'ev, M.I. (2001), *Novgorodskaya traditsionnaya prazdnichnaya kul'tura: Mestnye prazdniki Volotovskogo raiona* [Novgorod traditional festive culture: Local holidays of the Volotovskiy district], Novgorodskii filial Rossiiskogo fonda kul'tury, Velikiy Novgorod, Russia.
- Vasil'ev, M.I. (2004), “Local holidays in the system of festive culture of the Russian people: traditions and modernity”, in Antoshchenko, A.V. et al., comps., *Perekrestok kul'tur: Mezhdistsiplinarnye issledovaniya v oblasti gumanitarnykh nauk: Sbornik statei* [The crossroads of cultures: Interdisciplinary research in the Humanities. Collected articles], Logos, Moscow, Russia, pp. 10–32.
- Zadoya, K.S. (1994), “Wedding song mapping experience”, in Anikin, V.P. and Korepova, K.E., eds., *Metodicheskie ukazaniya po sobiraniyu fol'klora* [Methodological guidelines for collecting folklore], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 84–103.

### *Информация об авторе*

*Антон Н. Каракулов*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [Anton-1088@mail.ru](mailto:Anton-1088@mail.ru)

ORCID ID: 0009-0000-7686-0777

### *Information about the author*

*Anton N. Karakulov*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [Anton-1088@mail.ru](mailto:Anton-1088@mail.ru)

ORCID ID: 0009-0000-7686-0777

УДК 398(470.111)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-156-169

## Фольклор северных селькупов XXI в.: полевые сборы 2008, 2012, 2023 гг.

Александр С. Кулиш

*Научный центр изучения Арктики, Салехард, Россия,  
irikov29@mail.ru*

*Аннотация.* В статье на основе полевых материалов автора из этнолингвистических экспедиций на территории Пуровского и Красноселькупского районов Ямало-Ненецкого автономного округа производится оценка состояния фольклорных традиций селькупов тазовско-туруханской группы. Основу полевых материалов составляет устное народное творчество селькупов из Красноселькупа (2008 г.), Тольки (2008–2023 гг.) и Тарко-Сале (2012 г.). Для введения в научный оборот результатов исследования был осуществлен свободный перевод фольклорных произведений с селькупского на русский язык, с сохранением фонетических характеристик и особенностей различных говоров селькупского языка.

*Ключевые слова:* северные селькупы, селькупский язык, говоры, фольклор, волшебная сказка, несказочная проза, предание, личная песня

*Дата поступления статьи:* 9 июня 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Кулиш А.С. Фольклор северных селькупов XXI в.: полевые сборы 2008, 2012, 2023 гг. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 156–169. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-156-169

## Folklore of the Northern Selkups in the 21<sup>st</sup> century. Field collections 2008, 2012, 2023

Aleksandr S. Kulish

*Scientific Centre for Arctic Research, Salekhard, Russia,  
irikov29@mail.ru*

*Abstract.* In this article, based on the author's field materials from ethnolinguistic expeditions in the Purovsky and Krasnoselkupsky districts of the Yamalo-Nenets Autonomous Okrug, the state of folklore

---

© Кулиш А.С., 2025

traditions of the Selkups of the Tazov-Turukhan group is assessed. The field materials are based on the oral folklore of the Selkups from Krasnoselkup (2008), Tolka (2008–2023) and Tarko-Sale (2012). In order to introduce the research results into scientific use, the folklore works were freely translated from the Selkup language into Russian, preserving the phonetic characteristics and peculiarities of the different dialects of the Selkup language.

*Keywords:* northern Selkups, Selkup language, dialects, folklore, fairy tale, non-fairy tale prose, legend, personal song

*Received:* June 9, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Kulish, A.S. (2025), "Folklore of the Northern Selkups in the 21<sup>st</sup> century. Field collections 2008, 2012, 2023", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 156–169, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-156-169

В северном (тазовско-туруханском) наречии селькупского языка принято выделять четыре говора: среднетазовский, верхнетазовский, верхнетолькинский (ларьякский) и баишенский [Кулиш 2023б, с. 830]. Все говоры имеют незначительные различия, но при этом носители этих говоров способны понимать друг друга и общаться между собой. Автору удалось зафиксировать фольклорные тексты на трех различных говорах: среднетазовском, верхнетазовском и верхнетолькинском. В ходе сбора фольклорного материала были задействованы такие методы полевой работы, как интервьюирование, опрос и аудиофиксация. Общий объем фольклорной информации составил 36 часов аудиозаписи и содержит разножанровый материал, требующий дальнейшей обработки.

Для демонстрации различий между говорами было принято решение публикации особо ценных и интересных с точки зрения фонетического и сюжетного содержания текстов. При составлении перевода селькупских текстов на русский язык автор прибегал к помощи информантов, которые давали пояснения по каждому произведению. Информация структурирована в соответствии с языковым материалом: среднетазовский говор селькупского языка – текст 1, верхнетазовский говор селькупского языка – тексты 2–4, верхнетолькинский говор селькупского языка – текст 5.

В статье представлено несколько наиболее сохранившихся жанров селькупского фольклора: волшебная (мифологическая) сказка – текст 1, несказочная проза / или бытовая сказка (плутовской рассказ) – текст 2, предание (быличка) – текст 3, личная песня – текст 4, шуточная песня – текст 5. Все тексты были транскрибированы и расшифрованы автором с аудиозаписей. Для удобства работы с материалом был осуществлен пофразный

перевод на русский язык с учетом фонетических особенностей говоров селькупского языка. В текстах в квадратных скобках приводятся дополнительные комментарии информантов и автора, позволяющие дать пояснение смыслового содержания сюжета.

*Среднетазовский говор* распространен среди селькупов, проживающих в населенных пунктах Красноселькупского района ЯНАО (Красноселькуп и Сидоровск), а также часть носителей говора проживает на территории Красноярского края (Советская Речка, Туруханск и Бакланиха). На рубеже XX–XXI вв. на основе среднетазовского говора была осуществлена разработка учебников с теоретическими основами фонетики, лексики и грамматики селькупского языка для студентов сузов и вузов.

Текст 1. Ича ай өмтыль қоң – Ича и князь

Жанр: волшебная (мифологическая) сказка

Информант: Тамелькин Илья Владимирович

Годы жизни: 1958 г. р.

Место сбора: с. Красноселькуп, ЯНАО

Время сбора: август 2008 г.

Значимая характеристика. Волшебная (мифологическая) сказка (сельк. *чантӕ*) является наиболее распространенным фольклорным жанром у северных селькупов. Многие сюжеты посвящены подвигам героя-демиурга Ичи, который, по представлениям селькупов, является их предком и хранителем людей от злых духов (сельк. *лӕсы*). Имя главного персонажа имеет этимологию, где *Ича* – производное от <сельк. *и(ль)ча* «дед / предок», букв.: «первопредок», от которого пошел селькупский род.

Со слов информанта Тамелькина Ильи Владимировича, он услышал эту сказку от своего деда, а тот – от своего, что подтверждает традиционную устную форму передачи фольклорной информации внутри семейно-родовой группы.<sup>1</sup>

(1) Укӕн, өмтыль қоңлӕнтӕ ны  
этымӕтымынтыты: (2) «Кутықа  
өмтыль қоң пысылтӕнтӕт на қумыт  
нӕлямты минтыңыт».

(3) Нын та, Ича на ўнтычат на.

(1) Раньше <прежде>, <рогатый<sup>1</sup>>  
князь приказал: (2) «Кто князя  
рассмешит, тому человеку дочь  
отдаст».

(3) Потом <спустя какое-то  
время>, Ича это услышал это <эту  
новость>.

<sup>1</sup> «Рогатый» – архаизм в селькупской лексике. Рога в представлении селькупов – символ мудрости и власти, они отождествлялись с княжеской (царской) короной и шаманским железным венцом.

