

ISSN 2658-5294

# Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

*Основан в 2018 г.*

# Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

*Founded in 2018*

Том 8

№ 3

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)

# Содержание

## Статьи

---

### ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КНИГЕ И В ЖИВОМ ЗВУЧАНИИ

- Рифтин Б.Л.*  
Эпические мотивы в преданиях о героях Трех царств ..... 12
- Кундозерова М.В.*  
Карельские эпические руны: исполнительские практики ..... 82

### ЯЗЫК МИФА

- Королёва С.Ю., Шкураток Ю.А.*  
Древний народ, предки или демоны?  
Мифоним *чуд* ('чудь', 'нечистый дух')  
в коми-пермяцком языке и фольклоре ..... 103

## Рецензии и обзоры

---

- Бобунова М.А.*  
О периодической и серийной печатной продукции  
курских лингвофольклористов ..... 137
- Черванёва В.А.*  
Рецензия на книгу: *Сурикова О.Д., Толстая С.М.*  
«Причитанья Северного края» Е.В. Барсова:  
исследования и материалы к словарю.  
М.: Индрик, 2024. 696 с. .... 144
- Мамонова С.К.*  
Рецензия на книгу: *Белоусов А.Ф.* Культура. Литература.  
Фольклор / ред.-сост. Е.А. Белоусова.  
М.: Новое литературное обозрение, 2023. 784 с. .... 151

## Научная жизнь

---

- Кучеренко М.В.*  
Международная конференция «XVI Мелетинские чтения» ..... 163

*Остроухов М.С.*

Международная XXIV Школа по фольклористике  
и культурной антропологии «Редизайн традиционного:  
контексты, смыслы, прагматика» ..... 171

*Закревская Е.А.*

Круглый стол «Концептуализация памяти о прошлом:  
от свидетельства к фольклору» ..... 179

---

### Personalia

---

*Петрова Н.С.*

К юбилею Андрея Борисовича Мороза ..... 185

# Contents

## Papers

---

### EPIC TRADITION IN BOOKS AND LIVE PERFORMANCES

- Riftin B.L.*  
Epic motifs in the legends of the heroes of the Three Kingdoms ..... 12
- Kundozerova M.V.*  
Karelian epic runes: performing practices ..... 82

## Language of Myth

---

- Koroleva S.Yu., Shkuratok Yu.A.*  
Ancient people, ancestors, or demons?  
The mythonym chud ('the Chuds', 'evil spirit')  
in the Komi-Permyak language and folklore ..... 103

## Reviews

---

- Bobunova M.A.*  
About periodical and serial printed products  
of Kursk linguofolklorists ..... 137
- Chervaneva V.A.*  
Book review: *Surikova O.D., Tolstaya S.M.*  
"Prichitan'ya Severnogo kraya" E.V. Barsova:  
issledovaniya i materialy k slovaryu ["Lamentations  
of the Northern region" by E.V. Barsov:  
research and materials for the dictionary].  
Moscow: Indrik, 2024. 696 p. .... 144
- Mamonova S.K.*  
Book review: *Belousov A.F.* Kul'tura. Literatura.  
Fol'klor [Culture. Literature. Folklore],  
Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023. 784 p. .... 151

## Scientific Life

---

- Kucherenko M.V.*  
The International Conference "16th Meletinsky readings" ..... 163

*Ostroukhov M.S.*

International 24th School of Folklore Studies  
and Cultural Anthropology “Redesign of the traditional:  
Contexts, meanings, pragmatics” ..... 171

*Zakrevskaya E.A.*

The round table “Conceptualization of memory of the past:  
from testimony to folklore” ..... 179

---

### **Personalia**

---

*Petrova N.S.*

On the anniversary of Andrey Borisovich Moroz ..... 185

### ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КНИГЕ И В ЖИВОМ ЗВУЧАНИИ

УДК 82.09+398.2(510)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-12-81

#### Эпические мотивы в преданиях о героях Трех царств<sup>1</sup>

Борис Л. Рифтин

*Аннотация.* Статья крупнейшего отечественного китаиста Бориса Львовича Рифтина (1932–2012) посвящена анализу эпических мотивов в средневековой китайской литературе, в первую очередь – в «Пинхуа по “Истории Трех царств”» (XIII в.). На основании своего исследования автор приходит к следующим выводам. В рассматриваемом памятнике используется определенное количество эпических мотивов, причем многие из них сохранились в устных преданиях

---

© Рифтин Б.Л., наследники, 2025

<sup>1</sup> Подготовлено к печати А.Б. Старостиной. Эта публикация завершает издание трудов акад. Б.Л. Рифтина по фольклору, ранее на русском языке не издававшихся; см. о них [Неклюдов 2023]. В предлагаемой читателям статье автор продолжал исследования традиций китайского историко-эпического романа и устного прозаического сказа, начатые им в 1960-е гг. в докторской диссертации (издана в виде монографии «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае: Устные и книжные версии Троецарствия». М.: ГРВЛ, 1970). Данная статья (под заглавием «“Троецарствие” и народный эпос») впервые вышла в свет на китайском языке в Тайчжуне, в журнале «Дунхай сюэбао» (1993, т. 34, с. 19–46), а затем в Пекине (2003); журнальное название ее нынешней русской версии было дано самим Борисом Львовичем, собиравшимся, но не успевшим подготовить ее к печати. Эту работу проделала А.Б. Старостина. Она сверила перевод с китайским изданием 2003 г., выправила и унифицировала названия китайских литературных памятников и терминов, дополнила список литературы, установила правильные ссылки и вставила их в сноски. Редакция журнала чрезвычайно признательна Аглае Борисовне за помощь. – Ред.

до настоящего времени, тогда как другие до сих пор так и не обнаружены в живом бытовании (ложный слух о гибели героя, сражение героя с предводителем демонов и др.); некоторые же мотивы в трансформированном виде используются лишь в начале повествования (например, посещение героем царства теней). Большинство эпических мотивов, встречающихся в тексте пинхуа, являются ослабленными и не занимают важного места в сюжете. Вполне возможно, что автор не использовал некоторые эпические мотивы народных сказов эпох Сун – Юань, поскольку создавал произведение, в котором были объединены народные легенды и история. Пройдет сто лет, и Ло Гуань-чжун разовьет это направление, усилит связь своего повествования с исторической хроникой и тем самым еще больше отдалится от народного эпоса.

*Ключевые слова:* фольклор, героический эпос, пинхуа, устный сказ, устные предания, эпический мотив, эпическая формула, сюжетная схема, китайский роман, Троецарствие

*Дата поступления статьи:* 9 февраля 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Рифтин Б.Л. Эпические мотивы в преданиях о героях Трех царств / подгот. к печати А.Б. Старостиной // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 12–81. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-12-81

## Epic motifs in the legends of the heroes of the Three Kingdoms

Boris L. Riftin

*Abstract.* The article by Boris Lvovich Riftin (1932–2012), the largest Russian sinologist, is devoted to the analysis of epic motifs in medieval Chinese literature, primarily in Sanguozhi Pinghua or Records of the Three Kingdoms in Plain Language (18<sup>th</sup> century). Based on his research, the author comes to the following conclusions. A certain number of epic motifs are used in the analysed literary relic, and many of them have been preserved in oral traditions till the present, while others have not yet been discovered in living existence (a false rumor about the death of the hero, the hero's battle with the demon king, etc.); some motifs in a transformed form are used only at the beginning of the narrative (for example, the hero's visit to the underworld). Most of the epic motifs found in the Pinghua text appear in a diluted form and play no significant role in the plot. It is quite possible that the author did not use some epic motifs of folk tales from the Song–Yuan eras, because he created a work in which

folk legends and history were combined. A hundred years will pass, and Luo Guanzhong will develop this direction, strengthen the connection of his narrative with the historical chronicle and thereby further distance himself from the folk epic.

*Keywords:* folklore, heroic epic, pinghua, oral tales, oral traditions, epic motif, epic formula, plot scheme, Chinese novel, Three Kingdoms

*Received:* February 9, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Riftin, B.L. (2025), "Epic motifs in the legends of the heroes of the Three Kingdoms", ed. and prep. by A.B. Starostina, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 12–81, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-12-81

## 1. Вступление

В опубликованном издательством «Тайбэй сюэшэн шуцзюй» в 1992 г. втором томе книги «Китайское и зарубежное сравнительное литературоведение» были помещены две статьи, имеющие отношение к роману «Троецарствие». Это статья Чжу Бин-суня и Юй Жу-бо<sup>2</sup> ««Троецарствие» и «Илиада»» [Чжу Бин-сунь, Юй Жу-бо 1992] и статья И Синь-нуна ««Троецарствие» и «Война и мир»» [И Синь-нун 1992]. Содержание статей достаточно интересно, но обе они страдают пробелами с точки зрения исторического и стилистического (литературно-жанрового) подхода. Авторы первой статьи сравнивают главный китайский исторический роман-эпопею и эпос древней Греции, но совсем не говорят об особенностях эпоса и о том, почему в «Илиаде» и романе «Троецарствие» встречаются общие приемы описания. В статье также отсутствует объяснение, почему ее авторы для сравнения берут «Троецарствие» и «Илиаду», а не какие-либо другие подобные образцы фольклора, например, средневековые японские эпопеи-гунки. Некоторые сопоставления в тексте статьи выполнены довольно-таки небрежно. Авторы сравнивают в «Троецарствии» и «Илиаде» эпизоды, где описывается, как отцы героев, отправляясь на войну, поручают женам заботиться о детях, и говорят о том, что подобные ситуации типичны и для современной литературы, но при этом они упускают из виду, что некоторые понятия, которыми они оперируют, например реализм или романтизм, появились в европейской литературе только в XVIII–XIX вв., и их нельзя применять при анализе древней и средневековой литературы.

<sup>2</sup> Юй Жу-бо – китайский псевдоним французского синолога Р. Рульманна (Robert Ruhlmann, 1920–1984). – А. С.

Автор второй статьи, хотя также грешит отсутствием исторического подхода, однако, основываясь на эстетических принципах Гегеля, сравнивает классический средневековый роман и современные реалистические романы и приходит к выводу, что роман «Троецарствие» является эпическим произведением. К сожалению, авторы обеих статей не принимают во внимание огромное количество исследований (включая известные во всем мире книги). Автор второй статьи также игнорирует российские, а также многочисленные зарубежные книги и статьи, посвященные творчеству Л.Н. Толстого, например опубликованную в 1968 г. доктором наук А.В. Чичериным книгу «Возникновение романа-эпопеи» [Чичерин 1968], где делается акцент на том, что «Войну и мир» следует считать историческим романом-эпопеей. К подобным произведениям относится и «Троецарствие», где также описаны судьбы государства и народа во время войны, но действие происходит в иную эпоху. В своем романе Л.Н. Толстой, создавая картину событий, происходящих в стране, дает ее через описание жизни нескольких семей и персонажей, роман же «Троецарствие» является классическим произведением средневековой литературы<sup>3</sup>, поэтому Ло Гуань-чжун, используя приемы безымянных творцов народного эпоса, подобно историку, описывает политическую и военную деятельность многих исторических личностей (при этом не касаясь их личной жизни).

Я считаю, что, если делать системное (научное) сравнение согласно историческим фактам, сначала следует сравнить «Троецарствие» с другими китайскими историческими произведениями (как это было сделано, например, в книге Сунь Люй-и ««Цзо чжуань» и китайская древняя проза») [Сунь Люй-и 1992]. Сунь Люй-и сравнивает «Цзо чжуань» как с греческим эпосом, так и с романом «Цветы сливы в золотой вазе» («Цзинь пин мэй»). К сожалению, в исследовании недостает исторического и литературного сравнительного анализа. Кроме того, необходимо было бы проанализировать роман «Троецарствие» и произведения устного народного эпоса и, конечно, сравнить «Троецарствие» с зарубежными историческими романами.

На мой взгляд, было бы интересно сделать предварительный анализ произведений, созданных на тему Троецарствия (например, «Пинхуа по “Истории Трех царств”» («Сань го чжи» пинхуа) эпохи Сун, «Жизнеописания Хуа Гуань Со» («Хуа Гуань Со

---

<sup>3</sup> Более подробно об этом в моей статье [Ли Фу-цин 1992a]. (Ли Фу-цин – китайская иероглифическая транслитерация фамилии Рифтин. – А. С.).

чжуань») годов Чэнхуа<sup>4</sup> эпохи Мин), а также различных легенд о Троецарствии в сравнении с зарубежными эпическими произведениями.

Фактически перевод на китайский язык английских слов *epic*, *eros* как «народная эпическая поэзия» (*миньцзянь сюйши ши*) является не совсем удачным. Во-первых, английские слова *epic*, *eros* или немецкие *Epik*, *epische Formen* не содержат понятия «поэзия», во-вторых, хотя у многих народов *epic* и проявляется в поэтической форме, немало и таких, у кого эпос имеет прозо-поэтическую форму (подобно китайской песенно-повествовательной литературе), а у некоторых народов (например, у исландцев) эпос существует исключительно в прозаической форме.

Эпос обычно делят на два вида: первый – это архаический эпос (*archaic epic*), например, эпос эвенков, проживающих в Сибири и на Дальнем Востоке России, а также на северо-востоке Китая, или эпос жителей архипелага Фиджи в Тихом океане, или народа ямэй на острове Тайвань [Benedek 1991]. Второй вид – это народный героический эпос (под ним также имеют в виду эпические поэмы или эпосеи), этот вид литературы появился в основном во время формирования нации или государства, во время столкновений с иноплемениками, сопротивления завоевателям. В этих произведениях герои часто под предводительством мудрого правителя сражаются, защищая родину, и совершают при этом различные подвиги. Классическими эпосеями считаются «Сказание о Гэсэре» тибетского и монгольского народов, киргизский «Манас», древнегреческая «Илиада», французская «Песнь о Роланде», испанская «Песнь о Сиде» и русские былины.

Архаический эпос развивался на основе древних сказок, он берет начало главным образом из древнего эпоса о богатырях, и в основном в нем использованы элементы фабулы, герои и идеи сказок. Классические эпосеи в процессе своего формирования также заимствовали темы и элементы фабулы многих архаичных эпических произведений, однако вносили в них изменения.

Народному эпосу присуща собственная поэтика: устойчивая эпическая формула (*epic formula*), эпическое преувеличение, особые мотивы (элементы повествования), фабула, устойчивые эпитеты и прочие средства описания.

Гегель в своей «Эстетике» указывал, что в эпосе дается описание не гражданской войны, а войны между двумя государствами. В то время еще не появились многочисленные материалы по архаическому эпосу Азии и Америки. Архаический эпос описывал не войну между двумя народами или двумя государствами, а борьбу

---

<sup>4</sup> 1465–1487 гг.

героев рода или племени (национальности еще не сложились) с чудищами другого мира (например, загробного). Таким образом, война внутри государства не могла стать фоном классического эпоса. Если говорить о мировой литературе, то, вероятно, только в Китае и Японии мы можем найти произведения средневекового эпоса, описывающие гражданские войны, однако такие китайские исторические романы, как «Троецарствие», а также японские героические эпопеи-гунки нельзя считать настоящим эпосом, это не более чем эпическая проза. Но причина этого не в том, что народное творчество – это только их фундамент и при создании этих произведений (это касается в первую очередь китайских романов) в то же время использовались исторические сочинения. Проблема в том, что они сохраняют только некоторые эпические элементы, а не полностью эпическую форму.

В данной статье я намерен проанализировать эпические мотивы в «Пинхуа по “Истории Трех царств”», «Жизнеописании Хуа Гуань Со» и в историческом романе-эпопее «Троецарствие».

Если говорить о преданиях, связанных с «Троецарствием», до 1980-х гг. мы знали о них очень мало: доступны были только следующие малочисленные источники: предания о Трех царствах упоминаются в книге Лян Чжан-цзюй «Праздные записки ушедшего в отставку» («Гуй тянь со цзи»)<sup>5</sup>; в России дипломат Е.Ф. Тимковский в 1820 г. записал легенду о гибели Чжугэ Ляна<sup>6</sup>, а путешественник и исследователь фольклора Г.Н. Потанин в 80-е гг. XIX в. в Китае собирал и записывал предания о происхождении Гуань-гуна среди разных народов (особенно среди монголов северо-запада Китая, а также ту, тибетцев и некоторых ханьцев)<sup>7</sup>. В 1920–1930-е гг. китайские фольклористы записали несколько историй о героях Троецарствия; предания о Троецарствии были зафиксированы и у так называемых дунган – потомков народа хуэй из провинций Ганьсу и Шэньси, проживавших в бывшей республике Киргизия (сейчас независимое государство)<sup>8</sup>. Кроме названных, по-видимому, иных материалов не было. В 1980-е гг. в материковом Китае развернулась широкомасштабная работа по записи фольклора, в том числе были записаны многочисленные

---

<sup>5</sup> Лян Чжан-цзюй. Гуй тянь со цзи [Праздные записки ушедшего в отставку]. Т. 1–2. Шанхай: Цзиньбу шуцзюй, 1981. 192 с.

<sup>6</sup> Тимковский Е.Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820–1821. СПб.: В тип. Мед. Департ. МВД, 1824. Ч. 1.

<sup>7</sup> Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. 2. С. 261–264.

<sup>8</sup> Шучин чузы [Эпические песни] / сост. Х.Ю. Юсуров. Фрунзе: Киргосиздат, 1961. 203 с.

предания об эпохе Троецарствия. Предания о походах Чжугэ Ляна на юг сохранились не только у ханьцев, но и у народов юго-запада Китая (см. мою статью «Поход Чжугэ Ляна на юг в преданиях ханьцев и малых народов юго-запада Китая» [Ли Фу-цин 1992b]).

Выше уже шла речь о том, что до 1980-х гг. было обнаружено менее 10 преданий о Троецарствии, но в «Словаре романа “Троецарствие”», выпущенном в 1989 г. издательством «Башу шушэ» в г. Чэнду, были представлены 329 преданий; значительное количество преданий было также опубликовано в различных сборниках преданий и небольших периодических изданиях. Кроме того, существуют специальные сборники преданий о Трех царствах, к числу представляющих для нас интерес можно отнести «Неофициальные повествования о Троецарствии»<sup>9</sup>, «Предания, связанные с романом “Троецарствие”»<sup>10</sup>, обнаруженный на востоке провинции Хубэй сборник рассказов о так называемом «анти-Троецарствии»<sup>11</sup>, а также «Иные предания о героях Троецарствия»<sup>12</sup>.

«Мотив» – этот термин принят во всем мире в среде фольклористов. В китайском языке слово *мути* («мотив») является транслитерацией английских слов *motif* или *motive*. Некоторые ученые переводят этот термин на китайский язык как «элемент сюжета» (*цинцзе даньюань*). С 1922 по 1936 г. профессор из США St. Thompson на основании материалов по мировому фольклору опубликовал «Указатель мотивов народной литературы» (в 1955 г. вышло исправленное издание)<sup>13</sup>.

В литературе, особенно средневековой, чаще всего в прозе или драматургии, часто используются фольклорные мотивы. Некоторые мотивы из сказок или народных историй переходят в более поздние предания, а из преданий попадают в средневековую прозу.

<sup>9</sup> Саньго вай чжуань [Неофициальные повествования о Троецарствии] / под ред. Цзян Юня, Хань Чжи-чжуна. Шанхай: Вэньи чубаньшэ, 1986. 580 с.

<sup>10</sup> Саньго яньи дэ чуаньшо [Предания, связанные с романом «Троецарствие»] / под ред. Дун Сяо-пин. Хайкоу: Наньхай чубань гунсы, 1990. 366 с.

<sup>11</sup> Цао Цао сань цин Чжугэ Лян. Фань Саньго гуши [Цао Цао трижды просит Чжугэ Ляна: Сборник историй «анти-Троецарствия»] / сост., ред. Чжэн Бо-чэн, Хань Цзинь-линь. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 1987. 191 с.

<sup>12</sup> Саньго жэньбу бечжуань [Иные предания о героях Троецарствия] / под ред. Ван И-ци и др. Пекин: Чжунго сицзюй чубаньшэ, 1990. 153 с.

<sup>13</sup> Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition: 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Какие фольклорные мотивы используются в китайской классической литературе (включая классическую прозу), как они используются? Этот вопрос, насколько известно автору, до настоящего времени никем не исследован. В 1970 г. автор впервые затронул эту проблему в монографии «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае» (издание на русском языке) [Рифтин 1970, с. 74–91]. В 1979 г. немецкий ученый В. Банк опубликовал статью «Некоторые проблемы указателя мотивов китайских рыцарских романов конца династии Цин – первых лет республики» [Bank 1979]. Банк в основном сосредоточил свое внимание на классификации героев (например, чиновники эпохи Цин, «благородные воры и разбойники», развратные монахи и другие) и исследовал некоторые эпизоды (например, воздаяние за дурные поступки, личные оскорбления, месть за коварство и т. д.). Если мы признаем, что мотив является самым мелким элементом фабулы, тогда подобная классификация мотивов страдает отсутствием конкретности. Фактически ученые, занимающиеся исследованием структуры нарративов, считают, что функции (function) персонажей историй – мельчайший элемент фабулы, однако функции персонажей ограничены структурой; эта проблема не имеет прямого отношения к теме данной статьи, поэтому сейчас мы не будем ее обсуждать.

Известный немецкий монголовед профессор В. Хайссиг написал несколько статей по проблемам мотивов монгольского эпоса [Heissig 1988]. Недавно он опубликовал сравнительное исследование мотивов «Жизнеописания Хуа Гуань Со» и монгольского эпоса [Heissig 1994]. Кроме того, в Японии профессор Оцука Хидэтака занялся исследованием связей между многоглавыми китайскими романами и народной традицией [Оцука Хидэтака 1990; Оцука Хидэтака 1991a; Оцука Хидэтака 1991b]. Хотя он специально не рассматривает мотивы и не использует понятие «мотив», его исследование некоторых элементов сказок и преданий и романов очень близко моим исследованиям мотивов.

И в материковом Китае, и на Тайване редко говорят о концепции мотива. Насколько мне известно, на Тайване эта концепция употребляется в связи с фольклором, этот термин встречается в работах профессора Цзинь Жун-хуа из Университета культуры [Цзинь Жун-хуа 1984; Цзинь Жун-хуа 1989]. Если же посмотреть на то, что делается в материковом Китае, то проблему мотива специально обсуждает профессор Лю Шоу-хуа в статье «О методах сравнительной нарратологии» [Лю Шоу-хуа 1995].

В фольклоре один мотив может принимать три различные формы: обычную форму, слабовыраженную форму (например, не драка, а ссора) и усиленную форму (обычная форма – родители

уходят из дома, усиленная форма – родители умирают, значит, покидают дом навсегда).

Российские ученые, занимающиеся изучением эпоса, такие как академик В.М. Жирмунский, профессор Е.М. Мелетинский, доктор наук П.А. Гринцер специально исследовали мотивы, используемые в эпосе, например чудесное рождение героя, предзнаменования перед рождением героя (свидетельствовавшие о том, что он станет правителем или разбогатеет), опрометчивые поступки или шалости в детстве, забавы с оружием, волшебный конь героя, волшебное оружие, преданные друзья, героическое сватовство (включая помолвку после схватки между мужчиной и женщиной); сражение между отцом и сыном (обычно не узнающих друг друга), герой, которого преследуют; персонажи неизвестно куда пропадают (сам герой или его сестра или жена похищены и увезены в неизвестном направлении); ложный слух о гибели героя; поиски героя могут быть осуществлены сильным духом соперником, противником или силачом, похитившем женщину; герой попадает в загробный мир; схватка героя с властителем загробного мира (чудищем); счастливый конец и т. д. Конечно, существуют и другие мотивы.