(4) Имылямның нiк <нiльчык> томныты: (5) «Имыля, Өмтыль қоң нiк томныт: «Қутықаң тәпип писалтәнтыт – нәлям тоқаш минтытнә». (6) Ман на манпықан қәнтак». (7) А имылят ни <нiк> орына: (8) «Тан Ича на куттар әсымант? (9) Танә өмтыль қоң писалтыса сәпаләңа қа? (10) Чәңка». (11) А Ича мөлмы әсанта: (12) «Ашшат, ман коля манныментам, куттар қумын тымты, қай кутықа тәп өмтыль қоң писәлтәнта? (13) Ола на қәлла манпа». (14) Нын Ича понәтанта, косыләңтыләм на омтананта, на итөшы на туңылтыты. (15) Өмтыль қот қәтөнтәла. (16) На тұмынты, на тұмынта, сәпыла, мәрқы төныса кәнапайча. (17) Мы пун, Ичанот неннә әсыток пәрқыт ұлқа, торәнанти, омпә нөт торән өльчанты. (18) Ичаннөт чаптоңаләнтыт тәтқаны соқты ны – ни ас тулычәнта. (19) Ичап пәрқыт уккыртың чұша. (20) Ичаным қай мәнтыты? (21) Антыт пөйным ұкымты пүнтылакам и ылқыннанты пүй кояләмты ұтәнтыт. (22) Ылна ұтәнтыт косылянтыл қоқын нам пү, орымынты қуп сомаң ныләянт на. (23) Нын Ича пүнтын на омтана тантышқо, сомакса омтана. (24) Мәрқыт пичча кыпачөм ас орқылпаты. (25) Ичанын орқылныт пиччанымтыт өнщүн, чаттыт на Ича косыләнтылақын. (26) Нын тап антөқыт на омтананта, нын омтыла нәннә на тұқылтана.

(4) Бабушке так <вот так> говорит: (5) «Бабушка, князь так говорит <сказал>: кто его рассмешит – дочь за того отдаст <в жены>. (6) Я это <на это> посмотреть съезжу». (7) А бабушка так отвечает: (8) «Ты, Ича, это какой стал <что с тобой случилось>? (9) Ты князя рассмешить сможешь как? (10) Нету <не сможешь>». (11) А Ича хитрым сделался <стал хитрить>: (12) «Нет, я вокруг посмотрю <посмотрю на собравшихся там людей>, какие люди там, как они князя смешат? (13) Просто вот поеду посмотрю». (14) Потом Ича на улицу вышел, в лодку вот сел, вот аккуратно это поплыл. (15) К князю в город отправился. (16) Вот плывет, вот плывет, достаточно, большое озеро пересекает. (17) Это самое потом, у Ичи впереди стало живот крутить, в беду, скоро затем <вот-вот> в беду попал <попадет впросак>. (18) Ича к краю мыса озера не может вернуться <далеко от берега>. (19) У Ичи живот чаще болит <разболелся>. (20) Иче что делать <как быть>? (21) С лодки деревянного края кусок камушка и вниз камень круглый под воду опустил. (22) Из-под воды у лодки края такой камень <большой вырос>, большой человек хорошо встанет там <поместится>. (23) Потом Ича на камень этот сел сходить <справить большую нужду>, хорошенько сел. (24) Большая щука маленько <чуть-чуть его> не схватила. (25) Ича схватил щуку действительно, бросил вот Ича в лодку. (26) Потом в эту лодку вот сел, потом сидя дальше вот стал грести.

(27) На тўнган «э-э», ақлымөтөнның. (28) Маннымпат, өмтыль қот мөт, қороль пәләқыт, нәнты қән ылқын коччылы алакон то намышшак тоттына. (29) Ичат нынтык ты лутырантот. (30) Ича мөтна сёртақы, өмтыль қот қэттыль мөтна. (31) Манымпат, қум на нәқырый мөт нәнты: (32) кутықо омпә куттар туңқыранәнта, өмтыль қоң писалтығынток. (33) Ича әтықонән әсымпа мөтса сёрпыла. (34) Тонам там томтыт, тонам томтытна, а өмтыль қоң куттар омпаны, қуралпыла тәпын нәнты ни куты аша лақымотна. (35) На қумын мынак кәтынтот нәнты өмтыль қоңле әсаңа, нын пун ник төмныты: (36) «А Ича танәй қақа әтыкөлың? (37) Қос қай қоңалтәнтат на». (38) А Ичанә әса: «Мат қай тат сома қәтисөтын, қай ман тасынты лақымотантөқым. (39) Мол ұнтыентап, что өмтыль қоң томпат кутып писалтәнтыт – ман на манпықа тап тўнтә. (40) Тўнтә нәнна кәт мынта, мөннөны қоромсанпөт. (41) Мәрқыт төныса кыканто пәрқап укқыр на чўшша, омпә нөт сәпыла торәтольчантан. (42) То коннә тотқанын соқын ұқылытычөнты аш тулычанта – пәрқа укқыр на чўшша. (43) Мат қай месал? (44) Пўналқа шеңмын. (45) На антытқой кәпын и орыпса қуп соқалныләятнат. (46) Мына, ныны пут мөнапұны ныләйасак, ұтыныл нөны мәрқыт пўлака орымса, ныләйсан на пўлакам тантышқолапса омтықа. (47) Тап сомаңләнча коламқантышот. (48) Мәрқы пичча кыпас нәнты матсым аш орқырла.

(27) Вот приехал «э-эх» <возглас от увиденного>, удивился. (28) Смотрит, у князя дома, с берега <песчаного> стороны, весь яр внизу многими лодками там настолько заставлен. (29) Ича вплотную сюда, раскачавшись <букв. втиснулся между лодками>. (30) Ича в дом зашел, в князьего города дом. (31) Смотрит, люди в этом украшенном доме собрались: (32) кто как что-то делает, князя смешат. (33) Ича спрятался, в дом зайдя. (34) Эти вот говорят, те говорят, а князь как сидел, заставить его даже никто не может <смеяться>. (35) Люди рассказали, что князь желал, потом так сказал: (36) «А Ича, ты что молчишь? (37) Что-нибудь расскажи это <попробуй рассмеши>». (38) А Ича нет <думает>: «Я что тебе хорошего скажу, чем я тебя рассмешу? (39) Мол, услышал, что князь сказал, кто его рассмешит – я вот посмотреть сюда приехал. (40) Приехал в город, к дому пошел. (41) На большом озере живот часто болеть стал, вот-вот беда случится. (42) На тот <противоположный> берег озера мыса длинного не дотянуть – живот чаще стал болеть. (43) Я что сделал? (44) Камень достал из ножен. (45) С края лодки <ветки> положил <опустил в воду>, где он стал большим, куда человек поместится. (46) Это, потом камень наверх положил, из-под воды большой камень вырос, встал на камень большую нужду справить сел. (47) Это хорошенько устроился. (48) Большая щука чуть меня не схватила.

(49) Ма тэпынӧнты укӧн  
орқылсам нӧнты на мӧрқы пиччам.  
(50) Косылӧмты ильчатысанта,  
нын пун онак ӧмтысан  
косылӧнтықақ и вот тына тӱнтак.  
(51) Сепыланты қурол ӧмтыль  
қоң лақымона». (52) Қумынӧ  
лакымӧтӧт на Ичат кӧсанток, нын  
ӧмтыль қоң на асықай онынӧнты  
қумыса қанықын қуралпыла на  
мӧрқы пиччамтӧт манымпӧтын.  
(55) Ичан нымты кӧпылнӧнта  
пичча иппыннӧнты, құпса  
уккырсанта нын атылтымпаты.  
(56) Намым пиччамты коннӧ  
латтатынтӧт нӧнты, атылтӧнтат  
ӧмтыль қоңнынык намы  
ӧтымынты, пиччамын қай таттыт.  
(57) Нын нӧнты ӧмтыль қоң  
нымты на нӧлӧм нымты, онты  
нӧлямты Ичакӧн имаңқысӧ, нын  
нӧнты қай норӧль челкунты нӧнта  
ӱтымымпӧт. (58) Нын нӧнты Ичан  
нӧнта ӧмтыль қос нӧлясыты на  
илымынты.

(49) Я ее прежде схватил, эту  
большую щуку. (50) В лодку  
бросил, опять потом с ней сел  
в лодку и вот сюда приехал.  
(51) Пришел к князю домой». (52) Люди хохочут над Ичей-  
внучком, потом князь с этими  
вместе людьми на берег пошли  
на большую щуку посмотреть.  
(55) У Ичи там тело щуки лежит,  
людям всем потом показал. (56)  
Эту щуку вверх поднял, показал  
князю это действительно, щуку что  
привез. (57) Тогда князь там вот  
дочь там, дочку с Ичей женил,  
потом что вместе пили. (58) Потом  
Ича с дочерью князя жить стали.

*Верхнетазовский говор* имеет наибольшее число носителей и распространен среди селькупов, проживающих в населенных пунктах верхнего Таза Красноселькупского района (Толька, Киккиакки и Ратта). В верхнетазовском говоре наблюдаются некоторые отличия от среднетазовского. В среднетазовском говоре используются суффиксы, образующие прилагательные *-ль* и уменьшительно-ласкательные формы *-ля* (*щӧль қумын, имияля, ияля, нӧталя*), тогда как в верхнетазовском говоре они заменяются суффиксами *-й* и *-я* (*щӧй қумын, имия, ияя, нӧтая*). Замена звука происходит и в некоторых существительных, где один согласный звук заменяется другим: *вӧтты / мӧтты* – ‘дорога’, *вӧнты / мӧнты* – ‘лицо’, *вӧчы / мӧчы* – ‘мясо’.