У ханьцев, как и у некоторых других народов Дальнего Востока, например корейцев, японцев, вьетнамцев, нет народного эпоса, нет и поэм. Они есть у малых народов Китая, например тибетцев, монголов, мяо, и, тун и других, а также у малых народов Вьетнама. Но у ханьцев были заменявшие эпос исторические повествования *цзянши*, которые существовали в эпоху Сун, а также последующее творчество сказителей – шошу, сказы-пинхуа эпох Сун и Юань, исторические романы и удивительные истории о героях эпохи Мин, позже рыцарская проза и тому подобное, в Японии есть героические эпопеи-гунки, в Корее «Повесть о Хон Гильдоне», написанная под влиянием «Речных заводов». Хотя эти произведения и нельзя отнести к народному эпосу, но в них присутствует много мотивов народного эпоса.

Вполне правомерен вопрос: если у ханьцев никогда не было народного эпоса, как могли появиться эпические мотивы? Если обратиться к фольклору в разных странах мира, некоторые эпические мотивы имеют отношение к древним мифам (например, удивительное рождение и т. д.), некоторые связаны с народными сказками (например, у семейной пары нет детей, состарившись, они вдруг рожают или находят ребенка); некоторые мотивы присущи только эпосу (братание после схватки). Хотя в Китае нет эпоса, но есть богатые древние мифы и народные сказания, в которых существуют подобные мотивы. Из легенд и сказаний эти мотивы проникли в устные рассказы, из них в сказы пинхуа, затем в драмы, а потом и в прозу. В этом процессе устные

рассказы и сказы играли ту же роль, что и эпос у других народов; можно сказать, что пинхуа, изданные при Сун и Юань, или «Жизнеописание Хуа Гуань Со», опубликованное в годы Чэнхуа (1465–1487 гг.), соответствуют так называемым народным книгам других народов (по-немецки *Volksbücher*). Конечно, устные рассказы и сказы нельзя считать настоящим эпосом. Здесь эти мотивы не играют той роли, что в эпосе, а те, что присутствуют, проявляются очень слабо (к примеру, схватку в эпосе заменяет перебранка или какие-либо соревнования).

Чжэн Чжэнь-до писал, что китайский устный сказ и основывающаяся на нем литература хотя и не является народным героическим эпосом в строгом смысле этого слова, однако им присущ ряд особенностей эпоса<sup>14</sup>. Сказы XII–XIV вв., особенно «Пинхуа по “Истории Трех царств”», ясно демонстрируют эпические черты. Эти черты – готовые модели, которые повторяют на новой ступени древние мифологические модели и характерны для эпического творчества многих народов. «Жизнеописание Хуа Гуань Со» появилось после сказов, и мотивов народного эпоса там больше, чем в сказах.

«Жизнеописание Хуа Гуань Со» («Хуа Гуань Со чжуань»; полное название его первой части – «Синь бянь цюань сяшочан цзубэнь Хуа Гуань Со чушэнь чжуань», «Вновь составленное целиком иллюстрированное полное повествование в прозе и стихах о происхождении Хуа Гуань Со») относится к песенно-повествовательной литературе, в ней песенных фрагментов в несколько раз больше, чем прозаических. Этот жанр литературы гораздо ближе эпосу. Недавно в Японии профессор Кин Бункё опубликовал исследование о «Жизнеописании Хуа Гуань Со», сравнил его с западными и японскими литературными памятниками и пришел к заключению, что это «Жизнеописание» соответствует критериям героического эпоса. Я согласен с этим выводом, однако японский профессор выдвигает предположение, что основные темы эпоса «Жизнеописания» пришли с запада, например, из эпоса сарматов с Кавказа, принадлежащих к иранской языковой семье. С этим я не согласен [Кин Бункё 1986, с. 26]. В изданной токийским издательством «Тохо сётэн» книге «Мир популярных изложений “Троецарствия”» профессор Кин не выдвигает подобного предположения, он лишь подчеркивает, что в «Жизнеописании Хуа Гуань Со» есть «эпические представления», например необычное рождение Гуань Со (когда его отец уже умер) или обретение необычных возможностей от мастера-

---

<sup>14</sup> Чжэн Чжэнь-до. Чжунго су вэньсюэ ши [История китайской проstonародной литературы]. Пекин: Цзоцзя чубаньшэ, 1954. С. 10.

демона; все это вполне обоснованно [Кин Бункё 1993, с. 177]. В «Жизнеописании» мы видим более насыщенные по сравнению со сказами эпические черты, к сожалению, профессор Кин Бункё не исследовал мотивы подробно и систематично. Российский санскритолог П.А. Гринцер, тщательно проанализировав роль мифов в формировании древнего эпоса, подчеркнул: «...Когда возникла потребность придать историческому преданию форму героической эпопеи, устойчивая мифологическая модель была призвана сыграть свою организующе-композиционную роль» [Гринцер 1971, с. 87].

Именно использованием уже готовых композиционных моделей, известных китайской мифологии, как и мифологиям других народов мира, можно объяснить наличие в «Пинхуа по “Истории Трех царств”» мотивов и ситуаций, типичных и для эпоса других народов. Однако наличие отдельных эпических мотивов не дает права отождествлять пинхуа и даже легшие в его основу сказания с эпосом, потому что кроме самих эпических мотивов и ситуаций важно учитывать их последовательность и общую для эпоса сюжетную схему, местонахождение эпических мотивов в центре повествования или на его периферии, их усиленный или ослабленный вариант. В «Пинхуа по “Истории Трех царств”» сюжетная схема, характерная для классических форм древнего эпоса, не выдержана. Сам исторический материал – междоусобная война – крайне нехарактерен для героического эпоса недалековосточных народов. Реальная историческая последовательность событий здесь приходит на смену чисто эпической композиционной схеме. Ряд основных мотивов древнего эпоса (например, посещение героем подземного царства) оттеснен здесь на периферию сюжета и вынесен вообще в зачин произведения. Многие из этих особенностей связаны с отдаленностью времени циклизации сказаний в Китае от периода активного мифотворчества и объясняются уже средневековым характером повествований о Трех царствах.

Произведения народного эпоса обычно начинаются с описания эпохи мифов о сотворении мира, эпохи отделения неба от земли, потому что обычно описываемый в архаическом эпосе персонаж – это первый человек на земле: например, в шумерском «Эпосе о Гильгамеше» или в эпосах многочисленных малых народов Сибири [Мелетинский 1975, с. 270]. Если и описывается не время создания мира и персонаж – не первый человек на земле, произведение все равно обычно начинается с описания древнейшей мифологической эпохи. Но в «Пинхуа по “Истории Трех царств”» или в романе «Троецарствие» все обстоит по-иному. Сказ начинается с Поздней Хань, со времени правления Гуаньфу-ди, а роман – с того момента, когда «Хуань-ди, император поздней Хань, опочил

и на трон вступил Лин-ди»<sup>15</sup>. Однако если перелистать сказы, напечатанные в эпоху Юань, то, например, в начале «Нового целиком иллюстрированного издания пинхуа о Цинь и Шести династиях» написано: «Первобытный хаос изменился (т. е. вселенная перешла из хаотического состояния в дифференцированное); из тех правителей, что уступали престол достойным, назовем Яо и Шуня...». «Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий» также начинается с разделения первобытного хаоса, с того, как Фу-си начертал восемь триграмм и т. п. А в «Жизнеописании Хуа Гуань Со», которое ближе к народной традиции, чем «Пинхуа по “Истории Трех царств”», как и в народном эпосе, основной текст начинается с описания первобытной эпохи: «После того, как Паньгу отделил землю от неба, правили три императора и пять правителей, затем – шанские государи; чжоусцы пошли войной на Чжоу Синя, и Поднебесная стала процветать...» [Иноуэ Тайдзан и др. 1989, с. 103].

Хотя «Пинхуа по “Истории Трех царств”» или «Жизнеописание Хуа Гуань Со» не похожи на народный эпос, но исследование присущих им эпических черт (мотивов и ситуаций) очень важно и для понимания фольклорных элементов в сказках, а также для изучения устных вариантов преданий, которые возникали на основе сказов. Вместе с этим анализ этих факторов позволит открыть китайский средневековый роман как одну из национальных модификаций средневековых эпических произведений всего мира. Введя китайские исторические источники в контекст мирового сравнительного литературоведения, можно осветить распространенность этих фольклорных элементов на более широком в географическом и этническом отношении материале (сейчас фольклористы, как правило, используют в качестве примеров только произведения индоевропейских и тюркско-монгольских эпосов).

## 2. Чудесное рождение героя

В древних мифах и первобытном народном эпосе, как и в народных сказках, присутствует мотив чудесного рождения героя (St. Thompson. Указатель мотивов. T500–597)<sup>16</sup>. Пожалуй,

<sup>15</sup> *Ло Гуань-чжун*. Саньго чжи тунсу яньи [Популярное повествование по «Истории трех царств»]: В 2 т. Т. 1. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980. С. 1. Мао Цзун-ган, живший в середине XVII в. (начало эпохи Цин), видоизменил начало первой главы.

<sup>16</sup> *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla,

можно сказать так: у героев первобытных мифов или эпоса вообще нет ни отца, ни матери, например, на Тайване во многих мифах коренных народов первопредок появляется из камня; в более поздних мифах у героя есть мать, но нет отца, например, у Фу-си, Шэнь-нуна и других героев китайских мифов; а в самом позднем по времени эпосе или в сказках героя находят бездетные старики и воспитывают его, либо пожилая женщина неожиданно оказывается беременной и рождает сына. Последняя ситуация встречается особенно часто, например, в эпосе народов Ближнего Востока и Средней Азии [Жирмунский 1962, с. 13]. В Китае во многих преданиях и многоглавых романах такое тоже встречается (например, чудесное рождение Бао-гуна из романа «Трое храбрых, пятеро справедливых»). В западноевропейском средневековом эпосе, например во французском, а также в средневековых рыцарских романах, приближающихся к эпосу, этот мотив более размыт, герой не лишен полностью отца и матери, но рождается после того, как его отец гибнет в сражении. Этот мотив представлен в слабовыраженной форме: героя французского эпоса Роланда (Roland) рождает мать, которую преследуют [Жирмунский 1962, с. 14]. Это объясняется тем, что в средневековом обществе, особенно аристократическом, герой должен был появиться на свет в аристократической семье. В «Жизнеописании Хуа Гуань Со» главный персонаж – Гуань Со, третий сын Гуань Юя. В «Троецарствии» говорится только о том, что Чжан Фэй пощадил Гуань Пина, о втором же сыне вообще ничего не известно. Мать Гуань Со – Ху Цзиньдин, бежавшая, можно сказать, изгнанная жена Гуань Юя, который не знал, что его жена спаслась и родила сына. Пока мужа не было в семье, жена родила сына – этот мотив достаточно часто встречается в китайской литературе, например, Ван Бао-чуань рождает сына, а Сюэ Пин-гуй ничего не знает об этом, потому что находится в Силяне. Когда он отправился в поход, его жена родила Сюэ Дин-шаня и т. п. Особенно интересно то, что Ван Бао-чуань – преследуемая женщина, это напоминает французский эпос: император Карл Первый прогнал младшую сестру, потому что она влюбилась в незнатного человека, а потом она родила Роланда.

В «Пинхуа по “Истории Трех царств”», «Жизнеописании Хуа Гуань Со» и романе «Троецарствие» есть общая особенность: нигде не упоминаются родители трех персонажей – Лю Бэя, Гуань Юя и Чжан Фэя.

---

fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

В народных сказах-пинхуа, а также в пьесе «Братание в персиковом саду» эпохи Юань, которая близка к народным легендам, нет упоминаний о матери Лю Бэя и о родителях Чжан Фэя и Гуань Юя. Только в самой ранней дошедшей до нас редакции «Популярного повествования по “Истории Трех царств”» («Сань го чжи тунсу яньи») Ло Гуань-чжуна говорится, что три героя «принесли жертвы Небу и Земле и поклонились старой матери Сюань-дэ»<sup>17</sup>. В редакциях эпохи Мин, например, в версии с комментариями Ли Чжо-у или во «Вновь выгравированном исправленном столичном издании популярного повествования по “Истории Трех царств”, изложенного в соответствии с историческими сочинениями» («Синь це цзин бэнь цзяочжэн тунсу яньи ань цзянь Сань го чжи чжуань») или в «Лесе критики повествования по “Истории Трех царств”» («Сань го чжи чжуань пин линь») есть эта фраза, но Мао Цзун-ган, редактируя роман «Троецарствие», ее убрал.

В сказе и романе не упоминается отец Лю Бэя. Только в «Предании о происхождении Лю Бэя», записанном в 1980-е гг. на родине Лю Бэя, в деревне Дашулоусан уезда Чжосянь провинции Хэбэй, упоминается его отец<sup>18</sup>, но в фабуле это не играет никакой роли. В произведениях на тему Троецарствия не идет речи о родителях героев, и это не случайно. Согласно китайским традиционным взглядам, сыновняя почтительность – самый важный принцип. В «Ли цзи» («Записях обрядов»), в 1-й части главы «Цюйли» написано: «Когда отец и мать живы, нельзя обещать друзьям умереть за них». Согласно комментарию Чжэн Сюаня к этой фразе, «нельзя обещать друзьям умирать за них, поскольку тем самым забывают о родителях». Согласно комментарию Кун Ин-да, «мстить за друзей можно, когда родители умерли; путь дружбы неосуществим при жизни родителей»<sup>19</sup>. Но в историях, связанных с Тремя царствами, герои, когда совершают обряд братания, говорят: «Стремимся умереть в один день», что имеет отношение к принципу, провозглашаемому в «Ли цзи»: если есть родители, нельзя связывать себя братскими узами.

В «Пинхуа по “Истории Трех царств”» или в романе «Троецарствие» эта ситуация не звучит четко, но в «Жизнеописании Хуа Гуань Со» об этом говорится очень ясно. В пинхуа идет речь только о том, что Лю Бэй «с детства был сиротой (в тексте ранее ошибочно стоял иероглиф 小 («маленький») вместо 少 (зд. «с детства», «сызмала»), они с матерью жили тем, что продавали башмаки

<sup>17</sup> Ло Гуань-чжун. Саньго чжи тунсу яньи. Т. 1. С. 5.

<sup>18</sup> Там же. С. 3–5.

<sup>19</sup> «Ли цзи» цзи цзе [«Записи обрядов» с собранием толкований] / сост. Сунь Си-дань. Тайбэй: Ланьтай шуцзюй, 1971. С. 11.

и плели циновки». Источник этой фразы – «История Трех царств» («Саньго чжи») Чэнь Шоу (раздел «История Шу», подраздел «Жизнеописание Первого правителя» (Лю Бэя)). В романе написано практически то же самое: «Сюань-дэ в детские годы потерял отца и был очень почтителен по отношению к матери; семья была бедной, продавали башмаки, плели циновки» (первая глава). В «Истории Трех царств» не поясняется, была ли здорова и жива мать 28-летнего Лю Бэя, когда он встретился с Чжан Фэем и Гуань Юем. В «Жизнеописании Хуа Гуань Со» Лю Бэй говорит: «Я одинок» [Иноуэ Тайдзан и др. 1989, с. 104]<sup>20</sup>. Очевидно, что у него не было родителей. Он продолжает: «У вас двоих (т. е. у Гуань Юя и Чжан Фэя) есть домочадцы, о которых вы должны заботиться, пожалуй, вы можете передумать». Эти слова перекликаются с упомянутой выше фразой из «Ли цзи». Став побратимами, герои поклялись «умереть в один день». А если есть домочадцы, это не позволительно. Гуань-гун говорит: «Я убью домочадцев, чтобы уйти со старшим братом». Но Чжан Фэй спрашивает Гуань-гуна: «Как у тебя поднимется рука убить собственных домочадцев?» В «Жизнеописании» не рассказано, как Гуань-гун убил родных Чжан Фэя, но говорится, что Чжан отправился в уезд Цзялян области Пучжоу, на родину Гуань Юя, и перебил восемнадцать человек из рода Гуань.

По преданию, у Гуань Юя «не было ни родителей, ни жены, ни детей», хотя есть одно упоминание о младшей сестре<sup>21</sup>. Но в преданиях о Лю Бэе, о Гуань Юе или Чжан Фэе нет ни слова об их братьях, и это не случайно. Известный русский исследователь фольклора и путешественник Потанин в 1884 г. в Монголии и в северо-западном Китае собирал народные истории и предания и от своего помощника – монгора из Цинхая (крестьянина деревни Чичжа недалеко от г. Синин) – записал легенду о рождении почтенного Гуаня, согласно которой его матерью была китайская монахиня. Рассказчик употребил слово «шибагунца» – это образ, часто встречаемый в монгольском языке. В монгольском языке *shavganc* обычно обозначает пожилую незамужнюю женщину, родившую ребенка. В этой легенде тоже говорится о распутной монахине, которая связалась с каким-то неизвестным, родила ребенка и, испугавшись позора, оставила

<sup>20</sup> В приложении к этой работе японских исследователей помещен полный текст «Жизнеописания Хуа Гуань Со» с комментариями, а также репринт издания годов Чэнхуа.

<sup>21</sup> Гуань-гун ша сянъ лин [Гуань-гун убивает уездного начальника] // Пуци Саньго гуши чуаньшо [Рассказы и предания о Троецарствии из Пуци]. Чибэ: Пуци сянъ вэньхуа, б. г. (1988?). С. 11–12.

ребенка в дупле дерева. Кто-то по фамилии Чан нашел этого ребенка и воспитал его<sup>22</sup>.

В собранных в Китае в 1980-е гг. народных легендах часто упоминается о том, что сначала у Гуань Юя была другая фамилия. Например, в «Преданиях о героях Троецарствия» опубликован рассказ «Первоначальная фамилия – не Гуань» (неизвестно, где он записан), где тоже говорится о том, что Гуань Юя звали Чан Шэн, а его отцом был кузнец<sup>23</sup>. Также встречаются упоминания о том, что первоначально фамилия Гуань Юя была Луань или Гуань 管<sup>24</sup>.

В легенде, записанной Потаниным, есть чрезвычайно интересный древний мотив: «Спрятанный в дупле младенец». В главе «Бэнь вэй» «Вёсен и осеней Люя» («Люйши чуньцю») записана известная легенда, в которой говорится: «Девушка из Юсинь собирала тутовые листья и в дупле туту нашла ребенка. Она отнесла его к правителю, и тот приказал повару воспитать его»<sup>25</sup>. В записанной Потаниным необычной легенде о рождении Гуань Юя, казалось бы, нет ничего общего с легендой из «Люйши чуньцю» о рождении И Иня. В кантонской народной книге муюйшу «Рождение Гуаньгуна» есть общее между И Инем и историями Троецарствия: Верховный владыка велел ему сойти в мир людей и воплотиться в Чжугэ Ляне. Конечно, присутствует и фактор легенды, потому что И Инь – тоже советник, как и Чжугэ Лян, и совершенно далек от образа Гуань Юя.

В легендах о Чжан Фэе тоже говорится о том, что он был одинок: когда ему исполнилось пятнадцать лет, родители его умерли, он остался сиротой<sup>26</sup>.

Здесь традиционные взгляды древних китайцев объединены с распространенным эпическим мотивом. В архаическом эпосе герой, как правило, не знает своих родителей. Это объясняется тем, что в архаическом эпосе герой обычно одинок, но в эпических произведениях более позднего периода, например, в эпосе узбеков и других тюркоязычных национальностей «Алпамыш», в европейском средневековом эпосе (например, французском) герой обычно появляется на свет после смерти родителей, его рождает женщина, которую изгоняют, или его находят где-нибудь...

<sup>22</sup> Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 261.

<sup>23</sup> Саньго жэньу бечжуань. С. 22.

<sup>24</sup> А не Гуань 關, как она записывается традиционно. – А. С.

<sup>25</sup> Люйши чуньцю [Вёсны и осени Люя]. Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1936. С. 80. В сер. Сы бу цун кань [Собрание публикаций по четырем разделам]

<sup>26</sup> Чжан Фэй сюнь ши сюэ и [Чжан Фэй ищет учителя, чтобы учиться военному искусству] // Саньго жэньу чуаньшо. С. 56.

Подобное происходит и в китайских легендах. Например, в легенде «Рождение Гуань Юя» (не сообщается, где она записана) говорится о том, что Гуань Юя нашел на берегу реки старик, живший продажей доуфу<sup>27</sup>. Однако в самых древних легендах герой не появляется от престарелых родителей и его не находят, он просто сирота. У якутов, проживающих к северу от озера Байкал, старейшего и популярнейшего героя зовут Эр-Соготох, его имя переводится как «муж-одинокий» – богатырь, живущий одиноко, не знающий других людей и не имеющий родителей (отсюда его прозвище), так как он первопредок племени людей. В записанной в XIX в. древнейшей якутской легенде говорится: «Был человек, по имени Эр-Соготох, который возник, произошел, не зная, упал он с неба или вышел из земли...», он называл «духом-бабушкой» дерево, которое его вырастило [Мелетинский 2004, с. 300]. Это очень напоминает историю И Иня из «Люйши чуньцю»: «...Тогда тело <женщины> превратилось в тутовое дерево с дуплом», – это должно означать, что тутовое дерево с дуплом было матерью И Иня. Неслучайно, скорее всего, что по преданию, записанному на родине Лю Бэя, младенец Лю Бэй прятался в тутовом дереве.

Существует несомненная связь между одиночеством главного героя архаического эпоса и первопредком в древних легендах (в то время единственным человеком на земле). Согласно легендам, иногда у героя могла быть сестра (младшая или старшая), как в легендах про Фу-си и Нюй-ва, бывших братом и сестрой и вступивших в брак.

### *3. Детские годы героя*

Герой народного эпоса рос очень быстро. Например, герою монгольского эпоса было всего три года, иногда пять лет. В три года герой побеждал своих врагов. В эпических произведениях ойратов в Монголии герой уже через несколько дней после рождения подобен годовалому ребенку, а когда ему исполняется три дня, он выходит из дома, мастерит лук и начинает стрелять по воронам и крысам. Этого мотива (см. St. Thompson A511.4 «Рост культурного героя»<sup>28</sup>, а также исследование В.М. Жирмунского [Жирмунский 1962, с. 14–15]) нет в сказе «Жизнеописание Хуа Гуань Со» или романе «Троецарствие», но в народных легендах дается именно такое описание Лю Бэя. После того,

---

<sup>27</sup> Саньго вай чжуань. С. 56.

<sup>28</sup> Thompson S. Op. cit.

как ему исполнился один месяц, он начал помогать в полевых работах<sup>29</sup>.

В народном эпосе и средневековой прозе, связанной с эпосом, например во французских или немецких легендах, в детские годы герой живет один в лесу, не зная своего имени и происхождения, иногда могут возникать чудесные необыкновенные животные, воспитывающие его (мотив А511.3.2 по С. Томпсону, «необыкновенные животные воспитывают культурного героя»; см. также [Жирмунский 1962, с. 14]). В сказах или романе «Троецарствие» нет подобных описаний (в романе мы найдем лишь несколько фраз о детских годах Лю Бэя или Цао Цао, заимствованных из «Троецарствия»). Однако в «Жизнеописании Хуа Гуань Со» или в легендах о Чжугэ Ляне такой мотив присутствует. «Жизнеописание» повествует о Со в девять лет: с гор Цюцюйшань пришел господин Хуаюэ (даосский монах) и взял ребенка в горы постигать дао, учил его военному искусству: «трем тактикам Хуан-гуна», «шести планам Люй Вана» и «восемнадцати видам боевого искусства» [Иноуэ Тайдзан и др. 1989, с. 105]. Так как Гуань Со в семь лет потерялся, когда они с матерью во время праздника Фонарей отправились любоваться фонарями (мотив использован также в повести «Записки о том, как Лянь-нуй, оставив паланкин, украшенный фонарями, становится Буддой» из сборника «Хуабэнь из зала Цинпин», затем эта тема повторяется в первой главе романа «Сон в Красном тереме»), он узнает о своем происхождении, только вернувшись в восемнадцать лет в дом семьи Со, которая приютила его после того, как он потерялся. Это, можно сказать, почти то же самое, что взросление эпических героев в лесу. Этот мотив (и в народных сказках маленькие дети часто вырастают в лесу) связан с инициацией либо обрядом совершеннолетия в первобытнообщинном обществе. Жизнь в лесу ассоциировалась с жизнью в ином мире, часто с жизнью в загробном мире [Пропп 1946, с. 44–46]. В народных преданиях и легендах герой в детстве либо один живет в хижине в лесу, либо воспитывают его удивительные существа, например, герой средневековой французской литературы Ланселот живет на дне озера, его воспитывает фея.

В архаическом эпосе или легендах, конечно, нет мотива получения образования. В достаточно ранних произведениях герой из другого мира получает основные жизненно необходимые предметы, например, в легендах народа бунун на Тайване чумиза появляется из царства теней; в произведениях более позднего периода герой получает чудесную драгоценность или оружие, например,

---

<sup>29</sup> Саньго яньи цыдянь (Словарь «Троецарствия») / сост. Шэнь Бо-цзюнь, Тань Лян-сяо. Чэнду: Башу шушэ, 1991. С. 481.

в легендах ханьцев – драгоценную тыкву и т. п. В легендах еще более позднего периода герой учится магии или обретает магические знания; в произведениях средневековой литературы, например в «Жизнеописании Хуа Гуань Со», даосский монах обучает ребенка военному искусству, это напоминает небожителей из народных сказаний ханьцев, а также подобных персонажей – магов из западных сказаний и легенд. Можно считать, что это расплывчатая форма (современная) фольклорного мотива по St. Thompson A511.3.2, «необычный персонаж воспитывает культурного героя».

В популярных народных легендах Чжан Фэй (отец его рано умер, мать умерла, когда ему было пятнадцать лет, это тоже юный герой – сирота) ищет наставника и далеко в пещере горы Куриной (Цзишань) случайно встречает седого старца с молодежьим лицом, «очень умелого в боевых искусствах, не имеющего себе равных в мире; он жил здесь в уединении и, пусть ему и не было соперника в целой Поднебесной, учеников не брал»<sup>30</sup> (эта версия популярна в провинции Хэнань). Подобная легенда есть и о Чжао Цзы-луне, который, углубившись в горы, встретил седого старика. Старик, устроив ему проверку (в легенде про Чжан Фэя также рассказывается о том, что старик взял его в ученики только после испытания), согласился обучать его военным искусствам<sup>31</sup>.

Для того чтобы обрести волшебную драгоценность, герой должен пройти испытание, которое ему устраивает даритель, – этот мотив часто встречается в народном эпосе. В известной книге «Морфология сказки» В. Пропп пишет о том, что это двенадцатая сказочная функция, и выделяет десять видов таких испытаний [Пропп 1969, с. 41–42]. В легенде о Чжугэ Ляне, записанной на востоке провинции Хубэй, испытание заключалось в том, что он должен был несколько раз достать из выгребной ямы посох, который бросал туда слепец. Это напоминает то, как Чжан Лян должен был три раза поднять туфлю, которую даос бросал под мост, и только после этого ему были переданы чудесные знания. Бань Гу приводит эту легенду в жизнеописании Чжан Ляна в «Хань шу»<sup>32</sup>. Впоследствии в пьесе Ли Вэнь-вэя «Чжан Цзы-фан на мосту подносит туфлю» была использована эта легенда. В «Пинхуа по «Истории Трех царств» также упоминается о том, как «Цзы-фан бежал через северный мост и встретил Хуан Ши-гуна, несколько раз поднес ему туфли и получил три цзюаня Небесной книги».

<sup>30</sup> Саньго жэньу чуаньшо [Предания о героях Троецарствия]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1986. С. 113.

<sup>31</sup> Саньго яньи дэ чуаньшо. С. 120–123.

<sup>32</sup> Бань Гу. Хань шу [История Хань]: В 12 т. Т. 7. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964. С. 2024.

В другой восточнотибетской легенде говорится о том, что слепец, которого встретил Чжугэ Лян, на самом деле был Чжан Ляном.

И Чжан Фэй, и Чжао Цзы-лун были храбрецами, а Чжугэ Лян отличался от них: ему предстояло стать мудрым советником, поэтому он получил от старика-волшебника не военное мастерство, а магические знания; согласно иной версии, пройдя испытания у слепого старца, он получил дудочку, с помощью которой мог «достигать небесные явления, опускаться под землю, заранее знать об опасности, оценивать счастье и несчастье, понимать язык зверей и птиц, овладел знаниями восьми триграмм, разбирался в событиях Поднебесной». Впоследствии он узнал, что этот слепец был небожителем Чжан Ляном, жившим в эпоху Ранняя Хань<sup>33</sup>. Такое повествование полностью совпадает со сказками, герои которых от старцев, живущих в лесах (святых), получают умение превращаться в диких животных (в ранних легендах), или те учат их понимать язык птиц. Это также связано с обрядом совершеннолетия в первобытнообщинном обществе [Пропп 1946, с. 88–89]. В этой легенде Чжугэ Лян от уже к этому времени умершего Чжан Ляна получает волшебную драгоценность. Можно сказать, что это видоизмененная форма фольклорного мотива, по Томпсону D812.4.1, «Волшебный предмет, полученный в подземном царстве от умершего»: не Чжугэ Лян спускался в подземный мир, а умерший Чжан Лян пришел в мир людей. В восточнотибетской легенде говорится о том, что слепой старец, который повстречался Чжугэ Ляну, был старцем-небожителем, – мотив, который часто встречается в легендах (по Томпсону D812.5 «Волшебный предмет, полученный от *genie*», английское слово *genie* часто переводится на китайский как *шэньсянь* – «бессмертный»).

В другой легенде этот мотив приобретает достаточно реалистичное звучание. Учитель, живущий в горах отшельником, дает Чжугэ Ляну удивительную книгу. «В ней рассказывалось о небесных и земных явлениях, о том, как строить в боевой порядок войнов, привести в порядок государство и умиротворить народ... это была главная из чудесных книг Поднебесной»<sup>34</sup>.

Неотъемлемый элемент народного предания – описание богатырского детства Гуань Юя и Чжан Фэя. Как говорится в легенде, на которую ссылается Лян Чжан-цзюй в книге «Праздные записки ушедшего в отставку», Гуань Юй «в детстве обладал огромной силой, его никто не мог укротить, после того как родители, рассер-

<sup>33</sup> Чжан Лян цзэн сяошо [Чжан Лян дарит флейту-сяо] // Цао Цао сань цин Чжугэ Лян. Фань Саньго гуши. С. 65.

<sup>34</sup> Чжугэ Лян дэ цию [Чжугэ Лян получает волшебную книгу] // Саньго вай чжуань. С. 74.

дившись, закрыли его в пустой комнате на заднем дворе, он вылез в окно...»<sup>35</sup>.

В записанной в уезде Пуци в 80-е гг. XX в. легенде о Гуань Юе говорится: «В молодости его рост был восемь чи, он обладал огромной силой и не слушал наставлений отца с матерью. Родители боялись, что он ввяжется в ссору, и собрались закрыть его в пустой комнате в заднем дворе. Он пришел в сильное волнение, однажды к вечеру решил перепрыгнуть через ограду и убежал»<sup>36</sup>.

В эпосе многих народов герой растет не в семье родителей, часто его отдают какой-то старой женщине, не имеющей с ним родственных связей, или семейной паре. Например, такое происходит с персонажами северокавказского эпоса или с Микулой Селяниновичем из русских былин. Причины этому бывают разные: некоторые родители боятся, что ребенка убьют, иногда сын должен отомстить за отца, когда вырастет, поэтому нельзя допустить, чтобы его видели, и т. д. Слабый мотив выражается в том, что будущий герой воспитывается в семье родственников, или так, как это было с Гуань Юем, который находился в дальнем помещении; подобное происходит и в русских былинах [Неклюдов 1974, с. 33]. В романе эпохи Цин «Хао цю чжуань» («История счастливой четы») присутствует этот же мотив: главного героя Те гун-цзы закрывают в дальнем помещении и воспитывают, потом он убегает.

Кроме привычного описания героя, который в детстве был непослушным ребенком, в народном эпосе встречается абсолютно противоположная ситуация. Младенец, которому предстоит стать храбрецом, много лет не разговаривает и ничего не делает, подобно герою русских былин Илье Муромцу, который тридцать три года просидел на печи. Этот мотив также встречается в легендах о Троецарствии. Чжугэ Лян, в отличие от непослушных будущих храбрецов, в восемь-девять лет еще не разговаривал и, только добыв голову каменного человека, научился говорить<sup>37</sup>.

#### *4. Первый подвиг героя*

Описание первого подвига героя в эпосе играет важную роль, например, во французском эпосе дается подробное описание первых подвигов нескольких главных героев. Первый подвиг героев

---

<sup>35</sup> Лян Чжан-цзюй. Гуй тянь со цзи. Т. 2. С. 1–2.

<sup>36</sup> Пуци Саньго гуши чуаньшо. С. 9.

<sup>37</sup> Чжугэ Лян бай ши [Чжугэ Лян кланяется наставнику] // Саньго яньи дэ чуаньшо. С. 24.

архаичного эпоса обычно происходит, когда они узнают, что чудовище похитило девушку, или когда кто-нибудь просит их прийти на помощь, или когда они по собственному желанию идут спасать ее, иногда эта девушка – сестра героя. Например, классическая ситуация представлена в эпосе якутов, проживающих в Сибири: чудовище хочет взять в жены сестру Эр-Соготоха (героя народного эпоса), девушка не дает согласия, и чудовище похищает ее. Эр-Соготох разыскивает ее, вступает в схватку с чудовищем и побеждает. Советский специалист по сравнительному литературоведению и искусству профессор Е.М. Мелетинский писал, что в архаическом тюркско-монгольском эпосе иногда первым подвигом героя является спасение дочери другого человека. Например, кто-то жалуется герою, что чудовище (князь загробного мира) похитил его дочь и просит его о помощи, герой сразу же отправился спасать девушку [Мелетинский 2004, с. 272]. В «Пинхуа по “Истории Трех царств”» нет подробного описания подвигов Гуань Юя, только говорится: «Так как в этом уезде чиновник угнетал народ, я убил его». В «Популярном повествовании по “Истории Трех царств”» тоже почти ничего нет на эту тему, Гуань Юй только говорит: «В моих местах необузданные тираны притесняли людей, пользуясь правом сильного, я, Гуань, казнил их»<sup>38</sup>. Мао Цзун-ган исправил только два иероглифа. Другие первые подвиги героя не упоминаются.

Лян Чжан-цзюй в книге «Праздные записки ушедшего в отставку» кратко описал первый подвиг Гуань Юя – убийство уездного чиновника и его шурина, который похитил уже просватанную красавицу себе в наложницы. Этот поступок Гуань Юя схож со многими ситуациями, описанными в романе «Речные заводи», герои которого после расправы с угнетающими простых людей чиновниками были вынуждены скрываться. Различие с обычным героическим эпосом заключается в том, что этот подвиг полностью приближается к обычной жизненной ситуации средневекового Китая.

Во многих распространенных в наши дни легендах о Гуань Юе он, услышав чью-либо жалобу на то, что у него отняли или похитили дочь, расправляется с тираном<sup>39</sup>.

В другой легенде шурина уездного чиновника хотел похитить дочь старика, девушка покончила жизнь самоубийством, Гуань Юй поклялся отомстить за нее. Но он не нашел самого шурина, чиновник же оклеветал Гуань Юя в совершении убийства и велел

<sup>38</sup> *Ло Гуань-чжун*. Саньго чжи тунсу яньи. Т. 1. С. 5.

<sup>39</sup> Е ша Люй Сюн [Ночью убивает Люй Сюна] // Саньго вай чжуань. С. 18–20.

схватить его<sup>40</sup>. Здесь в слабой форме представлен мотив клятвы убить злодея, речь идет только о намерении, но не о выполнении задуманного.

Особый интерес представляет то, что, согласно легенде из уезда Пуци, Гуань Юй убил начальника уезда, который хотел похитить его сестру<sup>41</sup>. Это в общем схоже с архаическими мифами, но Гуань Юй – это историческая личность, его сестру похищает не чудище, а начальник уезда в феодальном обществе (здесь следует отметить, что в других вариантах легенды не идет речи о его сестре). В некоторых народных легендах первый подвиг Гуань Юя переносится на Чжан Фэя, например, в легенде «Чжан Фэй ищет учителя, чтобы научиться <военному> искусству» говорится о том, что в пятнадцать лет Чжан Фэй кулаком убил чиновника, который заставлял людей работать на него<sup>42</sup>. Все это свидетельствует о том, что мотив (или шаблон) древних, сравнительно фрагментарных легенд и продолживших их мифов также использовался в средневековой народной литературе. Исторический фон был другим, но характеристики героев и их поступки по-прежнему сохраняли следы архаичных факторов.

### *5. Клятва в персиковом саду*

После описания первого подвига героя в народном эпосе говорится о встрече с другими героями, о братании с ними. Это мотив, популярный во многих эпических произведениях разных народов [Жирмунский 1962, с. 27–28]. Важно, что это классический эпический мотив отсутствует в сказках, в народных сказаниях он есть, но встречается редко.

В исследовании В.М. Жирмунского приводятся только примеры побратимства Ильи Муромца и Добрыни Никитича из русских былин, Роланда и Оливье из французского эпоса, Манаса и Алмамбета из киргизского.

В «Пинхуа по “Истории Трех царств”», «Жизнеописании Хуа Гуань Со», в юаньских драмах и романе «Троецарствие» встречается сцена клятвы в персиковом саду. В «Жизнеописании Гуань Юя» в «Истории Трех царств» Чэнь Шоу пишет:

<sup>40</sup> Цзянь фа, цзай сюй [Обрезает волосы, отращивает бороду] // Саньго минжэнь чуаньшо [Легенды о героях Трех царств]. Ханчжоу: Чжэцзян вэньи чубаньшэ, 1984. С. 71–72.

<sup>41</sup> Гуань-гун ша сянй лин [Гуань-гун убивает уездного начальника] // Пуци Саньго гуши чуаньшо. С. 11–12.

<sup>42</sup> Саньго жэньу чуаньшо. С. 56.

«Первый правитель спал с этими двумя людьми на одной постели, относясь к ним как к братьям». Здесь мы видим метафорическое описание близких отношений Лю Бэя и его боевых товарищей, характерное для народного эпоса. В сказе XIV в., как и в юаньской драме, эти отношения оформляются братанием.

Клятву верности, описываемую в эпосе, ученые связывают с обычаем, распространенным среди различных народов в древности. Подобный обычай существовал и у китайцев. Согласно исследованию господина Лю И-шэна, Лю Бан и Сян Юй во время войны против Цинь стали побратимами, Ван Шао-синь и богач Чжун Чан-мин стали побратимами во время Северной Ци (см. «Бэй Ци шу» – «История Северной Ци»); Янь Чжи-туй, живший при Южной Ци, в книге «Янь-ши цзя сюнь» («Домашние поучения рода Янь») критиковал северян: «Случайно встретившись по дороге, безрассудно называются братьями, обращая внимание только на внешность и на возраст, но не определяют, что правильно, что нет; доходит до того, что человека, годящегося в отцы, признают старшим братом, а того, кто годится в сыновья, – младшим». Это говорит о том, что в Северные и Южные династии была распространена практика братания<sup>43</sup>.

В мифах многих других народов часто можно увидеть, что побратимству предшествует поединок между будущими названными братьями, в котором они оказываются либо равными по силе, либо победитель (главный герой), с трудом одолев своего противника, проявляет по отношению к нему свое благородство и великодушие [Жирмунский 1962, с. 28]. Однако в «Пинхуа по “Истории Трех царств”» этот сюжет не встречается, в сказе все заранее благополучно разрешилось. Братание Лю, Гуаня, Чжана было предопределено в чертогах правителя преисподней Янь-вана, поэтому, как только они встретились и увидели, что каждый из них обладает необыкновенной внешностью, то договорились выпить вина и стали названными братьями.

«Когда Гуань и Чжан увидели, что у Дэ-гуна (Лю Бэя – А. С.) необыкновенная внешность, они поняли, что ему сопутствует счастье. Гуань-гун выпил вино с Дэ-гуном. Гун увидел, что эти двое необыкновенной внешности и обрадовался...» («Пинхуа по “Истории Трех царств”»).

В романе Ло Гуань-чжуна братание Лю, Гуаня и Чжана определяется не буддийской судьбой. В нем употреблено слово «незаконный» (*фэйчан*) вместо «необыкновенный» (*фэйфань* – букв.

<sup>43</sup> Лю И-шэн. Чжэньцзя Саньго цзунхэн тань [Разговоры вдоль и поперек об истинном и ложном в Трех царствах]. Тайбэй: Юаньлю чубаньшэ, 1989. С. 8.

«нездешний»): слово *фэйфань* часто встречается в сказках, вторая часть его имеет значение «принадлежащий суетному миру». В китайской средневековой литературе необыкновенный, «нездешний» внешний вид указывал на персонажа из другого мира, например, в юаньской драме «Студент Чжан кипит море» служанка сообщает драконовой деве: «Ты на самом деле морская бессмертная, вот и выглядишь поистине необыкновенно»<sup>44</sup>.

Само описание братания, которое мы находим в сказе, восходит, видимо, к каким-то древним обрядам. Герои не только вместе пьют вино и беседуют, что было обычным в таких случаях, например, у немцев, греков, черногорцев, болгар и украинцев, но и приносят в персиковом саду в жертву небу белого коня, а земле – черного быка. Здесь неслучайно упоминаются белый конь и черный бык, – особенно белый конь. Русский синолог Палладий писал: «Белая лошадь, особенно уважаемая на всем Крайнем Востоке. Ее приносили в жертву... умерщвлением и рассечением надвое, как делали древние монголы при клятвах»<sup>45</sup>. Бык в средневековом Китае был одним из главных жертвенных животных. Упоминание Палладием древних монголов может навести на мысль, что в пинхуа, изданном в период монгольского владычества, отразился именно монгольский обычай. Но едва ли это так. Корейский историк Ким Бу Сик в составленных им «Исторических записях о Трех царствах» (1145 г.) под 665 г. сообщает о том, что при заключении союза между китайским послом и правителем одной из корейских земель была заколота белая лошадь, ее кровью обмазаны губы и произнесена клятва. Так как из сообщения Ким Бу Сика явствует, что инициатором этой церемонии был китайский посол, то можно предположить, что корейский историк сообщает соответственно о китайском обряде принесения в жертву белого коня. В Китае этот ритуал уходит корнями в глубокую древность, согласно главе «Ли цзи» «Минтан вэй», иныцы почитали белого коня с черной головой. В «Жизнеописании Су Циня» в «Исторических записках» Сыма Цяня сказано: «...Зарезав белого коня, заключите союз». Возможно, как и у других народов, у китайцев белая лошадь ассоциировалась с солнечным жеребенком (солнечным зайчиком), отсюда и возник обряд принесения в жертву Небу белой лошади. Вероятно, как и у других народов, образ белого коня у китайцев ассоциировался с солнцем, которое метафорически именовалось белым жеребенком, – отсюда и принесение белой лошади в жертву небу.

<sup>44</sup> Юаньцзюй сюань [Избранные юаньские пьесы]. Тайбэй: Чжунхуа шуцзюй, 1967. С. 1704.

<sup>45</sup> Китайско-русский словарь, составленный арх. Палладием и П.С. Поповым. Пекин: Тип. Тун-вэнь-гуань, 1888. С. 382.

Существует и другое объяснение. Как считает Пропп, все народы, поклоняющиеся лошади или приносящие ее в жертву, во время жертвоприношения закалывают белую лошадь, как это делали, например, древние греки. По мнению Проппа, белый конь в народных сказках связан с обителем мертвых [Пропп 1946, с. 158]. Отсюда видно, что Китай является исключением, потому что белая лошадь приносится в жертву Небу, а не царству теней. Заслуживает внимания и тот факт, что в Китае белая лошадь имеет благопожелательное значение. Согласно разделу «Фу жуи чжи» («Записям о благоприятных знамениях») в «Истории Сун» («Сун шу»), если на свет появляется белоснежная лошадь с пурпурной гривой, это означает, что правитель призовет достойных людей<sup>46</sup>, что тоже не имеет никакого отношения к потустороннему миру.

В «Цзэн-цзы тянь юань» («Небесном круге Цзэн-цзы»), главе «Да Дай Ли цзи» («Записи обрядов» Старшего Дая), сказано: «Жертва, которую приносят удельные правители, – целый бык, она называется *тайлао*». Но здесь нет речи о черном быке. Черный бык является противоположностью белоснежной лошади, белое приносится в жертву Небу, а черное, естественно, Земле. Согласно положениям «И цзина», триграмма Цянь символизирует небо, отца, коня, а триграмма Кунь – землю, мать, быка. Это свидетельствует о том, что в древнем Китае конь и бык были символически противопоставлены. Принесение в жертву Небу и Земле белого коня и черного быка тремя героями уже было изучено. Например, японский исследователь Камио Кадзухару в своей статье «Принесение в жертву черного быка и белого коня и роман “Троецарствие”» пишет, что, согласно разделу «Дили чжи» в «Истории Ляо», принесение в жертву Небу и Земле черного быка и белого коня было обычаем киданей<sup>47</sup>. Он также ссылается на «Дун чжай цзи ши» («Записи из восточного кабинета») сунского Фань Чжэня, у которого мы находим упоминание о том, что в мифах киданей мужчина едет верхом на белом коне, женщина – на сером быке<sup>48</sup>. Господин Камио Кадзухару считает, что китайцы (ханьцы) переняли обычай жертвоприношения быка и коня от монголов<sup>49</sup>. В 1970-е гг. французская исследовательница

<sup>46</sup> Шэнь Юэ. Сун шу [История Сун]. Т. 1. Тайчжун: Динвэнь шуцзюй, 1975. С. 802.

<sup>47</sup> Камио Кадзухару. Сэйгю хакуба сайдзи то Сангокуси энги [Принесение в жертву черного быка и белого коня и роман «Троецарствие»] // Манмо. 1938. № 11. С. 31.

<sup>48</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>49</sup> Там же. С. 30.

Франсуаза Обен провела очень подробный анализ этой проблемы [Aubin 1978]. Она воспользовалась многочисленными материалами по истории центральноазиатских, в особенности монгольских и алтайских народов, и пришла к выводу, что этот обычай пришел от киданей. Очень давно кидани считали, что белый конь и черный (серый) бык были связаны с предками киданьских правителей, потом коня и быка стали ассоциировать с Небом и Землей. Вплоть до начала IX в. белый конь и серый бык были обязательным атрибутом жертвоприношения предкам правителя. Впоследствии среди киданей получил распространение буддизм, который не позволяет приносить в жертву животных, поэтому в начале 1043 г. было запрещено использовать во время жертвоприношений коня и быка. Однако жертвоприношения были возобновлены после походов Елюй Даши на чжурчжэней в 1122 и 1126 гг. По мнению Ф. Обен, ханьцы впоследствии переняли этот обычай [Aubin 1978, р. 42–43]. Французская исследовательница считает, что народная литература на байхуа способствовала распространению этого обычая в Китае [Aubin 1978, р. 50]. Полагаю, при этом следует подчеркнуть, что произведения народной литературы на байхуа были написаны на основе устной традиции.