Внутри верхнетазовского говора выделяются два подговора – толькинский и раттовский. Отличительной особенностью этих подговоров является замена звука *-ш / -щ* на *-с*: толькинский подговор – *щӧй қумын, щӧтты, амыршак*; раттовский подговор – *сӧй қумын, сӧтты, амырсак*).

Текст 2. Орсыма – Силач

Жанр: несказочная проза / или бытовая сказка (плутовской рассказ)

Информант: Дибикова Прасковья Владимировна

Годы жизни: 1970 г. р.

Место сбора: с. Толька, Красноселькупского района, ЯНАО

Время сбора: апрель 2023 г.

Значимая характеристика. Подобный сюжет широко распространен в текстах всех говоров селькупского языка, как правило, конфликт в нем представлен в виде спора или соревнования между двумя противопоставленными персонажами, один из которых одерживает победу над другим. Яркими примерами таких сюжетов можно назвать произведения «Ненец и селькуп» (сельк. *Қайлы ира ай шоль кум*), «Пальна-богатырь» (сельк. *Пальна-орсыма*), «Дедушка Заячья шуба» (сельк. *Немай порқы ильча*), «Как у людей олени появились» (сельк. *Куттар шой кумытын мызын отатын эсымпотын*) и др.

В сказке «Орсыма» главный герой обозначается селькупским именем *Туңка ира* – производное от сельк. *туңка* «плотва, чебак» + *ира* «мужчина». Эта традиция наречения имени по сей день продолжает бытовать у северных селькупов и подразделяется на двадцать типов [Кулиш 2023а, с. 89–91].

(1) Укõн, исәчерõзын Церковенказын илимпа орсыма. (2) Ийяй мөт эппа ны, кõн ййят эппымынты ны ныны иматы. (3) Ныны тап ұнтышпаты Тойкызын ай әңа орсымы – Туңка ира. (4) Ныны кум тўмпат мол: «татыңыл мака на орсыма, ман тәпса ораттәңтам». (5) Қумыйты қақлы саралпõты ай лақалтымпõтын. (6) Тўмпõтын ты, Тойқынты, орсыманы: (7) «Орсыма! Тасын орсыма қэрынты ораттыға». (8) Орсыма омнымпан, тәнырпаты: (9) «Қай қәлап? (10) Ай ыкы қәлам?» (11) Пун тәнырпат: (12) «Та, лақалтәлам!» (13) Өтәм орқылпат, қақлымты саралпõт, ныны лақалтәла.

(1) Раньше, давным-давно, в селе Церковенка жил силач. (2) Семья была там <у него>, десять детей было и жена. (3) Потом этот <силач> услышал, <что> в селе Толька и (тоже) есть силач – Туңка ира <Чебак мужчина>. (4) Потом людей туда послал <приказал им>: «Привезите ко мне этого силача, я с ним соревноваться <бороться> буду». (5) Люди нарты запрягли и поехали (в Тольку). (6) Приехали сюда, в Тольку, к силачу: (7) «Силач! Тебя силач <из Церковенки> приглашает побороться». (8) Силач сидит, думает: (9) «То ли поехать? (10) Или не ехать?» (11) Потом думает: (12) «Ну, поеду!» (13) Оленей поймал, в нарту запряг, потом поехал.

(14) Церковенканты тўмпа ны, нымты сомпылан мөн өмнынты. (15) Ил соқынча: (16) «Куты тымты орсыма?» (17) Ныны қос-қай мөтны нын пўн ай таннынты қум: (18) «Ман орсымаңа!» (19) А тә Туңка ира маннымпат: (20) «Кәт... На қай нильчи орсыма? (21) Нильчы, копты лака ираныңкомыты». (22) А мē орсым Туңка ира пирқыра эпшымыт. (23) Орсыма тәпытқанты қотымпан ил манымпат: (24) «Кәт... На қай нильчий орсыма? Кеккысәтый қум!» (25) Пун орсыма кәтымпат, мē орсыма Туңка ира, ник кәтымпат: (26) «Тат муныса тыльчык тōкат төпыт қай сēпәтәльча қай аша?» (27) Тō на манымпат, пимпат та тōкат төпыт, тильчык пимпат, ныны ипат мунантыса. (28) Ипаңыт, ипаңыт, сēпырақа тачалпат. (29) А ме орсамы мимпат, тильчык пиначēмпат. (30) Укқыр пар иппқыләпат, олā көт сēпытәмпат. (31) Ныны пўн тōннам орсыма кәтымпат: (32) «Кысса, нөт, ораттылей. Эсы машын ылаьтанты – манмы имамты ай өтāимты тасынты микқылентам». (33) Тонам кәтымпат: «А-а'». (34) Оратықōлампоқі. (35) Орсыма Туңка ира орқылēмпат, ны чатымпаты. (36) Тот на нīк кәтыңыты: (37) «Қәт, өншўнчы орсеянты! (38) Қутасым орқыле, ныны чаттапты, я, путолты мунна тырнāлтына». (39) Тонам Туңка ира ныллāимпам, ныны нильчык кәтыңыты: (40) «Қата, куннāй иман? (41) Мака митты. (42) Өтāлей мака митты!» (43) Тонам орсыма-ира ныңымпам нōнны – куччā қатыимпам?

(14) В Церковенку приехал туда, там пять чумов стоят. (15) Спрашивает: (16) «Кто тут силач?» (17) Тогда кто-то из чума потом и вышел человек: (18) «Я силач!» (19) А наш Туңка ира смотрит: (20) «Что такое...? Это что за такой силач? (21) Такой, совсем так себе мужик». (22) А наш силач Туңка ира высокого роста. (23) Силач их рядом смотрит: (24) «Что такое...? Это что за такой силач? Едва ли человек!» (25) Потом силач говорит, наш силач Туңка ира, так говорит: (26) «Ты пальцами так гуся лапу сможешь попробовать сломать или нет?» (27) Тот посмотрел, положил эту гуся лапу, вот так положил, потом положил на пальцы. (28) Кладет, кладет, не может <сломать>. (29) А наш силач Туңка ира стал делать, так вот положил. (30) Один раз положил, тут же сломал. (31) Потом тот силач говорит: (32) «Ну все, давай бороться». Если меня победишь – моих жену и оленей тебе отдам». (33) Тот согласился: «Ага». (34) Стали бороться. (35) Силач Туңка ира схватил, туда бросил (поборол). (36) Тот вот так говорит: (37) «Вот, действительно сильный! (38) Как схватил, бросил, ох, даже дыхание перехватило». (39) Тот Туңка ира встал, потом так говорит: (40) «Ну-ка, где жена? (41) Мне отдавай. (42) Оленей мне отдавай!» (43) Тот силач-мужик постоял – куда деваться?

(44) Импат мимпат. (45) Иманты тэпыны ай өтәймты. (46) Туңка ира имамты тәллыгаимпат қаңланты, өтәймты тоқаймпат, лақалтәнпа мөзынә Тойкыт шүнәт.  
(47) Нильчый чаптә!

(44) Жену отдал. (45) Жену он <Туңка ира> и оленей забрал.  
(46) Туңка ира жену украл в нарте, оленей запряг, поехал домой в Тольку.  
(47) Вот такая сказка!

Текст 3. Патыянтәк – Желтоватенькая (злой дух)

Жанр: предание (быличка)

Информант: Дибикова Прасковья Владимировна

Годы жизни: 1970 г. р.

Место сбора: с. Толька, Красноселькупского района, ЯНАО

Время сбора: апрель 2023 г.

Значимая характеристика. Наравне с волшебной (мифологической) сказкой предание (сельк. *тэнтыйль* от сельк. *тэны* «ум», букв.: «умный, рассудительный») является наиболее распространенным и сохраняющимся фольклорным жанром северных селькупов. В основе каждого предания лежит какое-либо событие из жизни селькупов с долей вымысла. Распространенными преданиями являются сюжеты о военных столкновениях селькупов с ненцами, предания о покойниках, истории о Кунама и непослушных детях и др.

В тексте идет речь о злом духе по имени Патыянтәк / Патыянг / Патыя, который охотится за душами живых людей. По представлениям селькупов, Патыянтәк – это невидимая птичка, которую практически никто не видел, а кому удалось видеть, те сравнивали ее с капалухой, но меньшего размера [Кулиш 2022б, с. 92–93, 97–98].