Из сравнительных этнографических исследований известно, что такие жертвоприношения устраивались обычно в особых жертвенных рощах. Также следует подчеркнуть, что в сказаниях о героях Трех царств указывается, что жертвоприношение было совершено в персиковом саду, то есть персиковый сад соответствует жертвенной роще в традициях некоторых народов. Более того, китайцы испокон веков считали, что персиковое дерево избавляет от дурных влияний, возможно, здесь есть опосредованная связь и с этим поверьем.

Представляет интерес тот факт, что согласно записи под 1351 г. в «Продолжении зеркала всеобщего, в управлении помогающего» Би Юаня (1730–1797) – она описывает события, случившиеся через тридцать лет после публикации «Пинхуа по “Истории Трех царств”», – когда приверженцы тайного общества Белого лотоса подняли восстание против монголов, они «зарезали белого коня и черную корову и поклялись небу и земле, желая вместе поднять войско, чтобы начать мятеж». Запись свидетельствует о том, что этот обычай был широко распространен в XIV в.

В восьмом томе «Большого китайско-японского словаря» под редакцией Морохаси Тэцудзи<sup>50</sup> приведена цитата из главы «Пэнью биньчжу» («Друзья, гости и хозяева») сборника «Цзин-

---

<sup>50</sup> *Морохаси Тэцудзи*. Дай кан-ва дзитэн [Большой китайско-японский словарь]. Т. 1–12. Токио: Тайсюкан сётэн, 1955–1960.

чжу ясу гуши дубэнь» («Хрестоматии изысканных и простонародных историй с избранными комментариями»): «Ныне не приносят в жертву белого коня и черного быка». К сожалению, неизвестно, когда была издана эта книга и к какому времени относятся слова «ныне».

Раньше многие ученые считали, что эпизод братания в персиковом саду Лю Бэя, Гуань Юя и Чжан Фэя впервые описан в «Пинхуа по “Истории Трех царств”». В 50-е гг. XX в. Чжу Пин-чу отмечал, что этот эпизод был широко известен по меньшей мере за пятьдесят лет до публикации сказа [Чжу Пин-чу 1959, с. 63], так как он неоднократно упоминается в драмах Гао Вэнь-сю и Гуань Хань-цина, живших в середине XIII в.

В пьесе Гуань Хань-цина «Один с мечом в стане врагов» говорится о белом коне и черном быке, принесенных в жертву при братании, позже об этом обряде также упоминается в романе Лю Гуань-чжуна и в пьесе безымянного автора «Братание в персиковом саду», написанной примерно в XIV в.

Из сказанного может показаться, что китайское повествовательное творчество далеко от обычных эпических шаблонов изображения побратимства, о которых пишет В.М. Жирмунский. Однако это будет неточным, потому что в народных сказаниях, не вошедших ни в сказ, ни в роман, есть описание того, как перед братанием Гуань Юй и Чжан Фэй меряются силами.

В книге Лян Чжан-цзюя «Праздные записки ушедшего в отставку» есть одна малоизвестная история, которая рассказывает о том, как Гуань Юй покидает свою родную деревню и идет в Чжочжоу, где живет Чжан Фэй:

<Гуань Юй> отправился на восток в Чжочжоу, Чжан И-дэ в Чжочжоу продавал мясо. Время подошло к полудню, и он прекратил торговлю. А после полудня взял оставшееся мясо, опустил его в колодец и, подняв огромный камень весом в пятьсот цзиней, закрыл им колодец, сказав: «Кто поднимет этот камень, того и мясо». Гун согласился, поднял камень так легко, словно шарик от самострела, взял мясо и ушел, Чжан догнал его и вступил с ним в схватку, силы их были равны, один не мог одолеть другого. Однако тут подошел Лю Сюань-дэ, продававший соломенные туфли, и остановил их. Все трое пустились в разговор, почувствовали симпатию друг к другу, затем заключили союз в персиковом саду<sup>51</sup>.

В этом варианте разрабатывается обычный для эпоса мотив поединка будущих названных братьев, которые оказываются

<sup>51</sup> Лян Чжан-цзюй. Гуй тянь со цзи. Т. 2. С. 1–2.

равными по силе, а также нет признаков неземного происхождения героев, их не связывают узы прошлой жизни.

В уже упоминавшейся пьесе «Братание в персиковом саду» этот мотив проявляется в ослабленном виде. В пьесе тоже есть огромный камень, который надо передвинуть (Чжан Фэй, выйдя из лавки, спрятал нож, которым отрезал мясо, под огромный камень), и в награду тому, кто его поднимет, полагается отдать бесплатно столько мяса, сколько он пожелает. Гуань Юй без всякого труда делает это. Но в пьесе не происходит схватки. Напротив, когда Чжан Фэй возвращается и узнает об этом богатыре, он идет разыскивать его, чтобы выразить свое уважение.

Вызывает интерес то, что подобная ситуация встречается и в известной «Повести о Хон Гильдоне» корейского писателя начала XVII в. Хо Гюна (1569–1618). Хон Гильдон попадает в стан разбойников, которые предлагают ему поднять огромный камень. Он без труда проходит это испытание и становится предводителем разбойников. После этого они закалывают белого коня и скрепляют союз клятвой. Согласно Ли Сику, Хо Гюн написал «Повесть о Хон Гильдоне» в подражание «Речным заводям».

В 30-е гг. XX в. в районе г. Уси была записана легенда о заключении братского союза между Лю Бэем, Гуань Юем и Чжан Фэем, согласно которой три героя после обряда братания решили залезть на дерево, чтобы определить, кто из них будет старшим. Невысокий Чжан Фэй первым добрался до верхушки дерева, вторым был Гуань Юй, он, влезая на дерево, крепко обхватил ствол; Лю Бэй совсем не стал подниматься на дерево, а сидел, прислонившись к корню дерева. Поэтому Чжан Фэй решил, что он будет старшим братом, но Гуань Юй прочитал стихотворение, в котором опроверг его доводы, затем Лю Бэй прочитал стихотворение, в котором убеждал своих товарищей, что его следует считать старшим, потому что корень дерева является его основой. Здесь представлено описание соревнования перед совершением церемонии братания, мотив схватки героев значительно ослаблен (нет решающей схватки, не тратятся усилия, все ограничивается только тем, что побратимы должны залезть на дерево).

В пьесе XV–XVI вв. «Записки о встрече в Гучэне» Гуань Юй мерится силой с Чжоу Цаном, который после поражения становится ближайшим сподвижником Гуаня и всюду следует за ним. Однако и там состязание Гуань Юя и Чжоу Цана (но не боевая схватка) носит явно шуточный характер: Гуань Юй предлагает Чжоу Цану убить муравья или вытащить иглу из копыта коня. В некоторых поздних устных вариантах эти же действия переносятся на Чжан Фэя, и точно так же описывается первая встреча его с Гуань Юем.

В близкой по времени написания со сказом о Трех царствах пьесе «Братание в персиковом саду» делается особый акцент на необыкновенной внешности персонажей (например, Гуань Юя, о котором хозяин мясной лавки говорит Чжан Фэю: «Он похож на живого бога»).

Лю Бэй после того, как напивается пьяным, засыпает на виду у Гуань Юя и Чжан Фэя. Неожиданно те видят, как у Лю Бэя из рта выползает красный уж и ползет к его носу. Затем вылезает из глаза и ползет в щель между зубами. Гуань Юй так объяснил это Чжан Фэю: «Братец, ты не знаешь. Если змея проползает через семь отверстий головы, этого человека ждет счастье. В будущем он наверняка станет знатным»<sup>52</sup>. Мотив змеи, пролезающей через отверстия головы, встречается в традиционном фольклоре Китая и в других произведениях разных жанров – например, в дунганском варианте сказания о Сюэ Пин-гуе, где он трактуется как знак будущего возвышения героя. Если герои в мифах (включая древнекитайские) являются богами или детьми богов, то среди эпических произведений позднего Средневековья этот мотив снижается до подчеркивания необычного внешнего облика героя или описания особого предзнаменования. Особая внешность героев заменяет их божественное происхождение.

Среди дунган из республик Средней Азии, потомков выходцев из провинций Ганьсу и Шэньси, распространена легенда о братании в персиковом саду<sup>53</sup> (в тексте, представленном ниже, сохранился местный диалект провинции Ганьсу). Эта легенда отличается от многих других записанных китайских легенд, в ней мы узнаем о трех «соревнованиях» между Гуань Юем и Чжан Фэем перед тем, как они побратались. В первый раз Гуань Юй, избежав опасности, пришел в город, где была лавка, которую открыл Чжан Фэй. Кто-то, знавший его, сказал: «Мясник Чжан Фэй заявляет, что продает столько мяса, сколько отрежет с первого раза». Поэтому люди говорят: «Чжан Фэй продает мясо, – только раз взмахивает ножом». Однажды Гуань Юй подошел к лавке, увидел, что какая-то женщина хотела купить цзинь мяса, Чжан Фэй отрезал кусок одним взмахом ножа. Женщина сказала, что этого куска недостаточно, но Чжан Фэй не стал добавлять мяса, а выгнал женщину из лавки. Гуань Юй увидел, что творится несправедливость, и сказал, что тоже хочет купить цзинь мяса. Чжан Фэй не стал выбирать хорошее мясо, а одним взмахом ножа отрезал постный кусок. Гуань Юй сказал, что этот кусок очень постный и весит меньше цзиня. Чжан

<sup>52</sup> Губэнь Юань Мин цза цзюй [Уникальные тексты юаньских и минских драм – цзацзюй]. Т. 2. Пекин: Чжунго сицзюй чубаньшэ, 1958. С. 9.

<sup>53</sup> Шучин чузы / сост. Х.Ю. Юсуров. С. 81–90.

Фэй ответил: «Я продаю столько, сколько отрежу одним взмахом ножа». Не говоря ни слова, Гуань Юй вытащил кошель с деньгами, захватил горсть мелких монет и бросил на стол. Чжан Фэй увидел, что денег мало и потребовал добавить. Гуань Юй сказал: «Я даю столько, сколько достану за один раз». Они схватились в драке. Это была первая схватка Гуань Юя и Чжан Фэя. Согласно этой легенде, их разнимал не Лю Бэй, а окружавшие их. Кто-то крикнул: «Довольно! Вы оба молодцы!», и герои перестали драться. Они увидели старца с белой бородой, тот сказал: «Тот, кто умеет драться, умеет терпеть и умеет остановиться, и есть молодец».

Среди зафиксированных китайских легенд мы не найдем сюжета о том, как Чжан Фэй «отрезает одним взмахом ножа», однако в бытующем на границе уездов Цичунь и Сишуй в провинции Хубэй цикле «анти-Троецарствия» есть история «Чжан Фэй открывает мясную лавку», повествующая о том, что Чжан Фэй был первейшим бездельником и грубияном в уездном городе Чжосянь. «Как-то он услышал, что в город пришел человек, который открыл мясную лавку и продает мясо не взвешивая. Кто бы сколько ни спрашивал, отрезает одним взмахом ножа и протягивает покупателю»<sup>54</sup>. Хозяин мясной лавки проучил грубого Чжан Фэя, и тот попросился к нему в подмастерья. В истории не говорится о том, как сам Чжан Фэй продавал мясо, но приводится паремия-недоговорка: «Чжан Фэй открыл мясную лавку, – стал на путь праведный». Эта легенда отличается от той, что бытует у дунган, где Чжан Фэй не становится на праведный путь: он продолжает быть заносчивым человеком. Но все же возможно, что выражение «Чжан Фэй продает мясо, отрезая одним взмахом ножа» связано с сюжетом о его учителе.

В этой восточнохубэйской истории из цикла «анти-Троецарствия» сказано, что хозяин мясной лавки – «предок» Чжан Фэя, Фань Куай, который сначала был простым мясником и резал свиней и собак, а потом служил под началом Лю Бана. Его оклеветали коварные царедворцы, он оставил должность, бежал и вернулся к первоначальному промыслу, стал резать свиней. Вскоре он расправился с местным деспотом, его объявили в розыск, и он бежал в уезд Чжосянь искать приюта<sup>55</sup>.

В опубликованном в 1991 г. «Большом словаре китайских преданий и сказок» (издательство «Чжунго вэньлянь», с. 256–257)<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Цао Цао сань цин Чжугэ Лян. Фань Саньго гуши. С. 36.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Чжунго чуаньшо гуши да цыдянь [Большой словарь китайских преданий и сказок] / сост. Ци Ляньсю, Сяо Лишэн. Пекин: Чжунго вэньлянь, 1991. 906 с.

для пояснения выражений «один взмах ножом Чжана» и «одна горсть Чжао» приведена история о Чжао Куан-ине, основателе империи Сун (не говорится, в какой провинции она популярна), которая очень похожа на дунганскую легенду о Гуань Юе; можно сказать, что сюжеты полностью тождественны. Хозяина мясной лавки тоже зовут Чжан, он тоже продает мясо, отрезая его одним взмахом ножа, Чжао также достает из кармана серебряную мелочь в уплату и произносит: «Одна горсть Чжао», но конец этого сюжета иной: Чжан «Один взмах ножа» поднимает нож, чтобы убить Чжао, тот уклоняется от удара и сам убивает мясника. Так как у хозяина лавки тоже фамилия Чжан, возможно, здесь произошла замена Гуань Юя – главного героя старой легенды – на Чжао Куан-иня. В фольклоре часто встречаются сюжеты, когда меняются персонажи, время событий изменяется, действие совершается другими подобными персонажами.

В сборнике хуабэнь Фэн Мэнлуна и романе «Саньго инь» («Предыстория Троецарствия») герои, жившие во времена Лю Бана, по решению загробного суда вновь рождаются в период Трех царств, перевоплотившись в героев Троецарствия. Но эта легенда отличается от обычных, персонаж, который встречается с Чжан Фэем и становится его учителем, – это не реинкарнация Фань Куая, а настоящий живой Фань Куай. Возможно, это особенность восточнохуэйского цикла «анти-Троецарствия». В другой легенде, бытующей в тех местах под названием «Чжан Лян дарит дудочку», и Чжугэ Ляну в детстве пришлось встретиться с министром Лю Бана – Чжан Ляном, но тот появился в образе слепого старца: очевидно, Чжан Лян стал бессмертным.

Второй эпизод дунганской легенды повествует о том, как Гуань Юй пришел в харчевню, открытую Чжан Фэем (харчевню он открыл, заработав на продаже мяса). На дверях висела надпись: «Кто поднимет мой резак весом в тысячу цзиней, получит кусок мяса и кувшин вина». Гуань Юй вынес из харчевни стоявший в центре металлический резак, съел все мясо, лежавшее на столе, выпил вино и ушел. Когда Чжан Фэй вернулся, люди в харчевне сказали ему, что приходил краснолицый здоровяк, резак в тысячу цзиней взял в руки и жонглировал им, съел мясо, выпил вино и сказал, что еще придет. И действительно, Гуань Юй пришел на следующий день, поднял резак и съел все подчистую. Чжан Фэй вошел, увидел, что это тот, с которым он раньше дрался, слово за слово – и они снова решили подраться. Чжан Фэй выбежал из дверей и взял верхний жернов. Гуань Юй взял нижний жернов, и они схватились. В это время подошел Лю Бэй, который на коромысле весом в тысячу цзиней нес лубяные тапочки на продажу, и растащил дерущихся. Чжан Фэй и Гуань Юй пригласили Лю Бэя

в харчевню и поднесли ему четыре блюда и пять пиал вина. За этим столом друзья и заключили союз<sup>57</sup>.

Если мы сравним эту легенду, бытующую среди дунган Средней Азии, с пьесой «Братание в персиковом саду», о которой речь шла выше, и с легендой, записанной Лян Чжан-цзюем в эпоху Цин, то Гуань Юй и в юаньской пьесе, и в цинской легенде поднимает огромный камень; в дунганской легенде в первом случае вместо камня он поднимает резак в тысячу цзиней; во втором – камень, который прикрывает колодец с мясом или нож для разрезания мяса, заменен тяжелым жерновом (тоже каменным).

После двух состязаний герои становятся друзьями, но еще не братаются. В этой легенде говорится о том, как Чжан Фэй и Гуань Юй были недовольны тем, что Лю Бэй все время ест их еду, отнесли съестное в лодку, отплыли на середину реки и начали обедать. Лю Бэй увидел, что они прячутся от него, сделал коробочку, положил в воду и сам в нее сел. Коробочку унесло водой. Гуань Юй и Чжан Фэй увидели, что издалека к ним что-то плывет, перестали есть, стали всматриваться и, наконец, увидели, что это коробочка. Открыли ее – и оттуда вылез Лю Бэй. Чжан Фэй закричал: «Быстрей иди, мы еще не начали есть, ждали тебя!» Можно сказать, что это тоже было состязание, но участники мерялись не силой, а смелкой. Описанная ситуация сходна с записанной в 80-х гг. XX в. в Китае (не указано, в каком месте) легендой «Гуань Юй и Чжан Фэй преклоняются перед догадливостью Лю Бэя»<sup>58</sup>, где сказано, что Лю Бэй увидел посередине реки большой деревянный ящик, бросил его в воду и залез в него. В легенде среднеазиатских дунган мы встречаем другое соревнование, которое также затевает Чжан Фэй: «Посмотрим, в чьих стихах смысл глубже». Чжан Фэй сложил четыре строки: «С неба падает снег – кругом туман, опустился на землю, сверкает, блестит; снегу стать водой – легко-легко, воде стать снегом – тяжело-тяжело». Гуань Юй сказал: «Брусок туши не блестящий, не черный, если растереть тушь в тушечнице, станет черным-черна, если писать тушью на бумаге, станет ясной-блестящей; для туши стать водой – легко-легко, для воды стать тушью – тяжело-тяжело». Лю Бэй услышал эти стихи и понял, что они намекают на то, что ему легко обедать за их счет, а вот им дожидаться от него еды трудно. Лю Бэй подумал и продекламировал: «Я сижу в ящике не блестящий и не черный, я сижу внутри и все понимаю, смотрю – и все про вас мне ясно до блеска; вы смотрите на меня – да кругом туман. Мне вашу еду съесть – легко-легко, вам мою еду съесть – тяжело-тяжело». Гуань Юй и Чжан Фэй

<sup>57</sup> Шучин чузы / сост. Х.Ю. Юсуров. С. 89–90.

<sup>58</sup> Саньго минжэнь чуаньшо. С.44–48.

обиделись, но все же были вынуждены признать, что стихи Лю Бэя очень глубоки по смыслу.

Этот фрагмент схож с легендой «Лю Бэй задарма ест», записанной в Китае в 1980-е гг. (не указано, в какой провинции)<sup>59</sup>, где герои сочиняют почти такие же стихи; их форма тоже схожа, например, стихи Чжан Фэй: «Когда по небу летят снежные тучи, они темны, будто черный лак; когда снег опускается на землю, он светлым-светел, белым-бел. Снегу стать водой удобно-легко, воде стать снегом – трудно-тяжело». Но в дунганской легенде Чжан Фэй (он инициатор всех действий, как и в сказе) говорит Гуаньгуну, что хочет «избавиться» от Лю Бэя. В персиковом саду «был глубокий колодец, сверху прикрыли его циновкой, на нее поставили скамью, придвинули столик, на него поставили угощение. Позвали Лю Бэя, ...думая, что он ...упадет в колодец, а они колодец землей засыплут». Но Лю Бэй «сел и сидит, не шелохнется». Чжан Фэй «отбросил угол циновки и посмотрел, о... В колодце дракон, всеми лапами держит четыре ножки скамьи... Гуань-гун и Чжан Фэй поняли, что Лю Бэю суждено стать императором, просто он сейчас попал в беду, и заключили с ним братский союз».

Похожие обстоятельства можно встретить во многих других текстах, записанных в 80-е гг. XX в., например в упомянутой выше легенде «Гуань Юй и Чжан Фэй преклоняются перед догадливостью Лю Бэя», где также говорится: «...В колодце был белый дракон, он держал скамью когтями»<sup>60</sup>. Это очень схоже с историей «О Лю, Гуане и Чжане», популярной в районе Бэйпяо. «В яме пять драконов подпирали циновку... Он (Лю Бэй) в будущем непременно станет императором!»<sup>61</sup>. В Синьдяньсяне в Нинся-Хуэйском автономном районе известна легенда «Лю, Гуань и Чжан братаются в персиковом саду», в ней говорится о том, что Гуань Юй и Чжан Фэй увидели, что золотой дракон... крепко держит «драгоценный стул» Лю Бэя и задумались про себя: «Неужели он в будущем станет императором?»<sup>62</sup>. В изданных в 1986 г. «Преданиях о героях Троецарствия» в «Братании в персиковом саду» (не указано, в каком месте записан этот текст) говорится: из колодца высунулись девять драконов, на их головах держалась тростнико-

<sup>59</sup> Саньго вай чжуань. С. 34–35.

<sup>60</sup> Саньго минжэнь чуаньшо. С. 47.

<sup>61</sup> Чжунго миньцзянь вэньсюэ саньтао цичэн. Бэйпяо ши миньцзянь вэньсюэ цзюань [Свод китайского фольклора в трех сериях. Фольклор города Бэйпяо]. Шэньян, 1987. С. 171.

<sup>62</sup> Чжунго миньцзянь вэньсюэ саньтао цичэн. Синьдяньсян цзюань [Свод китайского фольклора в трех сериях. Волость Синьдяньсян]. Б. м., б. г. С. 42–43.

вая циновка – поистине «девять драконов несут мудреца». Только тогда Гуань Юй и Чжан Фэй осознали, в чем дело, и поняли, что Лю Бэй – человек ни в коем случае не обыкновенный, ему предстоит совершить великие дела<sup>63</sup>. Легенда, записанная в деревне Дашулоусан уезда Чжосянь, говорит о подобном: «Золотой дракон с пятью когтями на каждой лапе поддерживал Лю Бэя, и Гуань-гун понял, что Лю Бэй в будущем обретет счастье и разбогатеет»<sup>64</sup>.

В упоминавшейся выше легенде «Гуань Юй и Чжан Фэй преклоняются перед догадливостью Лю Бэя» этот эпизод объяснен следующим образом: Лю Бэй знал, что под циновкой находится колодец, и поэтому незаметно бросил в него подожженный мешок с сухим табаком. Этот мешок был сшит из собачьей кожи и не мог сразу утонуть. Дым от него просочился в колодец, и его кольца напоминали белого дракона<sup>65</sup>.

Мы знаем из древних китайских легенд, что дракон имеет отношение к императору, символизирует императора, поэтому Гуань Юй и Чжан Фэй, увидев дракона, поняли, что Лю Бэй станет императором. Дракон в колодце помогает герою – древний мотив.

Комментарий *чжэнъи* к «Основным записям о пяти императорах» в «Исторических записках» Сыма Цяня цитирует «Всеобщую историю» Сяо Яня (464–549), где говорится: «Собираясь копать колодец, Шунь предупредил своих жен. Обе они сказали: “Сними одежду, оденься в драконово платье”. Когда он спустился в колодец, Гу-соу и Сян стали сбрасывать в колодец землю и завалили его, но Шунь выбрался через другой колодец»<sup>66</sup>.