(1) Укбн, исәчәрбөзын илимпа Акина ныны Нупыла-ира. (2) Тэпытын мызын эшпаны кн йятын. (3) Пбсы кыпа-пит ныләя йятын эшпымынты. (4) Тақыт чүрбөзын, өмнымпөтын. (5) Ира қәлышқа тақыт.  
(6) Уккыр чель кыпыяты қәнқолампа поқы манымпыла.  
(7) Антын өмнантан, а әмыты қөмпат, что йяты қэнтырөрнән поқы манымпылықа. (8) «Йя, куттчә қәнқоламна?» (9) «Ман қәлә поқызы манымәнтам».

(1) Раньше, давным-давно жили Акина и Нупыла-мужчина <жена и муж>. (2) У них было десять детей. (3) Самый младший сын был. (4) Собрался <хотел отправиться с отцом> плачет, сидит <отец его дома оставил>.  
(5) Мужик (отец) рыбачить собрался.  
(6) В один день маленький <младший сын> отправился сети проверять. (7) В лодку-долбленку сел, а мать его держит <на воде>, что сын отправился сети смотреть.  
(8) «Сын, куда собрался?»  
(9) «Я поеду сети проверю».

(10) Чонҕа ҕораҕа, ҕай эһэ  
ыкы альчинэнта. (11) Ыйты  
ҕапия, үҥкылтымбаты амыты,  
пенталеймпа поҕҕымты  
манымпынынтоҕа.  
(12) Пенталеймпан, поҕҕым  
манымпат. (13) Нымты попы  
нүнщельчы. (14) Ҕос куты  
тапып ҕарыҕыт. (15) Ныны  
ҕанты матҕымпам. (16) Ҕанты  
таһуымпам, шоты ҕуралпа.  
(17) Ҕос куты ҕары, тап лаңкальча,  
тэпы митмол имап лаңкытыҕы.  
(18) Тэп ҕәлімпа, нільчык мөлты  
ҕуралпат на сурьяп нёла. (19)  
Ныны шотҕын үрыҕымпа ны,  
нільчий үраемпа.  
(20) Ныны ира тўмпа: «Йя мё  
күн эйя? (21) Има нёк кәтыҕыты:  
«Йямы кәсы поҕҕымты  
манымпат». (22) Ира өмнымпа  
мәный анты, пенталеиҕа йямты  
манымпанымтоҕа.  
(23) Тэп тўнта поҕҕанты, йянты  
анты тап тотанты, ҕаныҕын тотта.  
(24) Й яты канты танымта мәттыты  
шотты тўмпа. (25) Ҕоралпа, мемпат,  
лаңкымпа йямты нымынты. (26)  
Ныны йяты нільчың үраимпа.  
(27) Ныны ира мөҕыла тўмпа иман  
ҕай нільчий орыня: (28) «Мё имы  
ҕот мела патьянк шоты ҕәнымпа.  
(29) Ман на намысак лаңҕалта,  
намысак лаңҕалта, чарыты чаңкы.  
(30) Ҕот үрҕаты шоты, тәмак сомак  
тәтты аща тәныҕыты. (31) Кыпәә  
йя. (32) Нільчий үраимпа на  
посыҕы кыпы йяты.

(10) Потихоньку отправился,  
чтобы не упасть <не  
перевернуться с лодкой>. (11)  
Мальчик, правда, послушал  
мать, поплыл по течению сети  
проверять.  
(12) Плывет по течению, сети  
проверяет. (13) Тут вдруг устал.  
(14) Кто-то его зовет. (15)  
Потом в берег уперся [лодкой].  
(16) У берега затаился, в лес  
отправился. (17) Кто-то зовет,  
этот <кто-то> кричит, это  
будто женщина кричит. (18) Он  
<мальчик> пошел, вот так вот  
все ходил эту птичку догонял.  
(19) Потом в лесу потерялся, вот  
так потерялся. (20) Потом муж  
вернулся <жену спрашивает>:  
«Сын наш где есть?» (21) Жена  
так говорит: «Сын отправился  
сети проверять». (22) Мужик  
сел в другую лодку, по течению  
поплыл сына там искать.  
(23) Он приехал к месту, где  
сети стоят, сына лодка там стоит,  
у берега стоит. (24) Сын по дороге  
в лес ушел. (25) Ходил, смотрел,  
звал сына там. (26) Тогда сын так  
вот потерялся.  
(27) Потом муж домой вернулся,  
жене что так говорит: (28) «Нас  
будто патьянк в лес увел. (29)  
Я вот настолько кричал <сына  
звал>, что голос пропал. (30) Вот  
потерялся в лесу он <сын>, земли  
хорошо не знает. (31) Маленький  
сын. (32) Вот так пропал вот  
младший сын.

Текст 4. Илый коймы – жизненная песня

Жанр: Личная песня

Информант: Баякина Антонина Игнатьевна

Годы жизни: 1947–2013 гг.

Место сбора: с. Толька Красноселькупского района, ЯНАО

Время сбора: август 2008 г.

Значимая характеристика. Среди песенного фольклора селькупов сохранились лишь личные песни, в которых исполнитель повествует о событиях своей жизни. Как правило, такие песни лиричны по характеру и сопровождаются плачем. Личные песни северных селькупов сочетают в себе мелодическую и интонационную основы в виде поступенного скачкообразного движения мелодического рисунка с широким диапазоном объема звучания голоса [Кулиш 2022а, с. 212–213].

- |   |   |
|---|---|
| (1) Чѐла пѐҕыт тѐ, тѐ, нымты элӕ                    | (1) Днем на улице туда, туда, там                   |
| (2) Чѐҕыллчал на нымты ҕанта.                       | примерно  |
| (3) Ниҕка-има, ҕаҕа нильчык<br>кеккалиянт-о?        | (2) Плакать вот там <на берег<br>реки> пришла.      |
| (4) ҕаҕа намысак нильчык<br>кекалиянты-о?           | (3) Сестра-женщина, почему такое<br>мучение?        |
| (5) Аш тэнымысак, нильчы илыптӕ<br>тэныса,          | (4) Почему настолько так<br>мучительно <тяжело>?    |
| (6) Аса тэнымыса...                                 | (5) Не знаю, так жить знаю,                         |
| (7) Ті мунтык сомак илысѐмын, на<br>сома илысѐ-о... | (6) Не знаю...                                      |
| (8) Ті чѐҕыль чѐла, пэлыкѐлык<br>мыны ҕалын-то.     | (7) Сейчас все хорошо живем, вот<br>хорошо живем... |
| (9) Пэлыкѐлыҕ ман на ҕалына-о.                      | (8) Теперь плачущий день,<br>одиноко стало.         |
| (10) Танэ ҕа? Кеккалиянт-о?                         | (9) Одинокая я вот стала.                           |
| (11) Иннӕсы-мӕ, иннӕсы-м-о,                         | (10) Это что? Мучение?                              |
| (12) Орҕылпылсант-о иннӕ-о                          | (11) На верху мы, на верху мы <на<br>небе>,         |
| (13) Иннӕ, иннӕ-о...                                | (12) Держат на верху                                |
| (14) Иннӕ орҕылсанты, инна...                       | (13) На верху, на верху...                          |
| (15) Ті мунтык пэлыкыты ий-о,                       | (14) На верху держат, на верху...                   |
| (16) Йя ил, йя илѐҕалынтѐтын.                       | (15) Сейчас все одинокая,                           |
| (17) Уккыр ҕайя сома илысѐмыт.                      | (16) Ребенок <мой> жив, ребенок<br>будет жить.      |
| (18) Сомак, сомаҕѐ,                                 | (17) Один как хорошо живет.                         |
| (19) Орсӕ сомак илысѐлын!                           | (18) Хорошо, хорошенько,                            |
|   | (19) Очень хорошо живет!                            |

*Верхнетолькинский говор* – самый малочисленный говор селькупского языка на территории Ямало-Ненецкого автономного округа. На верхнетолькинском говоре общаются селькупы, проживающие в населенных пунктах Пуровского района (Толька и Тарко-Сале).



(12) Имана на коччиѳт.

(13) Иматы на коччиѳт.

(14) Кѳзы мыта ѳты хѳсыпма!

(12) Женщин много.

(13) Женщин много.

(14) Будто вода бежит <женщины бегут /мелькают>!