В дуньхуанском «Бяньвэне о почтительном сыне Шуне» буддийский бог Индра, чтобы помочь добродетельному Шуню, принял облик дракона и вывел его под землей к другому колодцу<sup>67</sup>. Тот же мотив встречается в эпизоде, когда Лю Бэю помогает дракон в колодце, тем более что Лю Бэй, как и Шунь, впоследствии должен стать императором.

В дунганской легенде после проведения обряда братания принимается решение, кто будет старшим, кто – вторым, а кто – третьим. В «Жизнеописании Чжан Фэя» в «Истории Трех царств» Чэнь Шоу пишет, что Чжан Фэй «с молодых лет вместе с Гуань Юем служил Первому правителю (Лю Бэю). Юй был старше

<sup>63</sup> Саньго жэньчу чуаньшо. С. 6.

<sup>64</sup> Саньго вай чжуань. С. 29.

<sup>65</sup> Саньго минжэнь чуаньшо. С. 48.

<sup>66</sup> *Сыма Цянь*. Ши цзи [Исторические записки]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1963. С. 35.

<sup>67</sup> Дуньхуан бяньвэнь цзи [Собрание бяньвэней из Дуньхуана]. Т. 1. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1957. С. 133.

на несколько лет, и Фэй служил ему, как старшему брату»<sup>68</sup>. Старше ли Лю Бэй Гуань Юя, не скажешь; насколько я знаю, исторический Лю Бэй родился в 161 г., умер в 223 г., когда родился Гуань Юй, неизвестно, умер он в 219 г., год рождения Чжан Фэй также неизвестен, а умер он в 221 г.

В упоминавшейся выше легенде из Уси приводится эпизод, в котором герои соревнуются, кто выше заберется на дерево; эта деталь есть и в дунганской легенде. Она присутствует в преданиях о братании в персиковом саду, записанных во многих местах, например в Синьдяньцзяне; есть она и в легенде «В персиковом саду называют себя братьями» (место записи неизвестно)<sup>69</sup>. Можно сказать, что в записанной Х. Юсуровым (ученым, занимающимся среднеазиатскими дунганами) легенде, бытующей среди среднеазиатских дунган, состязаний несколько. Но в подобных легендах, записанных в Китае, обычно говорится только об одном состязании – до братания либо после него, когда происходит разделение на старшего брата и младших. Вполне возможно, Юсуров объединил эпизоды из трех вариантов легенды. Но это в любом случае свидетельствует о том, что в дунганском фольклоре эти эпизоды существовали. Книга Х. Юсурова была опубликована в 1961 г., в то время еще не были записаны и опубликованы эти легенды о героях Троецарствия, к тому же он не знал китайской письменности, однако в легендах, записанных им, много общего с легендами, зафиксированными в 1980-е гг. в Китае. Это свидетельствует о том, что после дунганского восстания более ста лет тому назад дунгане, бежавшие в Среднюю Азию, принесли с собой народные истории о Троецарствии, бытовавшие в северо-западных районах Китая.

Эти мотивы и детали, явно берущие начало из фольклора и не попавшие в пинхуа, свидетельствуют о том, что, пусть народная книга и относится к письменным произведениям, занимающим положение между устной и письменной традициями, она не всегда использует эпические мотивы, нашедшие отражение в современной ей драме. В «Жизнеописании Хуа Гуань Со» и в романе «Троецарствие» также нет этих мотивов, связанных с обрядом братания!

Мы ничего не знаем об обряде братания в древнем Китае, но в последующие периоды эта церемония нередко проходила под влиянием сказов, пьес и исторической эпопеи о героях Трех царств. «Ныне, заключая союз, люди непременно кланяются Гуань-ди.

<sup>68</sup> Чэнь Шоу. Саньго чжи [История Трех царств]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1963. С. 943.

<sup>69</sup> Саньго жэньу чуаньшо. С. 22.

Не знаю, какому божеству кланялись тогда в персиковом саду», – подтверждал живший в XVII в. комментатор «Троецарствия» Мао Цзун-ган. Развивая эту мысль, в 40-е гг. XX в. Чжэн И-мэй писал: «В последующие века, когда несколько человек объединяли капитал, чтобы открыть лавку, они обязательно вешали изображение Гуань-ди, чтобы достичь полного согласия и единомыслия»<sup>70</sup>.

Побратимство в народной книге создает атмосферу патриархальных отношений между Лю Бэем – представителем императорского рода – и его соратниками-героями. «В некоторых эпосах в фокусе “эпического времени” стоит образ идеального эпического государства... Поскольку такое государство является не только национально-исторической, но и социально-исторической утопией, то в нем “князь”, персонифицирующий власть и национальное единство, и богатыри, выражающие народный идеал, находятся в патриархальных отношениях», – писал профессор Е.М. Мелетинский [Мелетинский 1964, с. 66]. Именно такими являются отношения между Лю Бэем, Гуань Юем и Чжан Фэем. Они предопределены уже в династийной истории, где говорится, что герои спали на одном ложе.

Преданность государю, почтительность к родителям, верность жены мужу, приверженность чувству долга – четыре основных принципа, определявшие мораль китайского средневекового общества. Но в сказе первое место занимает не преданность государю, определяемая конфуцианской моралью, а преданность братьям. Придание особого значения именно верности по отношению к людям, не связанным узами кровного родства, приводит в пинхуа к тому, что после гибели Лю Бэй совершает безрассудные с государственной точки зрения поступки: нарушает союз с царством Вэй и заключает его с царством У<sup>71</sup>.

## 6. Троекратное повторение действия

В характерной для эпоса манере описано в сказе и отношение Лю Бэя к мудрому Чжугэ Ляну, которого он приглашает к себе в советники. Эпизод этот впоследствии в книжной эпопее стал одним из самых популярных. Но до этого он присутствовал и в пинхуа. Чэнь Шоу в «Жизнеописании Чжугэ Ляна» пишет, что Сюй Шу, советник Лю Бэя, рассказал тому о Чжугэ Ляне:

<sup>70</sup> Чжэн И-мэй. Саньго сянь хуа [Праздные разговоры о Трех царствах]. Шанхай: Гуанъи шунцзюй, 1948. С. 5.

<sup>71</sup> Чэнь И-чжун. Сун Юань хуабэнь [Хуабэнь эпох Сун и Юань]. Пекин: Чжунхуа шунцзюй, 1964. С. 66.

«Полководец, хотели бы вы повидать Чжугэ Кун-мина по прозвищу Лежащий дракон?» Лю Бэй сказал: «Сударь, приходите вместе с ним». Шу ответил: «Этого человека можно увидеть, но нельзя заставить его прийти. Полководцу лучше самому навестить его». Тогда Лю Бэй тотчас же отправился к Ляну, всего ездил трижды и только тогда повидал его<sup>72</sup>.

Описано троекратное посещение Лю Бэем хижины Чжугэ Ляна было в сказе и только затем в книжной эпопее. Хотя перед нами реальный факт, зафиксированный в династийной истории, есть данные, позволяющие сомневаться в его правдивости. В сочинении «Обозрение династии Вэй» («Вэй люэ»), написанном примерно в III–IV вв., рассказывается несколько иная история встречи Лю Бэя с Чжугэ Ляном. Согласно этой версии, когда Чжугэ Лян пришел к Лю Бэю, тот сперва даже не обратил на него особого внимания, так как Чжугэ Лян был еще слишком молод. Только после разговора с ним правитель «понял, что Лян – необычный человек».

Согласно примечанию Пэй Сун-чжи, «в книге “Весны и осени Цзючжоу” говорится так же». И эти слова выглядят более логичными и достоверными. Описание в «Сань го чжи» основывается, видимо, на получившей распространение в эпоху Чэнь Шоу легенды. Возможно, что она возникла на основании более древней легенды о том, как чжоуский Вэнь-ван заполучил себе в советники Цзян тайгуна. Вэнь-ван хотел найти достойного помощника. Один раз во сне он увидел какого-то старца, поехал на охоту и в Паньси у реки Вэй-шуй действительно встретил удивительно прозорливого мудреца. Вэнь-ван приветствовал его и сделал своим наставником.

Затем по этому трафарету был создан сюжет, в котором была описана история жизни советника и полководца Чжан Ляна, героя более поздней эпохи. Бань Гу в его жизнеописании в «Истории Хань» пишет, как Чжан Лян после неудачного покушения на циньского государя вынужден был сменить имя и бежать в Сяпэй:

Лян как-то беззаботно прогуливался по сяпэйскому мосту, как вдруг появился старец в одежде из грубого сукна, подошел к Ляну и, уронив свою туфлю под мост. Потом, обернувшись к Ляну, сказал: «Сынок, спустись-ка и принеси туфлю». Лян изумился и хотел побить старика, но, принимая во внимание его возраст, сдержался, спустился, достал туфлю и затем, стоя на коленях, подал ее. Старик поддел туфлю ногой и, улыбнувшись, ушел. Лян еще более изумился. Отойдя на версту, старик вернулся обратно и сказал: «А тебя, сынок, можно научить! Через пять дней на рассвете встретишься со мной здесь». Лян был так

<sup>72</sup> Чэнь Шоу. Саньго чжи. Т. 4. С. 912.

удивлен, что упал на колени и сказал: «Согласен!» Через пять дней на рассвете Лян отправился туда. Старик уже был там и в гневе сказал: «Сговориться со старцем и прийти позже, как можно? Уходи и через пять дней приходи вновь пораньше». Через пять дней Лян отправился, когда пропели петухи. Старик опять явился раньше него. Он вновь разгневался: «Почему опоздал? Уходи и через пять дней приходи вновь пораньше». Через пять дней Лян отправился в полночь. Вскоре появился старик и весело сказал: «Вот так и надо». Вытащил книгу, состоящую из связки бамбуковых планок, и сказал: «Прочтешь ее и станешь полководцем у князя. Через десять лет возвысишься, а через тринадцать, юноша, встретишь меня. Я Хуан Ши-гун, живущий под горой у города Гучэна в Цзибэе». Сказал и тотчас же исчез. При рассветном солнце Лян взглянул на книгу – это были «Законы войны тайгуна»<sup>73</sup>.

Я привожу этот отрывок из «Хань шу» потому, что в сказе, когда Лю Бэй во второй раз приходит к Чжугэ Ляну и слышит, как слуга говорит, что хозяина нет дома, он сам вспоминает Чжан Ляна: «Я вспоминаю, как Цзы-фан (прозвище Чжан Ляна), бежав на чужбину, проходил через мост и встретил старца Хуан Ши-гуна. Он три или четыре раза подавал туфлю и получил три свитка Небесной книги».

Событие, описанное в «Хань шу», Лю Бэй пересказывает лишь приблизительно, но три встречи Чжан Ляна с волшебным старцем схожи с тремя визитами Лю Бэя к Чжугэ Ляну. Кстати, надо отметить то, что этот фрагмент «Хань шу» носит характерные черты легендарного эпизода. Об этом свидетельствует обычная в китайских сказках и легендах фраза о мгновенном исчезновении волшебного старца после передачи герою талисмана или книги, трюкность ходов, характерная для фольклора всех народов. Книга, которую получил Чжан Лян, в сказе называется «Небесная книга», и это еще раз подтверждает, что его безымянный автор считает старца Хуан Ши-гуна посланником Неба. Само число три, а отсюда и трехкратное повторение действия, как будет показано ниже, постоянно встречается в пинхуа XIV в. В популярных народных легендах особенно четко прослеживается связь между Чжугэ Ляном и Чжан Ляном. Как говорится в уже упоминавшейся выше легенде «Чжан Лян дарит дудочку», записанной в провинции Хубэй, на границе районов Цичунь и Сишуй, в детстве Чжугэ Лян однажды на берегу реки встретил слепого старца, который и оказался Чжан Ляном. То, что в легенде делается акцент на том, что встреча произошла на берегу реки, не случайно. В фольклоре

---

<sup>73</sup> *Бань Гу. Хань шу. Т. 7. С. 2024.*

разных народов река – граница между двумя мирами и то, что Чжугэ Лян встречает уже умершего Чжан Ляна, является, возможно, отражением легенды о том, как Чжан Лян на мосту встретил старца, который передал ему Небесную книгу.

Эта легенда подтверждает то, что в фольклоре существует связь между образами двух мудрецов. Но Чжугэ Лян в этой легенде получает не Небесную книгу, а «волшебную драгоценность», часто встречающуюся в народных сказках. Слепец говорит: «Когда встретишь опасность и не будешь знать, что делать, подуй в дудочку и все поймешь». Объяснение полученной Чжан Ляном книги следует пьесе Ли Вэнь-вэя «Подношение туфли на мосту Ицяо» (середина XIII в.), где старец сам говорит, что получил поручение Нефритового императора спуститься в мир людей и встретиться с Цзы-фаном. В этой пьесе называется и количество свитков книги – три. До настоящего времени в народных легендах говорится, что в небесной книге Чжугэ Ляна тоже было три свитка.

О Хуан Ши-гуне больше ничего не известно. Интересно то, что в традиции Хуан Ши-гун считается автором «Трех стратегий», то есть той книги, которую он вручил на мосту Чжан Ляну.

Эпические черты присущи и самому Чжугэ Ляну. Это не только мудрый полководец. Исследователи эпического творчества народов Европы и Азии неоднократно указывали на характерный для эпоса образ мудрого советника типа старца Нестора в «Илиаде» или Алтан-Цэджи в монгольском «Джангаре». Советники эти обычно обладают удивительными свойствами, отличающими их от остальных героев-богатырей. Алтан-Цэджи, например, «знает будущее на девяносто девять лет вперед... безошибочно рассказывает истории за семьдесят лет назад... умом своим пронизает все четыре страны света...». Главный советник короля Артура так и именуется волшебником Мерлином. Во всех этих случаях мы явно имеем дело с одним и тем же типом советника-мага и кудесника. Образ этот, конечно, не может быть очень архаическим, так как в наиболее архаических эпосах (например, якутском или алтайском) такого персонажа еще нет.

Если, скажем, Алтан-Цэджи монгольского эпоса одновременно и богатырь, и мудрый советчик, то Чжугэ Лян представляет собой типичный пример эпического советника-мага. В сказе подчеркнуты его необычность, его неземные свойства и способности.

В некоторых поздних религиозных текстах, связанных с культом Гуань Юя, Чжугэ Лян рассматривается как дух звезды Гуанхуэйсин, опустившийся в мир людей. Возможно, это представление о нем возникло уже к эпохе Сун. В тех же текстах упоминается, что, прежде чем воплотиться в Чжугэ Ляна, дух звезды Гуанхуэйсин являлся на землю в облике мудрого отшельника

Янь Гуана (I в. н. э.). В жизнеописании Янь Гуана в «Истории Поздней Хань» Фань Е также рассказывается, что император трижды приглашал его в советники.

Таким образом, и здесь упоминание о Янь Гуане может указывать на схожую легенду.

В пинхуа мы также читаем: «Чжугэ по природе своей был бессмертным. Он с малых лет углубился в занятия, а к среднему возрасту не было уже книги, которую бы он не читал. Он постиг законы неба и земли, постиг трудноизмеримые стремления духов и чертей, умел вызывать ветер и накликать дождь, разбрасывать бобы так, чтобы они превратились в солдат, махать мечом так, что появлялась река. Сима Чжун-да когда-то сказал о нем: “...Не знаю – человек он, дух или бессмертный”».

Здесь одновременно есть и типично китайское, явно позднее представление о мудреце, достигающем удивительных результатов с помощью книг, и архаичное в своей основе представление о мудреце-маге. Это же представление отчетливо прослеживается и в других народных книгах, особенно в «Пинхуа о Вёснах и Осенях семи царств», где таким магом изображен теоретик военного искусства древности Сунь Бинь.

Заметим, что способностью превращать бобы в солдат наделены и другие герои повествовательной прозы и фольклора Китая. Упоминания об этом встречаются и в эпосе Цянь Цая «Сказание о Юэ Фэе» (XVII в.), и в сказке шэньсийских дунган «Зловредный и добрый» («Сыхацин дэ минцин»), записанной в 1960 г. М. Хасановым в казахской дунганской деревне.

## *7. Противостоящий советнику неотесанный герой*

В эпосе мудрому проницательному советнику «противопоставляется молодой и кичливый герой-забияка, отвага и несдержанность которого может стать причиной раздоров, губительных для общего дела» [Жирмунский 1962, с. 32]. Именно таким образом и происходят события в «Пинхуа по “Истории Трех царств”», Чжугэ Ляну противостоит грубый герой Чжан Фэй. Еще до того, как Чжан Фэй увидел Чжугэ Ляна, он выразил ему пренебрежение. Когда второй раз, неудачно съездив за мудрецом, Лю Бэй возвращается со своими соратниками обратно в Синье, Чжан Фэй громко кричит: «Ты ошибся, брат! Помнишь Тигриную заставу и то, как трижды мы выезжали из Сяопэя и как мой старший брат Гуань заколол Янь Ляна, догнал Вэнь Чоу, отрубил голову Цай Яну, а потом внезапно напал на Чэ Чжоу? В то время не было у нас никакого наставника. Когда у меня меч в сто цзиней весом,

к чему тут рассуждения с каким-то учителем». Эта линия неприязни Чжан Фэя к Чжугэ Ляну продолжается и дальше.

«Вот наступил день, когда императорский дядюшка попросил Чжугэ Ляна начать обучать войска. Чжугэ сказал: “Буду учить войско. Если кто ослушается моего приказа, будет казнен!” Чжан Фэй давно все хотел проучить Кун-мина, подошел к Лю Бэю и заорал: “Императорский дядюшка, так дело не пойдет! Разве может пастух-деревенщина стоять во главе войска?”».

В сказе не дается развития этому ключевому конфликту, в последующем романе «Троецарствие» этот конфликт отсутствует. Однако он описан очень драматично в произведениях устного творчества, например в сказе Кан Чун-хуа, современного янчжоуского сказителя<sup>74</sup>, или в сказе Чжан Го-ляна «Три царства»<sup>75</sup>, или в рукописном варианте сказа под барабан, хранящемся в библиотеке Пекинского университета (тетрадь 75) и в тайваньской библиотеке имени Фу Сы-няня.

Образ героя-забияки, к которому в данном цикле сказаний наиболее близок Чжан Фэй, обычно стоит в центре всего повествования. В устных народных вариантах, возможно, именно ему принадлежала ведущая роль. Следы этого есть и в сказе. В начальных эпизодах «Пинхуа по “Истории Трех царств”» инициатором церемонии братания был именно активный Чжан Фэй.

С него начинается описание всего этого эпизода (в «Троецарствии» Ло Гуань-чжуна первым описывается Лю Бэй); именно Чжан Фэй склоняет заключающих союз героев на сторону правительственных войск; именно он избивает сначала сановника Дуань Гуя, который потребовал от Лю Бэя денег за предоставление должности; опять-таки Чжан Фэй убивает губернатора, который ругал Лю Бэя. Когда из столицы прибывает ревизор для расследования всего этого дела, именно Чжан Фэй раздевает его, привязывает к лошадиной кормушке и стегает плетью до смерти.

Чэнь Шоу в «Истории Трех царств» приписывает избивание ревизора Лю Бэю, а не Чжан Фэю<sup>76</sup>. Кроме того, в первой части сказа из трех побратимов в заголовках упоминается только Чжан Фэй, что также может служить подтверждением того, что Чжан Фэй является главным героем народных сказаний. Среди подписей к иллюстрациям в издании XIV в. также чаще всего встречается имя Чжан Фэя.

<sup>74</sup> Янчжоу пинхуа сюань [Сборник сказов-пинхуа из Янчжоу]. Шанхай: Шанхай вэнь чубаньшэ, 1963. С. 97–163.

<sup>75</sup> Чжан Го-лян. Сань гу маолу [Трижды навещать жилище отшельника]. Шанхай: Шанхай вэнь чубаньшэ, 1984.

<sup>76</sup> Чэнь Шоу. Саньго чжи. Т. 4. С. 872.

Имеющиеся в народной книге заголовки (они встречаются временами) по большей части отражают названия наиболее известных эпизодов устного сказа или повествований типа повести, вошедших в общий цикл (китайские рассказчики до сих пор имеют свои традиционные названия для отдельных эпизодов). Названия же, приводимые в тексте сказа, совпадают и с заглавиями юаньских драм на те же сюжеты.

Крайняя грубость поступков Чжан Фэя в сказе представляет собой проявление его природной вспыльчивости. Например, избивая Дуань Гуя, он выбивает ему два зуба; императорского ревизора он не только забивает насмерть, но и издевается над его трупом: голову вешает на северных воротах, ноги – по четырем углам стены. Заслуживает внимания, что в тексте «Жизнеописания Лю Бэя» не говорится, что ревизор был забит насмерть.

Пэй Сун-чжи в комментариях цитирует сочинение «Дяньлюэ», где дается более подробное описание этого эпизода: Лю Бэй «снял с себя пояс и привязал его на шею ревизора, а затем прикрутил его к дереву, кнутом и палкой он дал ему более ста ударов и хотел убить. Ревизор стал молить и плакать, тогда Лю Бэй отпустил его».

Все это свидетельствует о том, что в пинхуа намеренно изменено изложение этого эпизода: сделан акцент на непримиримости Чжан Фэя, которая не только не осуждается, но восхваляется. Ло Гуань-чжун, вслед за народной книгой приписав Чжан Фэю избивание ревизора, снял все ужасные подробности и сделал так, что гуманный Лю Бэй освобождает привязанного ревизора, приказав Чжан Фэю прекратить избивание.

### *8. Оружие героев и боевые кони*

Всем известно, что в произведениях народного эпоса оружие храбрецов и их кони обычно занимают важное место. В «Пинхуа по “Истории Трех царств”», «Жизнеописании Хуа Гуань Со» и романе «Троецарствие» в определенной степени дана аналогичная картина. Например, если говорить о старофранцузском эпосе или о киргизской эпопее «Манас», в них мечи главных героев имеют свои имена; а в сказаниях о Троецарствии меч Гуань Юя зовется Цинлундао – «меч зеленого дракона», или в драме Гуань Хань-цина «Один с мечом в стане врагов» более полно: «кривой, как лежащая луна, меч зеленого дракона весом в девять девять, восемьдесят <один> цзинь»). В некоторых случаях этот же меч назывался «кривой, как одна треть луны, меч». В юаньской драме «Братание в персиковом саду» также упоминается «меч зеленого дракона» Гуань Юя.

Такое название, возможно, не было «собственным именем» определенного меча: справочники указывают, что так назывались мечи, имеющие на рукояти изображение дракона. Однако обычно считается, что это название, например, Мао Цзунган, комментируя первую главу «Троецарствия», пишет о нем: «Имя меча удивительно»; во второй главе меч Гуань Юя обозначен как Лэнъяньцзюй – «холодно прекрасный резак», и он замечает, что это «еще более удивительно». Можно еще поспорить, было ли именем собственным выражение «меч зеленого дракона», но это второе имя определенно есть название ножа из народных сказаний. Однако название «кривой, как лежащая луна, меч зеленого дракона» (*цинлун яньюэ дао*) так срослось с именем Гуань Юя, что в минском сочинении «Толкование различных наименований вещей» («Шу у и мин шу») в пояснении термина *цинлун яньюэ дао* приводится именно ссылка на меч Гуань Юя<sup>77</sup>.