*Выводы.* В этнографических и этнолингвистических экспедициях по Пуровскому и Красноселькупскому районам в течение последних двух десятков лет удалось зафиксировать значительное количество фольклорных текстов разных жанров. Анализ собранного материала показал, что бытование традиционных жанров устного народного творчества у селькупов в последние годы становится все более ограниченным и найти информанта, который бы знал сказку или готов был бы исполнить личную песню, является трудной задачей. К числу таких информантов относятся селькупы в возрасте старше 50 лет, молодежь уже практически не знает каких-либо фольклорных текстов, а если и знает, то лишь фрагментарно. Значительные изменения прослеживаются и в содержании фольклора – упрощается сюжетная детализация и сокращается абстрактная лексика селькупского языка.

Среди селькупского фольклора наиболее часто встречаются такие жанры, как бытовой рассказ и предание, которые сформированы на основе событий из жизни информанта. Среди таких сюжетов наиболее распространенными являются истории о покойниках, о встрече человека с медведем и встрече с таинственными духами и существами – патыянтак, кунама, сыча.

Как известно, язык и фольклор – это две сложные знаковые системы человеческого мышления и коммуникации. Если язык является знаковой системой человеческого мышления, позволяя людям осуществлять коммуникацию внутри общества, то фольклор – это знаковая система, которая отражает их мировоззрение, религиозные представления, характер и мотивы поведения.

Фольклорные традиции северных селькупов акватории Таза пока еще существуют, но находятся на грани своего исчезновения. Этому служат две причины: утрата селькупам родного языка и отказ от традиционного образа жизни. Именно традиционный образ жизни и родной язык позволяют человеку сохранять аутентичность и самобытность фольклорной традиции в современном поликультурном обществе, в котором актуальна самоидентичность личности.

### *Сокращения*

сельк. – селькупский язык

букв. – буквальный перевод

*Литература*

- Кулиш 2022а – *Кулиш А.С.* Животные и растения в народном творчестве селькупов // Традиционная культура северных селькупов: сборник научных статей / авт.-сост. А.С. Кулиш, О.Б. Степанова, Н.Ф. Галеева. СПб.: Историческая иллюстрация, 2022. С. 199–233.
- Кулиш 2022б – *Кулиш А.С.* Классификация флоры и фауны селькупского мира // Традиционная культура северных селькупов: сборник научных статей / авт.-сост. А.С. Кулиш, О.Б. Степанова, Н.Ф. Галеева. СПб.: Историческая иллюстрация, 2022. С. 37–136.
- Кулиш 2023а – *Кулиш А.С.* Особенности антропоники тазовских селькупов в контексте межкультурных взаимоотношений: результаты этнографических экспедиций // Северные архивы и экспедиции. 2023. Т. 7. № 4. С. 85–92.
- Кулиш 2023б – *Кулиш А.С.* Термин «лосы» в селькупской лексике как языковой критерий этничности северных селькупов // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2023. Т. 13. № 3 (96). С. 829–837.

*References*

- Kulish, A.S. (2022), “Animals and plants in the folk art of the Selkups”, in Kulish, A.S., Stepanova, O.B. and Galeeva, N.F., comps., *Traditsionnaya kul'tura severnykh sel'kupov: sbornik nauchnykh statei* [Traditional culture of the northern Selkups. Collected scientific articles], Istoricheskaya illyustratsiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 199–233.
- Kulish, A.S. (2022), “Classification of the flora and fauna of the Selkup world”, in Kulish, A.S., Stepanova, O.B. and Galeeva, N.F., comps., *Traditsionnaya kul'tura severnykh sel'kupov: sbornik nauchnykh statei* [Traditional culture of the northern Selkups. Collected scientific articles], Istoricheskaya illyustratsiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 37–136.
- Kulish, A.S. (2023), “Peculiarities of anthroponymy of Tazov Selkups in the context of intercultural relations. Results of ethnographic expeditions”, *Northern Archives and Expeditions*, vol. 7, no. 4, pp. 85–92.
- Kulish, A.S. (2023), “The term ‘Losy’ in the Selkup lexicon as a linguistic criterion of ethnicity of the northern Selkups”, *Voprosy natsional'nykh i federativnykh otnoshenii*, vol. 13, no. 3 (96), pp. 829–837.

*Информация об авторе:*

*Александр С. Кулиш*, Научный центр изучения Арктики, Салехард, Россия; 629008, Россия, Салехард, ул. Республики, д. 20; [irikov29@mail.ru](mailto:irikov29@mail.ru)  
ORCID ID: 0009-0002-0639-9254

*Information about the author:*

*Aleksandr S. Kulish*, Scientific Centre for Arctic Research, Salekhard, Russia; 20, Republika St., Salekhard, Russia, 629008; [irikov29@mail.ru](mailto:irikov29@mail.ru)  
ORCID ID: 0009-0002-0639-9254

## Рецензии и обзоры

---

УДК 82-9

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-170-174

Все о криптоидах:  
путеводитель Джорджа Эберхарта

Марина М. Кузнецова

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

*Дата поступления статьи:* 8 ноября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Кузнецова М.М. Все о криптоидах: путеводитель Джорджа Эберхарта // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 170–174. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-170-174

Everything about cryptids:  
G. Eberhart's travel guide

Marina M. Kuznetsova

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

*Received:* November 8, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Kuznetsova, M.M. (2025), "Everything about cryptids: G. Eberhart's travel guide", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 170–174, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-170-174

В предисловии к книге Джорджа Эберхарта «Таинственные создания: путеводитель по криптозоологии»<sup>1</sup> Генри Баер, профессор химии и исследователь сведений о Лохнесском чудовище,

---

© Кузнецова М.М., 2025

<sup>1</sup> *Eberhart G.M. Mysterious creatures: A guide to cryptozoology. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC–CLIO, 2002. 747 p.*

писал, что это наиболее полное справочное издание по криптозоологии, несмотря на то что ранее уже был выпущен подобный сборник<sup>2</sup>. Во время работы над книгой Дж. Эберхарт был старшим редактором журнала *American Libraries magazine*, кроме того, он выпустил еще ряд изданий по криптозоологии: «Монстры: путеводитель по сообщениям о неучтенных существах, включая бигфута, множество водных монстров и других необычных животных»<sup>3</sup>, «НЛО и взвешенные контакты: библиография»<sup>4</sup> и др.

Книга «Таинственные создания», которую можно назвать энциклопедией, словарем или справочником, содержит сведения о так называемых криптидах – животных, не описанных наукой, существование которых только предполагается. Дж. Эберхарт пишет, что криптозоология занимается исследованием и оценкой этнографических, вещественных и свидетельских доказательств существования такого рода животных. Из-за недостатка информации сведения о многих существах представлены довольно скудно, но там, где имеется большая база исследований и наблюдений, приведены обширные статьи с указанием внешнего облика и привычек подобных существ, интересных случаев проявления их присутствия, возможных объяснений этих явлений и пр. На основе представленного материала, списка использованных и рекомендованных источников читатель может продолжить свое изучение криптидов и составить собственное мнение по вопросу.

Книга состоит из трех частей. Первая часть содержит описание 1085 криптидов, расположенных в алфавитном порядке. Вторая – сведения о существах, обнаруженных в мире с 1900 г. В ней представлен список из 431 существа с их кратким описанием. Некоторые из них были обнаружены благодаря криптозоологическим исследованиям, однако большая часть, по словам автора, стала известна науке благодаря случайности или рутинному научному

---

<sup>2</sup> *Cryptozoology A to Z: the encyclopedia of loch monsters, Sasquatch, Chupacabras, and other authentic mysteries of nature* / ed. by L. Coleman, J. Clark. N.Y.: Simon & Schuster, 1999. 270 p.

<sup>3</sup> *Eberhart G.M. Monsters, a guide to information on unaccounted for creatures, including Bigfoot, many water monsters, and other irregular animals.* N.Y.: Garland Pub, 1983. 344 p.

<sup>4</sup> *Eberhart G.M. UFOs and the extraterrestrial contact movement: a bibliography.* Vol. 1–2. N.J.; L.: Scarecrow Press, 1986. 1298 p. Работа полностью посвящена изучению проблемы НЛО. Приведена обширная библиография вопроса, в том числе работы сторонников и скептиков, представления об устройстве НЛО, описаны свидетельства людей, отдельная глава посвящена доисторической культуре и пр.

сбору биологических образцов. Третья часть содержит информацию об озерных и речных чудовищах. В обширном вступлении Дж. Эберхарт дает читателям рекомендации по критическому анализу наблюдений и литературы, уделяя особое внимание факторам, влияющим на достоверность показаний очевидцев.

В первой, справочной, части содержатся статьи о криптидах. Наиболее полные статьи содержат сведения об этимологии, научном названии криптида, вариантах названия (альтернативные варианты написания и географические варианты), физическое описание, поведении, а именно о периоде активности (например, ночной или дневной), предпочтительной среде существования (например, в воде), способе передвижения, локализации, сенсорных возможностях, запахах, еде, сне и гнездовании, привычках, репродуктивных стратегиях, социальном взаимодействии, межвидовом взаимодействии, взаимоотношениях с человеком и с технологиями. Представлена информация о следах и других отпечатках, описание среды обитания, распределение (географический диапазон, в котором наблюдались криптиды), текущий статус (например, исчезновение), возможные объяснения сведений о криптиде, источники. Однако далеко не все статьи имеют столь полный набор сведений в силу малого количества свидетельств.

Все криптиды разделены по категориям, соответствующим классам и отрядам современных животных: земноводные, летучие мыши, медведи, птицы, кошки и пр. К ним добавляются пресноводные монстры, гигантские гоминиды, морские чудовища, полумифические звери сирены, мелкие гоминиды и дикие люди. Сосредоточимся прежде всего на представлении в словаре последней из указанных групп криптидов – диких людей.

В книге все гоминиды разделены на три категории: приматы, дикие люди и гигантские гоминиды. Всего было найдено около 40 статей. Тематические статьи (Primates, Wildman, Giant hominids) проводят различия следующим образом: все существа человекообразные и покрыты шерстью, но приматы предпочитают передвигаться на четвереньках, а прямоходящие дикие люди и гигантские гоминиды отличаются только ростом (1,52–1,98 м, 1,98 м и более соответственно). Граница между ними все же остается достаточно смутной. Например, в статье про йети (Yeti<sup>5</sup>)

---

<sup>5</sup> В словаре под йети понимается примат, распространенный в Гималаях, Непале, Индии, южном Тибетском нагорье и некоторых районах Китая. Это существо от 1,68 до 2,29 м, с телом, покрытым темными густыми волосами серовато-коричневого или красновато-коричневого цвета и продолговатой, заостренной кверху головой. Ведет ночной образ жизни, может вступать в половые отношения с людьми.

говорится, что они предпочитают передвигаться на двух ногах и только иногда встают на четвереньки, а некоторые даже используют лук и стрелы. Последнее наблюдение сопровождается заметкой о том, что конкретно эти существа могут быть отнесены к типу диких людей.

При довольно четких формальных критериях разброс внутри категорий описываемых существ кажется весьма значительным в силу того, что материал трудно поддается классификации. Так, например, одноногий сциапод (*Sciapod*<sup>6</sup>) и пан (*Pan*<sup>7</sup>) представлены как дикие люди. Тролль (*Troll*), превращающийся в камень, когда на него попадает солнечный свет, описан как гигантский гоминид. В заведомо «недемонических» категориях «диких людей», «приматов» и «гигантских гоминид» оказываются криптиды, обладающие сверхъестественными способностями или аномальными для известных существ физиологическими особенностями. Гоминологический подход, используемый Дж. Эберхартом для выделения интересующих нас категорий, оказывается узок для описания множества «околодемонических» существ из фольклорных текстов.

В целом книга «Таинственные создания: путеводитель по криптозоологии» – хороший источник для начала фольклорно-мифологических и антропологических исследований: здесь можно найти основные сведения о криптидах, описание случаев столкновения с ними и, что важно, источники для дальнейшего самостоятельного поиска. Это действительно гид, который хорошо раскрывает предмет на начальном этапе исследования. Книга снабжена удобным алфавитным и географическим указателями и содержит иллюстрации (фото чучел криптидов, барельефов, слепков ног, сканированные изображения из книг по истории, бестиариев, изданий сказок и пр.).

На данный момент перевода этой книги на русский язык нет, но на языке оригинала она вполне доступна.

### *Благодарности*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-01119, <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>.

---

<sup>6</sup> Под сциаподом понимается одноногое существо, обитающее в Египте или Индии. Его ступни настолько большие, что сциапод может переворачивать ногу и прикрываться ею, как зонтиком, от солнца.

<sup>7</sup> Пан описан как греческий бог пастухов, плодородия и мужской сексуальности. Сочетает в себе черты человека и козла.

*Acknowledgements*

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 24-18-01119, <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>.

*Информация об авторе*

*Марина М. Кузнецова*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [marina.bogacheva@list.ru](mailto:marina.bogacheva@list.ru)

ORCID ID: 0009-0007-3410-3170

*Information about the author*

*Marina M. Kuznetsova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [marina.bogacheva@list.ru](mailto:marina.bogacheva@list.ru)

ORCID ID: 0009-0007-3410-3170

УДК 398:130.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-175-184

### XXIII Школа по фольклористике и культурной антропологии: прикладная антропология сегодня

Амалия А. Пртавян

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, adf2@yandex.ru*

*Дата поступления статьи:* 8 ноября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 июня 2025 г.

*Для цитирования:* Пртавян А.А. XXIII Школа по фольклористике и культурной антропологии: прикладная антропология сегодня // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 175–184. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-175-184

### 23<sup>rd</sup> School of Folkloristics and Cultural Anthropology. Applied anthropology today

Amalia A. Prtavian

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
adf2@yandex.ru*

*Received:* November 8, 2024

*Date of publication:* June 26, 2025

*For citation:* Prtavian, A.A. (2025), “23<sup>rd</sup> School of Folkloristics and Cultural Anthropology. Applied anthropology today”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 175–184, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-175-184

28 апреля – 4 мая 2023 г. состоялась XXIII Школа по фольклористике и культурной антропологии «Прикладная антропология сегодня», организованная НИЦМУ «Центр междисциплинарных

---

© Пртавян А.А., 2025

исследований человеческого потенциала», Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ<sup>1</sup>.

В этот раз Школа проводилась в Нижнем Новгороде. В ходе лекций, семинаров и дискуссий затрагивались вопросы о том, каким образом можно применять научные навыки во внеакадемических исследованиях, в каких сферах могут быть востребованы антропологи и фольклористы, каким образом можно использовать качественные методы полевого исследования в искусстве, бизнесе, экономике, музейном деле и как быть с этикой в этом поле. Также были даны советы, как находить заказчиков для прикладного исследования. Мастер-классы помогали участникам Школы применить знания, полученные на теоретических занятиях: можно было почувствовать себя организатором музейного пространства, городским антропологом, художником или исследователем, работающим в бизнес-проекте.

В качестве слушателя на Школу можно было попасть, пройдя конкурс, который заключался в написании эссе по одной из предложенных к чтению статей. Тема Школы собрала лекторов из самых разных областей и видов деятельности – антропологии и фольклористики, бизнеса и искусства, музейного дела и образования. С лекторами можно было пообщаться после занятий, задать вопросы, а программа Школы была составлена так, чтобы молодые исследователи смогли определиться с профессиональным треком и выбрать то, что им интересно.

Открыла Школу презентация журнала «Фольклор и антропология города», приглашающая к публикации статей по прикладным исследованиям. Далее следовала лекция Н.В. Петрова (РАНХиГС / РГГУ, Москва), в которой шла речь о методах работы в области прикладной антропологии, а также были приведены примеры использования прикладных исследований в искусстве, например на выставке «Русская сказка: от Васнецова до сих пор» в Третьяковской галерее (2020).

О.Б. Христофорова (РГГУ / РАНХиГС, Москва) в своей лекции объяснила разницу между прикладной антропологией, вовлеченной антропологией и антропологией действия и затронула методологические особенности этих подходов. Про участвующую и вовлеченную антропологию рассказала также Н.В. Литвина (Архив РАН / МГУ им. Ломоносова, Москва) на примере изучения старообрядцев Верхокамья. Во многом эта лекция была

---

<sup>1</sup> Мероприятие проводилось в рамках гранта № 075-15-2022-326, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации.

о «поле длиною в жизнь» и о том, как в результате длительного исследования могут меняться информанты, появляться новые задачи, модифицироваться оптика исследования.

Хотя большое внимание на Школе было уделено истории прикладной антропологии, слушателям предлагалось не только прояснить для себя, что это такое, но и рассмотреть способы применения своих профессиональных навыков во внеакадемических проектах и ответить для себя на вопросы: «Что еще я могу сделать как полевой исследователь? В каких сферах я могу быть востребован?» Условно можно выделить такие сферы, как музейная деятельность, искусство, документальное кино, городские проекты, бизнес-проекты, образовательные проекты и экспертная деятельность.

Разумеется, в разговоре о практическом применении исследований в области фольклористики первым делом приходят на ум фольклорные фестивали. Городским фольклорным фестивалям была посвящена лекция М.В. Леонтьевой (Институт развития города, Казань): речь шла о том, что, хотя фольклорный фестиваль – это своего рода популяризация народной культуры, тем не менее необходимо соблюдать баланс между популяризацией и сохранением аутентичности.