В эпосе у героя в снаряжении, как правило, есть свое особенное оружие. В эпоху Лян Тао Хун-цзин (452–536 гг.) в книге ««Записки о древних и современных мечах» писал о нескольких мечах Гуань Юя, например: «Гуань Юя ценил Первый государь. Для него, рискуя жизнью, добыл железо на горе Душань и изготовил два меча, выгравировав на них “Десять тысяч человек”. Когда Юй потерпел поражение, жалея мечи, он бросил их в воду»<sup>78</sup>. Тао Хун-цзин основывался, вероятно, на легендах своего времени, трудно поверить, чтобы Лю Бэй «добывал железо на горе Душань». «История Трех царств» Чэнь Шоу и другие исторические книги, написанные до эпохи Тан, не говорят о «мече зеленого дракона», а также о каком-либо мече с длинной рукоятью / алебарде (*чан бин дао*). Согласно исследованиям Чжоу Вэя, чан бин дао появились только в эпоху Тан<sup>79</sup>, но он не говорит о «мече зеленого дракона». Судя по эссе Тань Лян-сяо, Гуань Юй не мог пользоваться никаким длинным мечом<sup>80</sup>.

Согласно «Словарю “Троецарствия”», «кривой, как лежащая луна, меч появился в эпоху Тан – Сун, использовался для тренировок с тем, чтобы продемонстрировать военную мощь, и не приме-

<sup>77</sup> См. Чжунвэнь да цыдянь [Большой словарь китайского языка]. Т. 9. Тайбэй, 1966. С. 1598.

<sup>78</sup> Тао Хун-цзин. Гуцзинь дао цзянь лу [Записки о древних и современных мечах]. Шанхай, 1895. С. 2. (Сер. «Хань Вэй цуншу»)

<sup>79</sup> Чжоу Вэй. Чжунго бинци шигао [Материалы по истории оружия в Китае]. Пекин: Саньянь шудянь, 1957.

<sup>80</sup> Тань Лян-сяо. Хуа Шу Хань [Разговор о государстве Шу Хань]. Чэнду: У-хоу цы боугуань, 1984. С. 46.

нялся в сражениях»<sup>81</sup>. Для нас очень важно это замечание. Военное снаряжение, которое народные сказания приписывают Гуань Юю, не только не существовало в эпоху Трех царств, но и вообще не применялось во время сражений. Таким образом, когда в народных сказаниях появилась связь Гуань Юя с мечом зеленого дракона? В «Пинхуа по “Истории Трех царств”» не говорится о мече зеленого дракона, а не раз упомянутый в этом сказе меч Гуань Юя, по-видимому, был коротким. Например, в эпизоде, когда Гуань Юй оказывается среди врагов с одним мечом, говорится: «Лишь один меч висел у него на поясе». В сцене, когда Гуань Юй обезглавил Цай Яна, он «пустил коня и стал вращать меч»; каким был этот меч, не говорится. Однако на обнаруженной в Хара-Хото народной гравюре эпохи Цзинь, изготовленной в г. Пинъян, за Гуань Юем слева стоит Чжоу Цан с мечом зеленого дракона<sup>82</sup>. Из драмы Гуань Ханьцина «Один с мечом в стане врагов» и анонимной пьесы «Братание в персиковом саду», упомянутых выше, также следует, что в эпохи Цзинь и Юань меч зеленого дракона уже ассоциировался с образом Гуань Юя, но, возможно, что не очень тесно, потому что он ни разу не упоминается в сказе. Однако в «Пинхуа по “Истории Трех царств”», вновь отпечатанном в годы Чжичжи», где каждая страница сопровождается иллюстрацией, Гуань Юй изображен с мечом зеленого дракона, а Чжан Фэй с копьем. Это свидетельствует о том, что в сознании народных художников эпохи Юань существовала твердая связь между Гуань Юем и мечом зеленого дракона.

Если в эпосе других народов герой получает обычно свой меч, выкованный волшебными кузнецами, из рук особо почтенного человека (например, тристасемидесятилетнего старца, лучшего табунщика Ак-сахала, в монгольском эпосе о Бум-Ердени), то в одном из драматических вариантов Гуань Юй говорит, что его меч «сделан чжоуским царем Вэнь-ваном и поднесен ему бодхисаттвой». Если учесть, что идеальный правитель Вэнь-ван, царствовавший примерно в XII в. до н. э., воспринимался в фольклоре как поздний культурный герой, то мы увидим здесь обычный эпический мотив: изготовление богатырского меча культурным героем и поднесение его особо избранным персонажем. В собраниях религиозных текстов, связанных с культом Гуань Юя, говорится, что его меч – «это зеленое лезвие, закаленное водяными

<sup>81</sup> Саньго яньи цыдянь. С. 295.

<sup>82</sup> Сулянь пан Чжунго миньцзянь няньхуа чжэньпин цзи [Редкие китайские народные картины из советских собраний] / под ред. Ван Шу-цуня, Б.Л. Рифтина, Лю Юй-шаня. Пекин: Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1990. Ил. 2.

существами»<sup>83</sup> – т. е. эта драгоценная вещь была получена из потустороннего мира.

В нескольких легендах, записанных в последние годы, рассказывается о том, что меч зеленого дракона был выкован простым кузнецом, но процессковки был не совсем обычен. Как говорится в легенде, озаглавленной «Кривой, как лежащая луна, меч зеленого дракона», в юности Гуань Юй не имел меча и просил лучшего кузнеца из окрестных деревень выковать ему меч. Один из мастеров сказал, что мечи бываюти шести разновидностей, какая именно ему нужна? Гуань Юй ответил: «Нужен драгоценный меч, который редко встретишь в мире». Когда меч закаливали в последнем огне, небо потемнело, внезапно из огня показался ослепительно белый луч и проредил небеса. В это время по небу пролетал зеленый дракон, тонкий луч обезглавил дракона, а затем вернулся в меч, лезвие которого окрасилось драконовой кровью<sup>84</sup>. В этой легенде процесс закалки меча имеет отношение к загадочному дракону (следует помнить, что в народных легендах рождение Гуань Юя тоже связано с кровью дракона). В другой одноименной легенде, записанной в провинции Хубэй, говорится о том, что меч Гуань Юя был выкован обычными кузнецами – Тан Синем и его сыном. Они ковали меч три дня и три ночи. Гуань Юй опробовал его, и лезвие согнулось. Ударил второй раз – и опять неудачно. На третий раз с небес спустился зеленый дракон, забрался в печь, в которой закалялся меч, и исчез без следа<sup>85</sup>. Все это означает, что меч – это перевоплотившийся зеленый дракон.

Меч зеленого дракона в некоторых легендах связан не только с Гуань Юем, но и с его конем по прозвищу Красный заяц. Об этом, к примеру, говорится в легенде, записанной в провинции Хубэй (на границе уездов Цичунь и Сишуй), согласно которой раньше у Гуань Юя был меч Девяти превращений. Поскольку он убил много людей, лезвие искривилось. Гуань Юй решил купить хороший меч, пошел к западным воротам древнего города и увидел молодца с черным лицом, в руках которого был меч с выгравированным на нем зеленым драконом. Оказывается, это был Чжоу Цан. Его предок (прапрадед) пострадал от козней императрицы Люй. (Следует помнить о том, что в зачине сказа все три героя названы перерождениями сановников, служивших при дворе основателя Хань и убитых императрицей Люй.) Согласно легенде,

<sup>83</sup> Гуань-ди мин шэн чжэнь цзин [Истинный канон Гуань-ди о постижении совершенной мудрости]. Гуанчжоу: Гуцзингэ, 1884. С. 14.

<sup>84</sup> Саньго минжэнь чуаньшо. С. 75–77.

<sup>85</sup> Сяньфань миньцзянь чуаньшо [Народные легенды Сяньфана]. Наньчжан: Цюньчжун ишугуань, 1983. С. 79–80.

когда отец Чжоу Цана ковал этот меч, из внутреннего дворика прилетел огненный шар и упал прямо на меч, и на мече появилось маленькое изображение дракона. В отличие от других легенд, здесь этот дракон сообщил, что он хранитель пруда Яочи Царицы-матушки (Ванму няннан). Они с Красным зайцем полюбили друг друга, и из-за этого были сосланы в мир людей. Поэтому дракон попросил подарить этот меч хозяину Красного зайца<sup>86</sup>. В этой легенде прослеживается связь между мечом Гуань Юя и драконом; меч – это практически перерождение зеленого дракона. Эти легенды, возможно, являются сравнительно поздними, и их создали, чтобы объяснить название «меч зеленого дракона». Тем не менее, вероятно, в них могли сохраниться и некоторые достаточно ранние элементы.

В народном эпосе часто говорится об оружии, специально подготовленном для того или иного героя. В легендах о Трех царствах тоже применяется подобный прием: только Гуань Юй может пользоваться мечом зеленого дракона. В 1991 г. в волости Муцяосян уезда Линъю Нинся-Хуэйского автономного района я посетил сказителя Чжан Хуа-миня (национальность хуэй, 64 года), который сообщил, что меч зеленого дракона Гуань Юя не был обычным мечом, и им не мог убить человека никто другой.

В сказе имеют свои имена и копья некоторых героев – например, Чжао Юня. «Чжао Юнь пользовался копьем, название которому было “Копье от предела до края”: ни у края неба, ни в отдаленных морских пределах не имело оно соперников». Копье Чжан Фэя не имеет специального наименования, но оно всегда употребляется с эпитетами, указывающими на его длину и какое-либо из свойств, причем определяющим, постоянным признаком всегда остается длина, тогда как эпитет качества может легко заменяться. На одной и той же странице в сказе оно именуется то «волшебным копьем длиной в чжан и восемь чи», то «стальным копьем в чжан и восемь чи». В упоминавшейся выше пьесе Гуань Хань-цина «Один с мечом в стане врагов» меч был именно такой длины, а эта пьеса была написана примерно за шестьдесят лет до сказа.

Исследователь древнекитайского оружия Чжоу Вэй приводит фразу из раздела «Описание царства Шу» в династийной истории Чэнь Шоу: «У Чжан Фэя было длинное копье в чжан и восемь чи»<sup>87</sup>. К сожалению, ссылка Чжоу Вэй не уточнена, нам не удалось найти это место в книге Чэнь Шоу. В жизнеописании Чжан Фэя упоминается, что он воевал копьем<sup>88</sup>, но нет ни слова о его размерах.

<sup>86</sup> Цао Цао сань цин Чжугэ Лян. Фань Саньго гуши. С. 51–57.

<sup>87</sup> Чжоу Вэй. Чжунго бинци шигао. С. 182.

<sup>88</sup> Чэнь Шоу. Саньго чжи. Т. 4. С. 943.

В целом, не исключено, что здесь имеет место ошибка исследователя, приписавшего обычный эпитет копья в народной книге (или в последующей эпосе) раннему историческому источнику, – тем более что в его сочинении небольшой раздел о длинных копьях в эпоху Хань не содержит других сведений об их размерах, кроме этой неясной отсылки.

В 1983 г. Тан Лян-сяо написал статью, в которой специально исследует вопрос, пользовался ли Чжан Фэй «змеиным копьем» (*шэ мао*) длиной в один чжан и восемь чи<sup>89</sup>. При написании статьи были использованы несколько древних словарей. В том числе автор цитирует «Шо вэнь цзе цзы»: «Мао – это копье, оно устанавливается на боевой повозке и имеет в длину два чжана». В словаре «Ши мин» Лю Си, жившего в Восточную Хань, дается следующее объяснение: «Копье длиной в один чжан и восемь чи называется *шо 稍*, его используют в конном <бою>».

Говоря о «змеином копье», Тань Лян-сяо привлекает только цинские «Записи об оружии» («Бин чжан цзи», автор Ван Чжо): «Длиной в чжан и восемь чи – змеиное копье». На самом деле уже в 103 цзюане «Истории Цзинь» (VII в.) в разделе, посвященном Лю Яо, говорится: «<Чэнь> Ань левой рукой потрясал большим ножом длиной в семь чи, а в правой держал змеиное копье длиной в один чжан и восемь чи»<sup>90</sup>. Что касается танских стихов, Ли Бо в стихотворении «Провожая в армию своего племянника Чжэн Гуаня» также упоминает «змеиное копье в один чжан и восемь чи»; у Ду Му о змеином копье говорится в стихотворении «В одиночестве пью вино в резиденции областного правителя». Что же оно из себя представляло? Тань Лян-сяо пишет: «В эпохи Сун и Мин среди картин боевого оружия нет изображения копья со змеевидным лезвием, возможно, оно получило такое название из-за своей длины, а не из-за формы лезвия»<sup>91</sup>. В популярных в настоящее время легендах по-разному объясняется выражение «змеиное копье». Во-первых, они обращаются к распространенной в древних мифах теме – к сражению героя, избавляющего народ от бедствий, со змеей. Согласно такой легенде<sup>92</sup>, когда Лю Бэй был назначен начальником охраны уезда Аньси, за городом в пещере появилась огромная ядовитая змея, угрожавшая людям, и Чжан Фэй поймал ее. «Эта змея превратилась в длинное копье в один чжан восемь чи». Другая легенда не так фантастична, в ней появле-

<sup>89</sup> Тань Лян-сяо. Хуа Шу Хань. С. 77.

<sup>90</sup> Фан Сюань-лин. Цзинь шу [История Цзинь]. Пекин: Шанъу иньшугуань, 1959. С. 98–99.

<sup>91</sup> Тань Лян-сяо. Хуа Шу Хань. С. 46.

<sup>92</sup> Саньго минжэнь чуаньшо. С. 62–66.

ние этого копья связано с образом знаменитого кузнеца Тан Синя, который выковал и меч зеленого дракона для Гуань Юя. Чжан Фэй попросил его сделать оружие, подобного которому еще не было в мире. При этом он указал на повисшую на стропилах огромную страшную черную змею и сказал, что ему нужно оружие, которое будет выглядеть как эта змея<sup>93</sup>. Я считаю, что эти две легенды были созданы в более поздний период, в них двумя разными способами (волшебным и реалистическим) объясняется необычное название копья. Дунгане говорят, что у Чжан Фэя было волшебное копьё (длинной, как в сказе, – в один чжан и восемь чи), наконецник которого имел форму ядовитой змеи. Волшебное копьё (подобно бумерангу) каждый раз, поразив противника, возвращалось в руки Чжан Фэя. Эта деталь тоже появилась в позднейшее время.

Мы знаем, что это копьё уже появлялось в «Истории Цзинь» и в стихах эпохи Тан, но не ясно, когда оно стало ассоциироваться с образом Чжан Фэя. В сказе оно не упоминается и, возможно, стало известно только к эпохе Ло Гуань-чжуна, потому что в первой главе его романа упоминается имя меча Гуань Юя («кривой, как лежащая луна, меч зеленого дракона», «холодно прекрасный резак»). Но об оружии Чжан Фэя сказано только: «сделал для него металлическое копьё в один чжан и восемь чи», затем в сорок второй главе, где говорится о том, как Чжан Фэй сражался на Чанфаньском мосту, упоминается, что он использует змеиное копьё.

В легенде, рассказанной Чжан Хуа-минем, сказочником из Нинся-Хуэйского автономного района, Чжан Фэй носит не змеиное копьё, а железную плетё в форме змеи весом в восемьдесят с лишним цзиней. Неизвестно, насколько распространена версия о плетё – только в Нинся или шире. Думаю, эта версия связана с тем, что плетё легко изгибается, подобно змее, и поэтому в некоторых народных легендах змеиное копьё превращается в змеиную плетё. Как писал в дневнике академик В.М. Алексеев, путешествовавший в 1907 г. по Китаю, он видел в храме изображение Чжан Фэя с плетё в руке (к сожалению, не указано, в каком месте находился этот храм Гуань-ди).

Можно проследить, как происходит приурочивание определенного вида оружия к определенному герою. Тао Хун-цзин в «Записках о древних и современных мечах» пишет, что Чжан Фэй в жизни имел и не один меч: «Лю Бэй, правитель Шу, в первом году правления под девизом Чжаньгу (т. е. в 221 г.) собрал железо с горы Цзиньнюшань и выплавил восемь мечей длиной в три чи и шесть цуней. Один император оставил себе, один отдал

---

<sup>93</sup> См.: Сянфань миныйцзянь чуаньшо. С. 89–90; Саньго минжэнь чуаньшо. С. 98–99.

наследнику Чаню... один – отдал Чжугэ Ляну, один – Гуань Юю, один – Чжан Фэю»<sup>94</sup>. Или в другом месте: «Когда Чжан Фэй только что был пожалован титулом Синьтинского князя, он сам приказал мастерам переплавить железо с горы Чичжушань и сделать ему меч с надписью: “Синьтинский князь, великий полководец царства Шу”. Впоследствии, когда он был убит Фань Цяном, Цян захватил его меч и увез в царство У»<sup>95</sup>.

При всем обилии записей о древних мечах в трактате Тао Хун-цзина нет ни одного случая, чтобы у меча было специальное название.

Собственное название меча, видимо, чисто эпический художественный прием, не имеющий реальной основы (в 5-й главе «Ле-цзы» упоминаются три меча, которые имеют названия, близкие к эпическим). Возможно, что прием этот весьма древний, хотя из текста «Ле-цзы» и не совсем ясно, идет ли речь об устоявшихся именах мечей или просто о прилагаемых к ним эпитетах, вроде «закаленный ночью» («один называется Скрывающим свет, посмотришь на него – и не увидишь..., второй называется Принимающим тень..., третий – Закаленным ночью»)<sup>96</sup>.

Тао Хун-цзин также дает описание нескольких мечей Гуань Юя. Но в народных сказаниях Гуань Юй сражался только одним мечом – Зеленого дракона. Это относится и к Чжан Фэю, и к Чжао Юню, они всегда появлялись на поле сражения с длинным копьём в руке, хотя в «Записках о древних и современных мечах» говорится о мечах Чжан Фэя и Чжао Юня. В Китае повествования уличных сказителей, а также пинхуа становились основой для многочисленных пьес. Театральные представления укрепляли «связь» героев и их оружия. В напечатанных в 1615 г. серии юаньских и минских пьес есть приложение – описание костюмов и реквизита героев. Можно увидеть, что на сцене Гуань Юй всегда в руке держит меч, а у Чжан Фэя нет меча (например, в пьесах «Встреча в Сяньяне», «Три схватки с Люй Бу», «Сожжение лагеря в Боване», «О том, как одним мечом были зарублены четыре бандита»). По некоторым данным, эта «связь» была закреплена и в гриме персонажей столичной драмы.

Выше уже говорилось о той роли, какую в эпическом творчестве играют кони богатырей. Один из таких коней по прозвищу Красный заяц описан в народной книге о героях Трех царств. В династийной истории Чэнь Шоу есть упоминание о нем:

<sup>94</sup> Тао Хун-цзин. Гуцзинь дао цзянь лу. С. 1.

<sup>95</sup> Там же. С. 2.

<sup>96</sup> Ле-цзы. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1956. Т. 3. С. 64. (В сер. «Чжунцзы цзичэн»)

«У Люй Бу был прекрасный конь по кличке Красный заяц». Пэй Сун-чжи в кратком комментарии к этой фразе приводит пословицу, бытовавшую в III в. и зафиксированную в ныне утерянном «Жизнеописании Цао Маня (Цао Цао)»: «Среди людей знаменит Люй Бу, среди коней – Красный заяц». В «Жизнеописании Люй Бу» («История Поздней Хань» Фань Е) говорится несколько подробнее: «Люй Бу часто седлал своего доброго коня по кличке Красный заяц, который мог перескакивать через городские стены и перелетать через рвы». Здесь уже характеристика коня приобретает явно фольклорный оттенок. Слова «перескакивать через городские стены и перелетать через рвы», возможно, заимствованы из устного творчества, потому что, насколько можно судить по справочникам, в письменных произведениях они не встречаются.

Итак, историческая литература не дает особых подробностей описания этого коня, и в соответствии со стилистической системой официальной истории эпитета лян («замечательный», «добрый») для определения коня было достаточно. Иное в народной книге – там описание Красного зайца делается по всем правилам эпической поэтики, близкой в данном случае к мифологической:

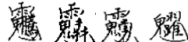
Этот конь не из нашего мира, все тело его сверху донизу словно ало-красной кровью окроплено, грива и хвост <его> как огонь <горят>, и имя ему Красный заяц... Но не за красный цвет прозвали его Красным зайцем, а потому что это конь, с которого стреляют зайцев. Вот идет он по сухой земле, а как увидит зайца, так уж не уйти тому, и не надо стременами подгонять его – поэтому и называют его Красным зайцем. А еще говорят: коли встретится этому коню река, то словно ровное место она для него – войдет в воду и перейдет. А если достигнет он середины реки, то не будет есть травы, а будет есть рыбу и черепахи. Этот конь за день пробегает тысячу ли, на крупе своем может нести тяжесть в восемьсот с лишним цзиней, так что конь этот – не обычный земной конь<sup>97</sup>.

Давайте подробно проанализируем это описание. Хотя кличка его и объясняется ссылкой на охоту на зайцев, правильное всего предположить здесь, как и в других случаях, влияние аналогии. Кличка «Красный заяц» возникла под влиянием имени лошади легендарного Великого Юя Фэйту – Летящий заяц. В книге «История Сун» Шэнь Юэ (V в.) пишет: «Фэйту – это

---

<sup>97</sup> Саньго чжи пинхуа [Пинхуа по истории Трех царств]. Шанхай: Шанхай гудянь вэньсюэ чубаньшэ, 1955. С. 26.

имя божественного коня. Он за один день может пробежать тридцать тысяч ли. Юй, умирив потоки вод, трудился много лет и спас народ от беды. Небо оценило его добродетели и послало ему [этого коня]...»<sup>98</sup>. В старинном комментарии к книге Люй Бу-вэя «Люйши чуньцю» также говорится, что эта лошадь «за день одолевала десять тысяч ли, была подобна летящему зайцу, от этого и получила свое имя»<sup>99</sup>. Впоследствии, как писал профессор Юань Кэ, «Летящий заяц» стало нарицательным именем для хороших скакунов. Отсюда, видимо, и произошла кличка коня Люй Бу.

В народных суевериях также встречается конь Красный заяц. Мы обнаружили в Ханое во Вьетнаме в научно-исследовательском институте литературы Государственного комитета общественных наук народную рукопись, озаглавленную «Правила поклонения Мудрому Гуаню – Истинному государю, побеждающему нечисть», вероятно, она применялась во время жертвоприношения Гуань Юю для изгнания злых духов. На картинке в этой рукописи сверху нарисован конь Красный заяц, на теле которого сделаны амулетные надписи: у рта изображен знак *дань* 噉 («есть», «кормить»), на шее – иероглифы *хо у* 火午 («огненный полдень»), на хвосте –  (композиционный иероглиф, состоящий из ключей «призрак», «феникс», «заяц». – А. С.), на копытах четыре разных иероглифа  (композиционные иероглифы, каждый включает ключи «дождь» и «призрак», а также дополнительные элементы, для каждого знака разные. – А. С.).

Судя по всему, в народных верованиях не только Гуань Юй, но и его конь Красный заяц наделялся чудесной силой.

Почти в каждом храме Гуаньди есть бронзовая статуя Красного зайца. Некоторые статуи стоят внутри храма, некоторые – за его пределами (например, в храме Гуаньди, триста лет назад построенном переселенцами из провинции Фуцзянь на острове Ваньань в архипелаге Пэнху большая статуя коня Красного зайца стоит перед храмом. Возможно, это достаточно новая традиция). В наши дни в храме Байюньгуань в Пекине бронзовая статуя Красного зайца также расположена около храма, раньше она находилась в пекинском храме Восточного пика<sup>100</sup> (Дунъюэмяо). Подробно об этом написано в опубликованной в 1939 г. монографии тайваньского профессора Е-Го Ли-чэн «Обследование храма

<sup>98</sup> *Шэнь Юэ*. Сун шу [История Сун]. Пекин: Шанъу иньшугуань, 1959. С. 515.