О том, как прикладные исследования можно применить в искусстве, рассказали Д.А. Омельченко (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), Д.М. Рогозин (РАНХиГС), Д.А. Мухин (Архитектурно-этнографический музей Вологодской области «Семеново» / Вологодский гос. ун-т) и В.П. Клюева (Институт проблем освоения Севера ТюмНЦ СО РАН, Тюмень). Д.А. Омельченко презентовал проекты Центра молодежных исследований НИУ ВШЭ и рассказал о документальном кино как направлении прикладной антропологии. Документальное кино – это способ показать отдельного человека или сообщество, его уникальность и быт, а опыт полевого антропологического исследования только помогает документалисту сделать качественный и интересный проект. Говоря о кино, стоит также упомянуть визуальную антропологию, которой на Школе было уделено особое внимание. Так, Е.В. Александров (МГУ им. Ломоносова, Москва) рассказал об истории визуальной антропологии в России, деятельности Центра визуальной антропологии МГУ и выездных школах центра. Кроме того, лектор показал фрагменты фильма, снятого студентами одной из выездных школ. Надо сказать, что такая презентация визуальной антропологии очень вдохновила многих слушателей. В последующие дни многие студенты снимали все, что происходит на лекциях и в кулуарах, чтобы потом под руководством Е.В. Александрова и Н.В. Литвиной смонтировать фильм о Школе. Вечерами после обязательных лекций для участников Школы проводился мастер-

класс по визуальной антропологии, на котором Е.В. Александров и Н.В. Литвина делились собственным опытом, техническими советами, рассказывали о построении кадра и монтаже. Кроме того, к ним можно было подойти в любое время, показать отснятые видео и получить советы и комментарии. В итоге к концу Школы действительно был снят фильм, а от студентов можно было услышать фразы вроде такой: «Я хочу на школу, где у меня будет камера, и у всех будут камеры, и мы постоянно будем что-то снимать».

На Школе обсуждали не только кино, но и театр. Д.М. Рогозин в своей лекции рассказал об опыте организации серии интервью, которая привела к созданию спектакля. Тема интервью была довольно чувствительной – с собеседниками говорили о смерти, а сами интервью проводились в Архангельске, Екатеринбурге и Красноярске волонтерами, не всегда имевшими опыт полевого исследования. Довольно сложно себе представить, как проводить разговор с абсолютно незнакомыми людьми на такую деликатную и личную тему, как смерть. Однако Рогозин провел подготовительную работу с волонтерами, а по итогам полевого исследования выпустил монографию «(Не)случайный разговор о смерти», в которой он поделился тем, как начинать интервью и какие могут возникать этические дилеммы. По результатам полевого исследования был поставлен аудиоспектакль «1000 лет вместе», приглашающий погрузиться в личные истории переживаний о смерти.

О своем опыте создания пьесы и о том, как в этом помог исследовательский опыт, также рассказал Д.А. Мухин. В 2017 г. в Антропологическом театре Архитектурно-этнографического музея Вологодской области «Семенково» был поставлен спектакль «Родная мать». В основу спектакля легли судебные документы 1891 г. из деревни Торшеево Устюжского уезда, а исследовательская оптика помогла Мухину погрузиться в контекст следственного дела и объяснить его зрителю. Исследование крестьянских документов трансформировалось в пьесу, которая, в свою очередь, приглашала зрителя к взаимодействию и собственной интерпретации событий. В 2019 г. спектакль стал участником фестиваля «Золотая маска».

Тогда как создание пьесы по результатам полевого исследования не всегда кажется очевидным, экспонирование полевого материала в музее кажется понятным и в разговоре об использовании прикладной антропологии приходит на ум практически сразу. Но как показать и рассказать о поле зрителю, заинтересовать и пригласить ко взаимодействию? Как выстроить пространство, найти баланс между исследовательским материалом и художественным языком? О своем опыте рассказали К.В. Дюдорова (Студия социокультурного проектирования Gonzo: Research&Art, Санкт-

Петербург) и И.А. Панков (МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург). В своей лекции они предлагали рассмотреть подходы к музейному экспонированию полевого материала на примере выставки аудиовизуальных инсталляций «Звук и Тишина Востока» (Санкт-Петербург), которая вмещала в себя результаты антропологических экспедиций по Северному Кавказу и Центральной Азии.

Про антропологию и современное музейное проектирование также рассказали А.Н. Рымарь и К.И. Филатова (Музейное бюро SolarSense, Москва). В своей лекции они обсуждали, чего хочет современный посетитель, избалованный интерактивными практиками в музеях, каким образом рассказывать истории из прошлого, какие могут быть инструменты и экспозиционные решения. После лекции был мастер-класс, на котором участникам Школы, поделившимся на группы, предлагалось самостоятельно спроектировать экспозицию на заданную тему, а затем презентовать свой собственный музей остальным участникам.

Музейная работа, написание пьесы, создание документально-кино как способы применить исследовательский опыт так или иначе ставят антрополога в позицию эксперта. В.П. Клюева в своей лекции рассказала о коллаборации арт-сообщества и антропологов в проекте Nolandens. Проект был запущен в г. Мурманске продюсерской командой Fridaymilk в 2019–2021 гг. и касался прошлого и будущего российских северных моногородов, их истории и уникальности. Здесь художники работали бок о бок с исследователями, изучая социальный и культурный контекст. Так, в проекте, в котором участвовала В.П. Клюева, исследователи проводили интервью с местными жителями на тему желаний уехать в более комфортные регионы либо, наоборот, остаться и связать свое будущее только с Севером. Исследование проводилось в Мурманске, Никеле и Мончегорске. Надо отметить, что с каждым годом среди художников становится все более популярен формат арт-резиденций, подразумевающий полевые исследования, изучение локальных особенностей конкретного населенного пункта, взаимодействие с местным сообществом и совместное творчество. В Нижнем Новгороде параллельно со Школой шла выставка художников арт-резиденции «Выкса» в Центре современного искусства «Арсенал», так что после лекции можно было прийти в музей современного искусства и изучить выставку не только как зритель, но и как полевой исследователь, подкованный, благодаря Школе, в вопросах городских исследований и сотрудничества с художественным и локальным сообществом.

Д.И. Антонов (РГГУ / РАНХиГС, Москва) и А. Завьялова (РГГУ, Москва) тоже коснулись вопросов музейного экспониро-

вания, но в несколько неожиданном ключе. Их лекция была посвящена прикладной работе с религиозными объектами, а именно с так называемыми советскими иконами. Речь шла об изучении фолежных икон советского времени, их экспонировании в музейных залах, о взаимодействии с музейными работниками, владельцами икон, краеведами и теми, кто интересуется иконой.

В очередной раз можно было убедиться, что навыки полевой работы могут помочь в создании художественного проекта. Тем не менее антропологические методы можно применять не только в сфере музейных проектов или искусства, но также в консалтинге и бизнесе. Своим опытом поделилась О.В. Пинчук (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), рассказав о том, как ученый может получить доступ в порой довольно закрытое поле и осуществлять этнографические исследования на рабочем месте. Так, О.В. Пинчук проработала упаковщицей на конфетной фабрике, собрала материал, сделала исследование о заводской повседневности и написала об этом книгу. О.В. Пинчук также провела на Школе мастер-класс, посвященный тому, как адаптировать свои академические знания к бизнес-исследованию.

Существенная часть занятий касалась работы антрополога с заказчиком, но каждая лекция предлагала слушателям что-то уникальное. Так, Н.М. Клим (независимый исследователь, Москва) рассказала о создании Customer Journey Map. Это выражение переводится как «путь потребителя» и применяется в маркетинговых исследованиях для того, чтобы понять, как выглядит маршрут решений потребителя, приводящий к покупке той или иной продукции. Такая карта визуально понятна и удобна, а ее создание включает в себя интервью, которое помогает выяснить, каким образом потребитель принимал решения, какие факторы на них повлияли и что могло помешать. Такая карта может помочь в маркетинговых исследованиях, облегчить общение с потребителем и сделать его путь проще. CJM может не только применяться в целях популяризации товара, но и отвечать на вопросы о взаимодействии потребителя с городской средой или применяться при изучении карьерного трека и, в конце концов, может помочь в антропологической работе.

Об антропологическом исследовании города «на заказ» рассказали Д.А. Радченко (РАНХиГС / Центр городской антропологии КБ «Стрелка», Москва) и М.Д. Алексеевский (Центр городской антропологии КБ «Стрелка», Москва). Михаил Алексеевский говорил о том, что одним из способов проводить исследования в коммерческих целях является фриланс «на стороне». Так как довольно часто это интересно новоиспеченным антропологам, плохо понимающим законы рынка, М.Д. Алексеевский рассказы-

вал о таких аспектах, как поиск заказчика, расчет бюджета, подготовка к исследованию и его проведение. Дарья Радченко сделала акцент на цифровой антропологии города и на том, как для городских исследований можно собирать цифровые данные, которые могут существенно сэкономить время и помочь при изучении взаимодействия с городом.

В целом лекции на Школе изобиловали призывом к междисциплинарному диалогу. Например, Ю.В. Кульчицкий (НИУ ВШЭ, Москва) приглашал антропологов к диалогу с экономистами. Это может быть полезно, чтобы лучше понять не только систему финансирования и возможности реализации проекта, но и роль антрополога в развитии последнего. После лекции Кульчицкий организовал для слушателей Школы встречу с крупным нижегородским предпринимателем Михаилом Маркевичем, генеральным директором компании «Еда и культура project», включающей в себя группу ресторанов и культурных площадок. На встрече с Маркевичем можно было задать любые вопросы и, при желании, понять для себя, что нужно для того, чтобы открыть книжный магазин или кофейню.

Наглядным примером успешной междисциплинарной работы является медицинская антропология, о которой рассказала А.А. Ожиганова (Университет Фридриха-Александра, Эрланген-Нюрнберг, Германия). В качестве примера она привела исследование Анны Клепиковой (Европейский университет в Санкт-Петербурге), в результате которого была написана ее книга «Наверно я дурак» (СПб., 2019). В основе книги – полевые записи, сделанные во время волонтерства А. Клепиковой в психоневрологическом интернате. Междисциплинарный подход может пойти еще дальше. Так, Д.Ю. Доронин (РГГУ / РАНХиГС, Москва) рассказал об экологической антропологии. Это направление возникло в 2000-е гг. с целью создания центров экологического просвещения при помощи антропологического подхода. Антропология здесь помогает изучить местное сообщество, понять, как с ним взаимодействовать и совместно помогать решать экологические проблемы. Как выяснилось на Школе, антрополог может работать еще и в IT-сфере. О.В. Воробьева (Market Research&Analytics team, JetBrains, Кипр) в своей лекции рассказала о том, как проходит сотрудничество заказчика и исследователя-антрополога в IT-компаниях.

В лекциях часто речь шла о том, как антрополог может проводить исследования для заказчика; были даны практические советы. П.В. Иванов поделился опытом создания собственного исследовательского бюро «Гражданская инженерия» в Красноярске, которое делает исследования на заказ. В качестве бонуса слушатели Школы узнали не только о поиске заказчика для исследования

или ценообразовании, но и о том, в чем, по мнению создателя исследовательского бюро, состоит «успех».

Нельзя обойти стороной проблему работы на корпорации. Так, А.Л. Гусейнова (руководитель проекта «Центры местного сообщества», направление устойчивого развития торговой сети «Пятерочка», Москва) рассказала о проекте, инициированном в 2021 г. торговой сетью магазинов «Пятерочка», направленном на развитие благотворительности, заботу о сообществе и выстраивании добро-соседских отношений. О.А. Базалеев (руководитель Департамента по социальным вопросам компании Crescent Petroleum, Эрбиль, Ирак) в своей лекции, которую он прочел онлайн, рассказал о том, как антрополог может работать в промышленных корпорациях. Например, сам О.А. Базалеев работал в нефтегазовых и горнодобывающих компаниях, а в настоящее время он занимается выстраиванием отношений между местным сообществом и нефтегазовой компанией в Ираке.

А.А. Панченко (Европейский университет в Санкт-Петербурге / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург) в своей лекции рассказал об экспертной деятельности. Что такое религиозная экспертиза, как ее проводить и к чему она может привести? Н.И. Новикова (ИЭА РАН, Москва) также коснулась вопроса исследовательской экспертности в области юридической антропологии.

К.Р. Романенко (НИУ ВШЭ, Москва) затронула, наверное, одну из самых сложных тем – ее лекция была о полевом исследовании высшего образования. К.Р. Романенко рассказала, как проводить подобные полевые исследования и при этом абстрагироваться от поля и не слишком сильно вовлекаться.

В финальный день Школы участникам посчастливилось послушать лекцию И.М. Калитеевской, шеф-редактора просветительского проекта Arzamas. Пользователь этой образовательной платформы не может не заметить, что на Arzamasе много курсов не только по искусству, истории, социологии, но и по антропологии и фольклористике. По словам И.М. Калитеевской, проект Arzamas нужен для того, чтобы заполнять лакуны, когда кажется, что ты что-то такое проходил в школе, но недоучил, не помнишь, забыл. Тут на помощь приходят подкасты, курсы лекций и статьи на широкий круг гуманитарных тем. Образовательная платформа – это, наверное, идеальный формат для просветительской деятельности, популяризации науки и возможности поделиться в том числе результатами антропологических исследований.

Завершающий день Школы был очень ярким и запоминающимся еще и благодаря мастер-классу Н.С. Петровой (РГГУ / РАНХиГС, Москва). Он был чем-то вроде игры, на которой надо

было продумать, как популяризовать фольклорные исследования среди подростков. Мастер-класс основывался на опыте участия Н.С. Петровой в творческой лаборатории для подростков, проводившейся в музее-заповеднике «Царицыно» с февраля по апрель 2023 г. Участники Школы смогли примерить на себя этот опыт и понять, какие возможности открывают проекты по популяризации фольклора и с какими сложностями можно столкнуться.

Отдельно хочется отметить единственного эксперта из Нижнего Новгорода И.В. Маслову и ее занятия по изучению города. Лекция И.В. Масловой была посвящена взаимодействию туристов с городской средой и освещению туристических практик. Современный турист, считает И.В. Маслова, отличается стремлением изучить уникальность города и повседневные практики локального сообщества и поиском диалога с ним. Именно таким поиском участники Школы занимались на прогулке по Нижнему Новгороду под руководством И.В. Масловой. Участникам мастер-класса было дано задание изучить одну из двух предлагаемых локаций Нижнего Новгорода – ярмарочную площадь или район Мещеры. Перед самостоятельным изучением И.В. Маслова провела небольшую экскурсию и дала советы, как проводить исследование. Для кого-то из участников Школы это было исследование по антропологии города, а для кого-то стало арт-упражнением. Задачей было сфокусироваться на том, что интересует, нравится, раздражает или успокаивает. Кто-то из участников мастер-класса за тридцать минут прогулки успел поговорить с местными жителями и взять небольшое интервью, кто-то сделал серию фотографий повторяющихся объектов (балконы, лестницы, лужи). Рамки задания были довольно гибкие, и, как результат, после прогулки участники презентовали готовые законченные проекты. Это были эссе, серии фотографий, рисунки и даже визуальная поэзия. На закрытии Школы И.В. Маслова преподнесла еще один сюрприз участникам, организовав менее чем за сутки выставку с работами, появившимися в результате ее мастер-класса. Участники Школы смогли увидеть свои проекты экспонированными, обсудить их друг с другом и в очередной раз убедиться, что художник – это всегда немного исследователь, а городской антрополог вполне может создать арт-объект. Следом за открытием выставки участникам был показан фильм о Школе, который все это время делали студенты под руководством Е.В. Александрова и Н.В. Литвиной.

Безусловно, программа Школы была интенсивной и вмещала много информации для размышления. Но свободное время участники Школы тоже проводили с пользой. Например, Н.В. Петровым была организована встреча с Лидией Кравченко, одной

из создательниц подкаста о литературе «Партнерский материал» и библиотеки современной литературы в Нижнем Новгороде.

Итоги Школы нашли практическое воплощение в выставке и фильме, сама Школа дала слушателям возможность определить себя с карьерной траекторией и попробовать себя в самых разных ролях, начиная от кинооператора и заканчивая самостоятельным исследователем города.

### *Информация об авторе*

*Амалия А. Пртавян*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [adf2@yandex.ru](mailto:adf2@yandex.ru)

ORCID ID: 0000-0002-7851-0874

### *Information about the author*

*Amalia A. Prtavian*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [adf2@yandex.ru](mailto:adf2@yandex.ru)

ORCID ID: 0000-0002-7851-0874

*Научное издание*

Фольклор: структура, типология, семиотика

Том 8 • № 2 • 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 22.05.2025  
Выход в свет 29.05.2025  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 11,4. Усл. печ. л. 11,6  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 2162

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6, стр. 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)