<sup>99</sup> Люйши чуньцю [Весны и осени Люя]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1956. Т. 6. С. 236. (В сер. «Чжунцзы цзи чэн»)

<sup>100</sup> Восточный пик – гора Тайшань. – А. С.

Восточного пика в Бэйпине» [Е-Го Ли-чэн 1970]. Американская исследовательница А. Гудрич в своей книге «Храм горы Тайшань в Пекине и связанные с ним легенды» [Goodrich 1964] не упоминает о Красном зайце. Однако согласно историческим материалам, предоставленным тяньцзинским профессором Ли Ши-юем, директором исследовательского Центра народных религий Академии общественных наук, известным специалистом по народным верованиям, раньше в храме горы Тайшань в Пекине находился павильон совершенномудрого Гуань-ди (возможно, он назывался павильоном Гуань-вана), расположенный к северу от центрального зала, в центре его стояла статуя Гуань-ди, по бокам от него – статуи Гуань Пина и Чжоу Цана (так же, как это бывает в других храмах Гуань-ди), слева от стола для жертвоприношений (если стоять лицом к статуе Гуань-ди, то справа) на земле стояла медная статуя лошади – Красного зайца. Статуя коня не очень высокая. У паломников, посещавших храм Дунъюэмяо, эта статуя была очень популярна, говорили, что она обладает чудодейственной силой, и, если потереть на теле лошади место, которое болит у паломника, можно излечиться без лекарств. То же можно видеть и в других храмах в Китае. Так, в одном из храмов Чэнду находится бронзовый баран, и больные подходят к нему, чтобы потереть часть тела, которая болит у них; автор наблюдал это в 1991 г.

Народ верит, что статуя Красного зайца в Дунъюэмяо особенно помогает бесплодным женщинам или в том случае, если рождаются девочки, а не мальчики. Эти женщины потирали половые органы коня, а потом свои. При этом условии можно было забеременеть или родить мальчика. Понятно, что сокровенные места коня, натертые руками уверовавших в его чудодейственную силу паломников, ярко блестят.

В этом павильоне дверные створки закрыты решётками, внутри висят красные занавеси, закрывающие двери и окна. Поэтому, когда двери закрыты, не видно, что происходит внутри. Слева от жертвенного стола в павильоне находится старый даос. В руках у него палка, которой он каждый раз стучит, когда паломник возжигает свечи. Обычно, если паломнику нужно только поставить свечку, полагается оставить пожертвование, причем совсем немного, хватает нескольких медяков. Если же он молится о здоровье, то нужно особое пожертвование – например, серебряный юань. Подав милостыню, идут тереть медную лошадь. Если женщина просит сына, то даос просит ее пройти внутрь, мужчины на это время должны выйти на улицу. Даос закрывает дверь, и после этого женщина возжигает свечи и потирает коня. Даос – старик, он стоит спиной к статуе лошади, поэтому женщина, просящая сына, может действовать без опасения.

Покойный профессор исторического факультета университета Чэнгун на Тайване Хуан Дянь-цюань опубликовал статью о Красном зайце, озаглавив ее «Скакун Гуань-гуна Красный заяц и церемония жертвоприношения в Тайнани» [Хуан Дянь-цюань 1968]<sup>101</sup>. Согласно привлеченным профессором Хуаном историческим материалам, раньше в городе Тайнани 30 числа 9-го месяца приносились жертвы Гуань-гуну, а также его конюху и Красному зайцу. К сожалению, в работе нет конкретного описания верований, связанных с Красным зайцем.

В народных легендах этот скакун полностью обожествлен. Согласно легенде, записанной Потаниным в 1884 г. у сопровождавшего его в поездке по северо-западу Китая монгора из деревни Чичжа недалеко от г. Синин в Цинхэе по имени Сантан-джимба), Цао Цао подарил Гуань Юю лошадь по кличке Янь-дже-ма<sup>102</sup>. Из пасти лошади вырывалось пламя, из заднего прохода дым, лошадь стояла в железном доме и поедала людей<sup>103</sup>. В фольклоре часто встречается связь между скакуном и пламенем, красный цвет ассоциируется с пламенем, с этим связана и кличка «Красный заяц». Раз лошадь стояла в железном доме, она, по всей вероятности, была агрессивной. В сучжоуском народном сказе Красного зайца еще называют «сумасшедшим конем»<sup>104</sup>. Выражение «поедала людей», вероятно, обозначает свирепость лошади; но, возможно, здесь прослеживается влияние монгольских народных легенд. В старинных монгольских легендах часто говорилось о том, что герои ели человечину и были сильны духом, например, в 8-м цз. «Сокровенного сказания монголов» записано: «Мать Оэлун кормила одного из сыновей человеческим мясом, и ростом он был в три сажени»<sup>105</sup>. В сказе говорится о том, что Красный заяц питался рыбой, а в народной легенде происходит гиперболизация и говорится уже о человеческом мясе.

<sup>101</sup> Повторная публикация в журнале: Тайвань вэньхуа. 1972. № 9 (3). С. 27–32.

<sup>102</sup> Кличка коня должна писаться как «Яньчжима», «Румяна»: так назван Красный заяц в «Жизнеописании Хуа Гуань Со» годов Чэнхуа. Но информант Потанина переосмыслил это слово через близкое по звучанию слово «Дым» (*янь*): это типичный пример народной этимологии.

<sup>103</sup> Потанин Г.Н. указ. соч. С. 261.

<sup>104</sup> Ван Сюн-фэй. Цзэн ма [Подаренный конь]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1962. С. 115. (Сер. «Пинтань цункань» [Собрание опер-пинтань]; вып. 7)

<sup>105</sup> Юань-чао би-ши (Секретная история монголов). 15 цзюаней. Т. 1: Текст / Изд. текста и предисл. Б.И. Панкратова. М.: Восточная литература, 1962. С. 360.

В.М. Жирмунский писал: «В образе коня как волшебного помощника героя сказка еще сохранила отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях. В типологически более позднем героическом эпосе эти сказочные мотивы в значительной степени ослаблены, но сохраняются как элемент героической идеализации богатырского коня, главного помощника и неизменного спутника богатыря» [Жирмунский 1962, с. 24]. В сказе эта особенность проявляется более слабо, внешне – как чисто поэтическое описание необычного коня.

Было бы неверным не обратить внимания на то, что в приведенном описании Красный заяц сопоставляется с огнем («грива и хвост как огонь») и ему приписывается умение идти по воде, как по ровному месту, и даже – что уж совсем странно – питаться рыбой и черепахами. Это можно было бы объяснить фантазией автора народной книги, если бы не находило себе чрезвычайно близких параллелей в сказках многих народов мира.

Профессор В.Я. Пропп, исследовавший этот вопрос, показал, что характерное для сказок сопоставление коня с огнем, зафиксированное еще в древнеиндийских ведических верованиях, восходит к архаическим представлениям о коне и об огне как о посредниках между двумя мирами. Связь коня со стихией воды также характерна для верований ряда европейских и азиатских народов – неслучайно древнеиндийский бог огня Агни, с одной стороны, изображается как «конь-огонь», а с другой – именуется «дитя вод» [Пропп 1946, с. 160].

У самих древних китайцев также были представления, связывающие коня с водным царством, отсюда и часто употребляемое словосочетание конь-дракон (лунма), появление которого считалось хорошим предзнаменованием. В специальном разделе о добрых предзнаменованиях в «Истории Сун» Шэнь Юэ параграфы о чудесных конях начинаются как раз с пояснения этого понятия: «Конь-дракон – это добрый конь, это дух реки, высотой в восемь чи и пять цуней, с длинной шеей, с крыльями. С боков свисает длинная шерсть, его ржанье подобно девяти плачам»<sup>106</sup>. Из другой записи в том же разделе явствует, что божественных коней китайцы представляли обычно выходящими из воды: «В шестом месяце двадцать восьмого числа в час синхай два божественных коня – один белый, другой черный – внезапно вышли из середины реки в ста шагах от берега»<sup>107</sup>. В другом месте книги Шэнь Юэ

<sup>106</sup> Шэнь Юэ. Сун шу. Т. 1. С. 802.

<sup>107</sup> Там же.

мы находим, что красная грива считается отличительной чертой божественного коня. Поэтому упоминание о горящей, как огонь, гриве Красного зайца неслучайно. К тому же в религиозной книге «Истинный канон Гуань-ди о постижении совершенной мудрости» (написанной примерно в эпоху Цин) есть слова «Красный заяц обожжен огненным драконом»<sup>108</sup>. Мы считаем, что все это может в определенной степени объяснить поэтику описания коня в народной книге, автор которой использует сказочные мотивы в тех же случаях, что и исполнители героического эпоса других народов. Даже в таком вроде бы нейтральном описании скачки Красного зайца через рвы, которое приводилось выше и которое повторяется и в пинхуа, легко увидеть обычный эпический штамп, используемый сказителями разных народов для изображения богатырского коня. Например, в узбекском эпическом творчестве: «Встретится овраг, он перескачет... встретится ручей, заставляет подпрыгнуть, встретится арык, заставляет перескочить».

Есть и некоторые народные сказания, где о Красном зайце говорится в связи с поклонением Гуань-ди. Например, в Люйшане есть такая легенда: раньше в городе Гуаньнин был храм Гуань-ди, в центральном павильоне стояло изображение Гуань-ди, справа стояли Гуань Пин и Чжоу Цан, за статуями на стене был нарисован скакун Красный заяц. Однажды послушник старого монаха храма обнаружил, что на изображении скакуна выступили капельки пота. Оказывается, каждое утро конь убегал к источнику напиться воды. Старый монах подумал: «Скакун почтенного Гуаня, похоже, стал священным конём». Хотя в легенде не говорится о том, как проявилась чудодейственная сила Красного зайца, оно подтверждает, что в традиционном народном мышлении он, «похоже, стал священным конём»<sup>109</sup>. В этой легенде в связи с Красным зайцем упоминается название источника – водоем Любования рыбами, где Гуань Юй некогда останавливал коня. И это, скорее всего, не случайно, потому что в легенде, записанной в Нинся, упоминается некий священный колодец. Этот колодец был выкопан не людьми: он появился, когда Красный заяц рыл землю копытами, но не в эпоху Троецарствия. Во всяком случае, уже в течение нескольких сотен лет прослеживается связь между этими легендами и сказаниями о происхождении топонимов.

<sup>108</sup> Гуань-ди мин шэн чжэнь цзин. С. 14.

<sup>109</sup> Гуань-гун лэ ма ван юйчи [Гуаньгун на скакуне смотрит на водоем с рыбами] // Люйшань фэнью чуаньшо [Предания о ландшафтах Люйшань]. Шэньян: Чуньфэн вэньи чубаньшэ, 1985. С. 50–53.

### *9. Другие эпические мотивы в историях о Трех царствах*

Конечно, есть эпические мотивы, которые в народном сказе и исторической эпопее «Троецарствие» не получили освещения, но могли существовать в вариантах устного сказа, послуживших источниками для пинхуа и для драматических произведений. Таков мотив обретения эпическим героем чудесной силы (обычно от земли): этого мотива нет в пинхуа и в романе, но его следы можно найти в драме. Например, в пьесе Чжэн Дэ-хуэя «Три боя с Люй Бу», когда Люй Бу просит разрешения отдохнуть, и Чжан Фэй, как настоящий эпический богатырь, соглашается на это, его побратимы Лю Бэй и Гуань Юй кричат, чтобы он не давал противнику сойти с коня, так как достаточно Люй Бу носком сапога коснуться земли, как сила его будет равна силе девяти быков и двух тигров<sup>110</sup>. В народном представлении Люй Бу, подобно Илье Муромцу, набирает силу от земли.

Другой мотив – магическая неуязвимость эпического героя, он встречается в сказках и эпосе многих народов. Как правило, он связан с необычным рождением героя или с закаливанием огнем после рождения младенца (например, это происходит с Сосруко в нартском эпосе).

Герой германского эпоса Зигфрид окунается в кровь дракона. В других историях неуязвимость приобретает с помощью заклинания. В достаточно поздних историях эту чудесную защитную силу заменяют волшебный панцирь, благодаря которому герой становится неуязвимым. По мнению академика В.М. Жирмунского, чтобы объяснить гибель неуязвимого героя, был введен новый мотив: уязвимое место, удар по которому приводит к смерти героя. Например, у Зигфрида это место находится между лопатками, у Сосруко – в коленном суставе... [Жирмунский 1960, с. 188–194]. Я не могу с полной определенностью сказать, является ли мотив уязвимого места у героя достаточно поздним, эту проблему еще предстоит исследовать. Однако, как бы то ни было, мы не найдем в пинхуа или юаньской драме этого мотива, встречающегося в эпосе многих народов. Неужели его действительно нет в Китае (у ханьцев)? Нет, в народных сказаниях о Троецарствии жена Чжао Юня не верит, что муж побывал в нескольких сотнях сражений: на его теле нет шрамов от ран (мотив неуязвимости). Ночью, когда Чжао Юнь уснул, жена решила подшутить над ним и иголкой, которой пришивают подошву тапочек, уколола его около пупка. Утром она увидела, что

<sup>110</sup> Губэнь Юань Мин цза цзюй. Т. 1. С. 12.

муж мертв<sup>111</sup>. Интересно, что в эпических произведениях других народов смерть героя от удара в уязвимое место также обычно происходит во сне. В легенде, записанной в сычуаньском уезде Даи, способность Чжао Юня быть неуязвимым также связана с его необычным рождением. Он был спустившейся в мир людей звездой Фонарь и неуязвимостью обладал в силу того, что «оболочка фонаря» не пропускала воздуха. Это напоминает чудесный панцирь эпических героев у других народов, но, видимо, имеет более раннее происхождение. Вероятно, оболочка фонаря представляла собой не какое-то одеяние, а была плёнкой, покрывавшей тело Чжао Юня с рождения. Жена Чжао Юня проткнула ее иглой, оболочка фонаря лопнула, воздух вышел, и Чжао Юнь вернулся на небеса. В этой легенде мотив абсолютной такой же, как в народном эпосе других стран. Но он не нашел отражения в пинхуа, юаньской драме и исторической эпопее «Троецарствие».

Есть и другие мотивы, встречающиеся только в народном эпосе и отсутствующие в пинхуа: например, сражение отца и сына. Обычно происходит следующее: когда сын еще маленький, отец покидает дом (либо сын рождается после того, как отец уехал из дома). Когда сын вырастает, он отправляется на поиски отца. При встрече они не узнают друг друга и вступают в схватку и только потом узнают друг друга.

Тамаки Огава обнаружил в 60-е гг. XX в. в версии «Троецарствия», изданной Чжоу Жицзяо из Цзиньлина в девятнадцатый год правления под девизом Ваньли (1591), фрагмент о том, как Гуань Со узнаёт отца в Цзинчжоу<sup>112</sup>.

В напечатанной в годы Чэнхуа и обнаруженной в 1967 г. последней части «Вновь составленного целиком иллюстрированного полного повествования в прозе и стихах о происхождении Хуа Гуань Со» (она озаглавлена «Повествование о том, как Хуа Гуань Со узнал отца») говорится о том, что жена Гуань Юя из рода Ху, вернувшись в семью родителей, родила сына (популярный для эпоса мотив). Когда мальчику было семь лет, он потерялся во время праздника, когда его повели любоваться фонарями (это специфический мотив, часто встречающийся в китайских повестях хуабэнь). Впоследствии этот сын победил двенадцать силачей

<sup>111</sup> Чжунго миньцзянь зэньсюэ цзичэн. Сычуань Чэнду ши Даи сянь цзюань [Собрание китайского фольклора. Том уезда Даи (г. Чэнду пров. Сычуань)]. Чэнду, 1988. С. 261–262.

<sup>112</sup> *Тамаки Огава*. Кан Саку но дэнсэцу соно хока [Прочие легенды о Гуань Со]. Прил. к Сангокуси (История Трех царств). Т. 8. Токио: Иванами сётэн, 1964. С. 251.

с гор Тайханшань, побратался с ними и вместе с матерью отправился в Сычуань искать отца. В этой книге не происходит схватки между героем и его отцом, но есть похожий эпизод. Например, кто-то (по имени Яо Бинь) крадет Красного зайца, и, когда его задерживают подчинённые Гуань Со и спрашивают, как его имя, он лжет, говоря, что его зовут Гуань Юй. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с ложным узнаванием отца как ослабленным мотивом. Здесь нет схватки между Гуань Со и Яо Бинем, вполне возможно, что редактор «Популярного повествования по «Истории Трех царств»», вышедшего в годы Ваньли, вставил на основании версии годов Чэнхуа об узнавании Гуань Со отца [Тань Лян-сяо 1983]. В недавно записанной легенде «Чжан Фэй встречает Чжан Бао»<sup>113</sup> встречается точно такой же мотив, как в народном эпосе. Когда Чжан Фэй покидает семью, его сын Чжан Бао еще младенец. После того как Чжан Бао вырастает, он не хочет учиться, а обучается военному искусству, потом вместе с матерью отправляется на поиски отца, по дороге одерживает победу над грабителями и становится их главарем. Подчинённые докладывают ему: прибыл отряд всадников, хотят вас поймать. Чжан Бао начинает сражаться с Чжан Фэем. Когда Чжан Фэй застывает в удивлении, узнав железную палицу Чжан Бао, приспешники Чжан Бао связывают его, пользуясь случаем. Потом мать Чжан Бао объясняет, что связанный – отец Чжан Бао, Чжан Фэй. Здесь все подробности совпадают с народным эпосом. В Китае есть другие подобные легенды, которые не имеют отношения к циклу сюжетов о Троецарствии, например, в истории про Сюэ Пин-гуя отец и сын не узнают друг друга, и отец стреляет из лука в сына.

## 10. Заключение

На основании проделанного исследования, в основе которого лежит в первую очередь «Пинхуа по «Истории Трех царств»», можно сделать следующие выводы: в этом сказе используются некоторые, но не все эпические мотивы; многие важные мотивы до настоящего времени сохранились в устных преданиях, некоторые до сих пор вообще не обнаружены (например, ложный слух о гибели героя, сражение героя с предводителем демонов), некоторые в измененном виде перешли в начало пинхуа (например, посещение героем царства теней). Большинство эпических мотивов, используемых в сказе пинхуа, являются ослабленными и не занимают важного места. Все это свидетельствует о том, что «Пинхуа

---

<sup>113</sup> Саньго яньи дэ чуаньшо. С. 117–119.

по «Истории Трех царств» не является эпическим произведением, а лишь подобно ему. Вполне возможно, что автор не использовал некоторые эпические мотивы народных сказов эпох Сун – Юань, поскольку создавал произведение, в котором были объединены народные легенды и история. Пройдет сто лет, и Ло Гуань-чжун разовьет это направление, еще больше усилит связь нарратива с исторической хроникой и тем самым отдалятся от народного эпоса.

Если мы сравним в этом аспекте (привлечения мотивов народного эпоса) «Пинхуа по «Истории Трех царств» юаньские пьесы о Троецарствии и роман-эпопею «Троецарствие» и «Жизнеописание Хуа Гуань-со», то увидим, что наиболее развитые в юаньской драме эпические мотивы отсутствуют в пинхуа и в романе Ло Гуань-чжуна. Некоторые мотивы (например, братание в персиковом саду) были зафиксированы в пьесах еще до издания народной книги. То, что этот эпизод неоднократно упоминается и у Гуань Хань-цина, и у Гао Вэнь-сю (у первого – в двух пьесах четыре раза, у второго – в пьесе «Лю Сюань-дэ один отправляется на встречу в Сяньяне»), а затем разрабатывается и в тексте пинхуа, наводит на мысль, что этот мотив был весьма популярен в фольклорных сказаниях, откуда его и заимствовали как драматурги XIII – начала XIV в., так и безымянный автор народной книги.

Это можно отнести и к другим эпическим мотивам. Так, в сорок второй главе романа «Троецарствие» описан переполох, который Чжан И-дэ устроил на Чанбаньском мосту. Согласно «Жизнеописанию Чжан Фэя», в «Истории Трех царств» Чэнь Шоу, Чжан Фэй так остановил воинов Цао на Чанбаньском мосту: «Когда Цао занял Цзинчжоу, первый правитель бежал на юг от Янцзы, Цао стал преследовать его и за один день и ночь достиг Чанбаньского склона в Данъяне. <Когда> первый правитель услышал, что подходят воины Цао, он бросил жену и детей и бежал, послав Фэя с двадцатью всадниками прикрывать тыл. Фэй остановился у реки, перерубил мост, гневно сверкнул глазами и, взяв наперевес копьё, крикнул: “Я – Чжан И-дэ! Выходите-ка сразиться со мной насмерть!”. Никто не осмелился приблизиться. Так и избавились от опасности...»<sup>114</sup>. Хотя в «Истории Трех царств» и говорится о «перерубленном» Чжан Фэем мосте, по-видимому, имеется в виду, что мост был разрушен, когда через него перешли, чтобы противник не смог перейти реку.

В официальном историческом описании нет неправдоподобных подробностей. Не так в «Пинхуа по «Истории Трех царств»»: «Рассказывают, что Чжан Фэй, двигаясь к северу,

<sup>114</sup> Чэнь Шоу. Саньго чжи. Т. 1. С. 943.

достиг Чанбаньского склона горы Данъян. Он приказал воинам взять пятьдесят знамен и поставить их к северу на высоком холме в одну линию, подобную иероглифу “единица”. Двадцать всадников прямо глядели на реку Наньхэ. Приближался Цао Цао с трехсоттысячной армией. “Досточтимый, почему вы не прячетесь?” <— спросили Чжан Фэя>. Чжан Фэй рассмеялся и сказал: “Я не вижу войска, а вижу только Цао Цао”. Вооружённые всадники прокричали несколько раз, тогда закричал <Чжан Фэй>: “Я — Чжан И-дэ из Янь! Кто осмелится сразиться со мною насмерть?!”. Крик его был подобен грому, вливающимся в уши, и мост рухнул от него. Войско Цао отступило на тридцать с лишним ли»<sup>115</sup>.

В тексте народной книги, как и в других изданиях этого времени, нет знаков препинания. В 1989 г. в Чэнду в издательстве «Башу» в комментированном издании первопечатной версии пинхуа не расставлены знаки препинания во фразе «Вооружённые всадники прокричали несколько раз...», а также почему-то потеряли иероглиф «лошадь» из слова «всадники» (цзюнь ма 軍馬)<sup>116</sup>. Я считаю, что после слов «прокричали несколько раз» должна стоять запятая, а во второй половине фразы было опущено имя Чжан Фэя, такое часто встречается в изданиях сказов пинхуа. Всадники не могли кричать: «Я — Чжан И-дэ из Янь!» Это определённо слова Чжан Фэя, его голос звучит подобно грому (эпитет «громовой» по отношению к голосу можно встретить в более ранних литературных произведениях, даже если они написаны на вэньяне, например в «Цзинь шу» или в танском «Бяньвэне о Муляне»). Это именно Чжан Фэй, это от его голоса мог сломаться мост, и в изданном в годы Чэнхуа «Жизнеописании Хуа Гуань Со», более близком к устной традиции, неизменный эпитет Чжан Фэя — «преграждающий путь через воду» [Иноуэ Тайдзан и др. 1989, с. 132, 135]. «Преграждающий путь через воду» означает «ломающий мост», в некоторых местах его называют Чжан Фэем, «криком преградившим путь через воду» [Иноуэ Тайдзан и др. 1989, с. 132, 135]. Зачастую в народном эпосе главное достижение героя становится эпитетом, которым его постоянно характеризуют. Когда Чжан Фэй разрушает мост громовым голосом, это классическая для историй

<sup>115</sup> Юань Чжичжи бэнь цюань сян пинхуа Саньго чжи [Целиком иллюстрированное пинхуа по “Истории Трёх царств”, издание годов Чжичжи династии Юань]. Репринт. Пекин: Чжунвай чубаньшэ, 1976. С. 43.

<sup>116</sup> Чжичжи синь кань цюань сян пинхуа Саньго чжи [Целиком иллюстрированное пинхуа по “Истории Трёх царств”, вновь отпечатанное в годы Чжичжи] // Юань кань цюань сян пинхуа у чжун цзяо чжу. Чэнду: Башу чубаньшэ, 1990. С. 431.

о Троецарствии материализация голоса свирепого храбреца. Это находит параллель у героев эпоса других народов, например, в русских былинах от голоса Ильи Муромца шатаются белокаменные палаты, падают маковки церквей, а в азербайджанских вариантах эпоса о Кёр-оглы герой боевым кличем разгоняет врагов, как Чжан Фэй<sup>117</sup>. Все это свидетельствует о том, что материализация голоса героя является классическим эпическим мотивом. В более поздних народных сказаниях есть альтернативное объяснение того, каким образом Чжан Фэй сломал мост, потому что простым людям было нелегко поверить в то, что мост можно разрушить голосом. Интересно, что, хотя в пинхуа, как и в народном предании, сказано, что Чжан Фэй разрушил мост голосом, однако во втором томе его трёхтомного иллюстрированного издания, вышедшего при Юань в годы правления под девизом Чжичжи (1321–1323), на странице 14 находится картинка, озаглавленная «Чжан Фэй у моста обращает в бегство войско». В ее верхней части изображен Чжан Фэй, который, сидя на лошади у моста, смотрит на убегающих воинов Цао Цао. Здесь художник не нарисовал сломанный мост. В более поздних легендах объяснение сломанного моста имеет отношение к сверхъестественным силам: Чжан Фэй голосом разбудил закованного под мостом ленивого дракона, которого сослали за грехи на землю: спящий дракон внезапно слышит крик Чжан Фэя, с силой вытягивается и ломает придавивший его Данъянский мост<sup>118</sup>. В то же время в народных легендах еще сохраняется мотив «голосом сломать мост», например, в легенде, популярной в провинции Сычуань, Чжан Фэй, закричав, разрушил мост Восьми драконов, но рассказчик этой истории, по-видимому полагая, что одним криком не сломать мост, поэтому говорил, что Чжан Фэй не только закричал, но и сжал правую руку в кулак, ударил по левой ладони, и от звука этого удара вместе с криком Чжан Фэя воды реки Восьми драконов заходили ходуном. В истории не говорится о том, что мост сломался, но легенда начинается словами: «Одна из досок моста Восьми драконов сломана: говорят, что она треснула от крика Чжан Фэя»<sup>119</sup>. Разумеется, это местная легенда, и ей далеко до известной по всему Китаю легенды о том, как был разрушен мост на Чанбаньском склоне.

Ло Гуаньчжун полностью переделал это свойственное народному эпосу описание. Хотя в названии главы в романе использовалось выражение из «Истории Трёх царств» – «Чжан И-дэ, стоя у реки,

<sup>117</sup> Кёроглу: Азербайджанский народный эпос. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1959. С. 244, 365, 372 и др.

<sup>118</sup> Саньго яньи цыдянь. С. 519.

<sup>119</sup> Саньго яньи дэ чуаньшо. С. 113–114.

разрушает мост»<sup>120</sup>, в самом тексте нет эпизода, где рушится мост, написано только: «Чжан Фэй, потрясая копьем, громко закричал ...Его крик еще не затих, а Сяхоу Цзе, стоявший рядом с Цао Цао, так испугался, что у него печень и желчный пузырь разорвались, и он упал с коня»<sup>121</sup>. Мао Цзун-ган в начале Цин вновь исправил оглавление, и сорок вторая глава стала называться «Чжан Фэй устроил переполох на Чанбаньском мосту, Лю Юйчжоу потерпел поражение и отправился в Ханьцзинькоу». Хотя у Ло Гуань-чжуна нет описания того, как Чжан Фэй разрушил мост, он все же цитирует оду Цзу Лун-ту (Цзу У-цзэ, 1011–1084. – А. С.) «Цзюй шуй дуань цяо фу» («Стоя у реки, разрушает мост»). Эта ода изобилует гиперболическими описаниями. С одной стороны, это характерно для жанра оды (фу), с другой – близко к преувеличениям, какие встречаются в народном эпосе. Однако народные истории о разрушении моста криком в оде превращаются в достаточно реалистичное «мост содрогнулся». Конечно, не то чтобы это было совсем реалистично, но все же более правдоподобно, чем разрушение моста криком.

Ло Гуань-чжун придает больше реалистичности «разрушению моста», в конце эпизода сообщая: «Чжан Фэй, увидев, что воины Цао Цао бежали, не осмелился преследовать их, тут же призвал назад всадников, которые поехали следом и велел им снять ветки деревьев с конских хвостов. Подойдя к мосту, он спешил, перерубил балки моста, а затем снова сел на коня и отправился встретиться с Сюань-дэ». Это означает, что после того как воины Цао Цао испугались его устрашающего вида и отступили, Чжан Фэй перерубил балки моста: мост разрушился не от его громоподобного голоса. Интересно, что среди трех стихотворений историографов, которые цитирует Ло Гуань-чжун, одно звучит следующим образом: «Возгласом громоподобным в одиночку вынудил отступить миллион воинов Цао». Здесь ничего не говорится о разрушении моста криком, но в третьем из цитированных стихотворений мотив «разрушения моста» сохранен: «Голосом, подобен грому, арки моста расколол, воды Ханьшуй обратились вспять, листья сорвались с деревьев в горном лесу». Безымянный историограф, конечно, написал это на основании народной легенды. Мао Цзун-ган вырезал оду «Стоя у реки, разрушает мост». Из трех стихотворений историографов он оставил только первое. Третье, где говорилось о разрушении моста криком, таким образом, было убрано. В самом тексте романа он тоже сделал некоторые правки, например, приведенные выше слова о том, что Чжан Фэй «спешил»,

<sup>120</sup> *Ло Гуань-чжун*. Саньго чжи тунсу яньи. Т. 1. С. 413.

<sup>121</sup> Там же. С. 415.

перерубил балки моста», изменил на то, что Чжан Фэй «велел генералам разрушить мост», придав описанию полную реалистичность.

Вполне очевидно, что сохранившийся в пинхуа эпический мотив использует и Ло Гуань-чжун, делая его более реалистичным. Мао Цзун-ган, внося изменения в «Троецарствие», далее изменяет этот мотив в сторону реализма. В различных местных пьесах, поставленных на основании романа-эпопеи «Троецарствие», отсутствует эпизод с разрушением моста криком, он заменяется на вполне реалистическое описание: Цао Цао подходит к Данъянскому мосту и видит перед мостом одного Чжан Фэя верхом на коне, который грозно кричит. Не разобравшись в настоящей расстановке сил, Цао Цао вместе со своей армией возвращается в лагерь<sup>122</sup>. Почему в пинхуа эпические мотивы используются гораздо реже, чем в юаньской драме? Почему у Ло Гуань-чжуна в «Популярном повествовании по “Истории Трех царств”» редко встречаются эпические мотивы народных преданий? Я считаю, что всему этому можно дать следующее объяснение: безымянные авторы пинхуа подражали летописным хроникам, и, во многом отличаясь от летописей, сказывали все же под большим их влиянием. На некоторые из дошедших до нас пинхуа эпох Сун – Юань исторические сочинения повлияли наиболее сильно, например, на «Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий»; а в других случаях это влияние незначительно, например в «Пинхуа о Цинь и Шести династиях». «Популярное повествование по “Истории Трех царств”» Ло Гуань-чжуна, то есть исторический роман-эпопея, придает особое значение тому, чтобы нарратив соответствовал реальным событиям, поэтому в него не вошли некоторые типичные для фольклора преувеличения или фантастические элементы, мотивы эпических преданий. Однако драматурги не всегда ставили перед собой задачу строго следовать истории, не подражали хроникам, а часто использовали версии народных сказаний и, соответственно, сохраняли в пьесах эпические мотивы.

### *Литература*

Гринцер 1971 – Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира / отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 134–206.

---

<sup>122</sup> См. Чжунго банцзы сицзюй му да цыдянь [Большой словарь пьес жанра банцзы]. Тайюань: Шаньси жэньминь чубаньшэ, 1991. С. 126; Циньцян цзюй му чу као [Предварительные разыскания репертуара пьес циньцян]. Сиань: Шэньси жэньминь чубаньшэ. 1984. С. 128.

- Жирмунский 1960 – *Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 335 с.
- Жирмунский 1962 – *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 435 с.
- Мелетинский 1964 – *Мелетинский Е.М.* Народный эпос // Теория литературы: Основные проблемы в историческом освещении: [В 3 кн.] / редкол.: Г.Л. Абрамович и др. Кн. 2: Роды и жанры литературы. М.: Наука, 1964. С. 50–96.
- Мелетинский 1975 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1975. 405 с.
- Мелетинский 2004 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Наука, 2004. 464 с.
- Неклюдов 1974 – *Неклюдов С.Ю.* «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. статей памяти акад. Н.И. Конрада / редкол.: Б.Г. Гафуров и др. М.: Наука, 1974. С. 129–140.
- Неклюдов 2023 – *Неклюдов С.Ю.* О последних публикациях академика Б.Л. Рифтина // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 4. С. 10–13.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропп 1969 – *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Рифтин 1970 – *Рифтин Б.Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае. М.: Наука, 1970. 483 с.
- Чичерин 1968 – *Чичерин А.В.* Возникновение романа-эпопеи. М.: Советский писатель, 1968. 372 с.
- Е-Го Ли-чэн 1970 – *Е-Го Ли-чэн.* Бэйпин дунъюэ мяо дяоча [Обследование храма Восточного пика в Бэйпине]. Тайбэй: Дунфан вэньхуа чжунсинь, 1970. 224 с.
- И Синь-нун 1992 – *И Синь-нун.* «Саньго яньи» юй «Чжаньчжэн юй хэпин» [«Троецарствие» и «Война и мир»] // Чжунвай бицзяо вэньсюэ яньцзю [Сравнительные исследования китайской и зарубежной литературы]. Т. 2. Тайбэй: Сюэшэн шущзюй, 1992. С. 149–156.
- Иноуэ Тайдзан и др. 1989 – *Иноуэ Тайдзан, Оки Ясуси, Кин Бункё, Хиками Тадаси, Фуруя Акихиро.* Ка Кансаку дэн но кэнкю [Исследования «Жизнеописания Хуа Гуань Со»]. Токио: Кюко сёин, 1989. 411 с.
- Кин Бункё 1986 – *Кин Бункё.* Гуань Юй чжи цзы юй Сунь Укун [Сын Гуань Юя и Сунь Укун] // Чжунвай вэньсюэ [Китайская и зарубежная литература]. 1986. Т. 15. № 4. С. 4–32.
- Кин Бункё 1993 – *Кин Бункё.* «Сангокуси» энги но сэкай [Мир популярных изложений «Троецарствия»]. Токио: Тохо сётэн, 1993. 248 с.
- Ли Фу-цин 1992а – *Ли Фу-цин.* Гуаньюй дунфан чжун шицзи вэньсюэ-дэ чуанцзо фанфа вэньти [К проблеме творческого метода восточной

- средневековой литературы] // Ли Фу-цин [Рифтин Б.Л.]. Ханьвэнь гу сяошо луньхэн [Критические суждения о старинной прозе на китайском языке]. Нанкин: Цзянсу гуцзи чубаньшэ, 1992. С. 180–203.
- Ли Фу-цин 1992b – *Ли Фу-цин*. Ханьцзу цзи синань шаошу миньцзу чуаньшо чжун дэ Чжугэ Лян нань чжэн [Поход Чжугэ Ляна на юг в преданиях ханьцев и малых народов юго-запада Китая] // Миньцзу вэньсюэ яньцзю [Исследования национальной литературы]. 1992. № 2. С. 85–94.
- Лю Шоу-хуа 1995 – *Лю Шоу-хуа*. Тань бицзю гушисюэ дэ фанфа [О методах сравнительной нарратологии] // Миньцзу вэньсюэ яньцзю [Исследования национальной литературы]. 1995. № 3. С. 3–7.
- Оцука Хидэтака 1990 – *Оцука Хидэтака*. Сёсэцу то моногатари [Рассказ и повесть] // Тюгоку котэн сёсэцу кэнкю дотай [Состояние исследований китайской классической прозы]. 1990. № 4. С. 33–70.
- Оцука Хидэтака 1991a – *Оцука Хидэтака*. Сёсэцу то моногатари (хо) [Рассказ и повесть: дополнение] // Такэда Акира сэнсэй тайкан кинен Хигаси Адзиа бунка ронсо [Сборник статей в память отставки профессора Такэда Акира]. Токио: Кюко сёин, 1991. С. 351–366.
- Оцука Хидэтака 1991b – *Оцука Хидэтака*. Сёсэцу то моногатари (дзоку) [Рассказ и повесть: продолжение] // Тюгоку котэн сёсэцу кэнкю дотай [Состояние исследований китайской классической прозы]. 1991. № 5. С. 29–73.
- Сунь Луй-и 1992 – *Сунь Луй-и*. «Цзочжуань» юй чжунго гудянь сяошо [«Цзо чжуань» и китайская классическая повествовательная проза]. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1992. 145 с.
- Тань Лян-сяо 1983 – *Тань Лян-сяо*. «Хуа Гуань Со чжуань» дуй «Саньго яньи» яньцзю дэ циши [Свет, который «Жизнеописание Хуа Гуань Со» проливает на исследования «Троецарствия»] // «Саньго яньи» яньцзю цзи [Собрание исследований о «Троецарствии»]. Чэнду: Сычуань шэхуэй кэсюэюань чубаньшэ, 1983. С. 388–397.
- Хуан Дянь-цюань 1968 – *Хуан Дянь-цюань*. Гуань-гун Читума юй Тайнань цидянь [Скакун Гуань-гуна Красный заяц и церемония жертвоприношения в Тайнани] // Тайвань фэнъю [Тайваньские ландшафты]. 1968. № 2. С. 15–19.
- Чжу Бин-сунь, Юй Жу-бо 1992 – *Чжу Бин-сунь, Юй Жу-бо*. «Саньго яньи» юй «Илиятэ» [«Троецарствие» и «Илиада»] // Чжунвай бицзю вэньсюэ яньцзю [перевод]. Т. 2. Тайбэй: Сюэшэн шуцзюй, 1992. С. 138–148.
- Чжу Пин-чу 1959 – *Чжу Пин-чу*. Саньго си цзянь шу [Краткий обзор пьес о Троецарствии] // Жэньвэнь цзачжи [перевод]. 1959. № 3. С. 61–65.
- Цзинь Жун-хуа 1984 – *Цзинь Жун-хуа*. Лючао чжигуай сяошо цинцзе даньюань соинь [Указатель мотивов к рассказам о необычайном эпохи Шести династий]. 1-е изд. Тайбэй: Чжунго вэньхуа дасюэ, 1984. 177 с.

- Цзинь Жун-хуа 1989 – *Цзинь Жун-хуа*. Тайдун бэйнань цзу коучуань вэньсюэ сюань [Избранные произведения устной традиции народа пуюма из уезда Тайдун]. Тайбэй: Чжунго вэньхуа дасюэ, 1989. 206 с.
- Aubin 1978 – *Aubin F.* Cheval celeste et bovin chtonien // *Quand le crible etait dans la paille: Hommage à P.N. Boratav / présenté par R. Dor, M. Nicolas. P.: G.P. Maisonneuve et Larose, 1978. P. 37–63.*
- Banck 1979 – *Banck W.* Vorbemerkungen zu einem Motiv-Index chinesischer Heldenromane der späten Qing- und frühen Republik-Zeit // *Die mongolischen Epen. Bezuege, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium) / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1979. S. 207–210. (Asiatische Forschungen; Bd. 68)*
- Benedek 1991 – *Benedek D.* The songs of the ancestors. A comparative study of Bashiic folklore. Taipei: SMC Publishing, 1991. 642 p.
- Goodrich 1964 – *Goodrich A.S.* The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yüeh Miao in Peking and its lore. Nagoya: Monumenta Serica, 1964. 331 p.
- Heissig 1988 – *Heissig W.* Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1–2. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1988. 936 S. (Asiatische Forschungen; Bd. 100)
- Heissig 1994 – *Heissig W.* Tracing some Mongol oral motifs in a Chinese prosimetric Ming novel of 1478 // *Asian Folklore Studies. 1994. Vol. 53. No. 2. P. 227–254.*

## References

- Aubin, F. (1978), “Cheval celeste et bovin chtonien”, in Dor, R. and Nicolas, M., eds., *Quand le crible etait dans la paille: Hommage à P.N. Boratav*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, France, pp. 37–63.
- Banck, W. (1979), “Vorbemerkungen zu einem Motiv-Index chinesischer Heldenromane der späten Qing- und frühen Republik-Zeit”, in Heissig, W., ed., *Die mongolischen Epen. Bezuege, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium)*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, Germany, pp. 207–210.
- Benedek, D. (1991), *The songs of the ancestors. A comparative study of Bashiic folklore*, SMC Publishing, Taipei, Taiwan.
- Chicherin, A.V. (1968), *Vozniknovenie romana-epopei* [The emergence of the epic novel], Sovetskii pisatel', Moscow, USSR.
- Goodrich, A.S. (1964), *The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yüeh Miao in Peking and its lore*, Monumenta Serica, Nagoya, Japan.
- Grintser, P.A. (1971), “Epic of the ancient world”, in Grintser, P.A., ed. in *Tipologiya i vzaimosvyazi literatur drevnego mira* [Typology and interrelations of literatures of the ancient world], Nauka, Moscow, USSR, pp. 134–206.

- Heissig, W. (1988), *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung*, Teil 1–2, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, Germany.
- Heissig, W. (1994), “Tracing some Mongol oral motifs in a Chinese prosimetric Ming novel of 1478”, *Asian Folklore Studies*, vol. 53, no. 2, pp. 227–254.
- Huang Dianquan (1968), “Guan Gong’s horse red hare and the Tainan sacrificial ceremony”, *Taiwan fengwu* [Taiwanese folkway], no. 2, pp. 15–19.
- Inoue Taizan et al. (1989), *Ka Kansaku den no kenkyu* [Studies on the “Hua Guan Suo’s biography”], Kyuko shoin, Tokyo, Japan.
- Jin Ronghua (1984), *Liuchao zhiguai xiaoshuo pingjie danyuan suoyin* [Motif-index to stories of the extraordinary of the Six Dynasties], Zhongguo wenhua daxue, Taipei, Taiwan.
- Jin Ronghua (1989), *Taidong beinan zu kouchuan wenxue xuan* [Taidong county Puyuma oral literature selection], Zhongguo wenhua daxue, Taipei, Taiwan.
- Kin Bunkyo (1986), “Son of Guan Yu and Sun Wukong”, *Zhongwai wenxue* [Research on Chinese and foreign literature], vol. 15, no. 4, pp. 4–32.
- Kin Bunkyo (1993), *Sangokushi engi no sekai* [The world of “Romance of the Three Kingdoms”], Toho shoten, Tokyo, Japan.
- Li Fuqing (199a), “Regarding the creative methods of Eastern Medieval literature”, in Li Fuqing [Riftin B.L.], in *Hanwen gu xiaoshuo lunheng* [Critical essays on ancient Chinese prose], Jiangsu guji chubanshe, Nanjing, China, pp. 180–203.
- Li Fuqing (1992), “Zhuge Liang’s Southern expedition in the legends of the Han people and the ethnic minorities of Southwestern China”, *Minzu wenxue yanjiu* [Folklore studies], vol. 2, pp. 85–94.
- Liu Shouhua (1995), “Talking about methods of comparative narratology”, *Minzu wenxue yanjiu* [Folklore studies], no. 3, pp. 3–7.
- Meletinskii, E.M. (1964), “Folk epic”, in Abramovich, G.L. et al., eds., *Teoriya literatury: Osnovnye problemy v istoricheskom osveshchenii*, Kn. 2, *Rody i zhanry literatury* [Theory of literature. Main problems in historical interpretation, vol. 2: Types and genres of literature], Nauka, Moscow, USSR, pp. 50–96.
- Meletinskii, E.M. (1975), *Poetika mifa* [Poetics of myth], Nauka, Moscow, USSR.
- Meletinskii, E.M. (2004), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [Origin of the heroic epos. Early forms and archaic monuments], Nauka, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (1974), “ ‘Heroic childhood’ in the epics of the East and West”, in Gafurov, B.G. et al., eds., *Istoriko-filologicheskie issledovaniya: Sbornik statei pamyati akademika N.I. Konrada* [Historical and philological studies. Collected articles in memory of academician N.I. Konrad], Nauka, Moscow, USSR, pp. 129–140.

- Neklyudov, S.Yu. (2023), "About the latest publications of academician B.L. Riftin", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 10–13.
- Otsuka Hidetaka (1990), "A story and an epic tale", *Chugoku koten shosetsu kenkyu dotai* [Dynamics of research on Chinese classical prose], no. 4, pp. 33–70.
- Otsuka Hidetaka (1991), "A story and an epic tale: addendum", in *Takeda Akira sensei taikan kinen Higashi Ajia bunka ronso* [Commemorative collection of essays on East Asian culture in honour of professor Akira Takeda's retirement], Kyuko shoin, Tokyo, Japan, pp. 351–366.
- Otsuka Hidetaka (1991), "A story and an epic tale: continuation", *Chugoku koten shosetsu kenkyu dotai* [Dynamics of research on Chinese classical prose], no. 5, pp. 29–73.
- Propp, V.Ya. (1946), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairy tale], Izdatel'stvo LGU, Leningrad, USSR.
- Propp, V.Ya. (1969), *Morfologiya skazki* [Morphology of the fairy tale], Nauka, Moscow, USSR.
- Riftin, B.L. (1970), *Istoricheskaya epopeya i fol'klornaya traditsiya v Kitae* [Historical epic and folklore tradition in China], Nauka, Moscow, USSR.
- Sun Lüyi (1992), "Zuozhuan" *yu zhongguo gudian xiaoshuo* ["Zuozhuan" and Chinese classical prose], Beijing daxue chubanshe, Beijing, China.
- Tan Liangxiao (1983), "The insights from 'Hua Guan Suo's biography' on research about 'Romance of the Three Kingdoms'", *Sanguo yanyi yanjiu ji* [Collected researches about "Romance of the Three Kingdoms"], Sichuan shehui kexueyuan chubanshe, Chengdu China, pp. 388–397.
- Ye-Guo Licheng (1970), *Beiping dongyue miao diaocha* [Investigation of the Eastern Peak Temple in Beiping], Dongfang wenhua zhongxin, Taipei, Taiwan.
- Yi Xinnong (1992), "'Romance of the Three Kingdoms' vs. 'War and Peace'", in *Zhongwai bijiao wenxue yanjiu* [Research on Chinese and foreign literature], vol. 2, Xuesheng shuju, Taipei, Taiwan, pp. 149–156.
- Zhirmunskii, V.M. (1960), *Skazanie ob Alpamysh i bogatyrskaya skazka* [The tale of Alpamysh and the bogatyr tale], Izdatel'stvo vostochnoi literatury, Moscow, USSR.
- Zhirmunskii, V.M. (1962), *Narodnyi geroicheskii epos: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folk heroic epic. Comparative historical essays], Goslitizdat, Moscow, Leningrad, USSR.
- Zhu Bingsun, Yu Rubo (1992), "'Romance of the Three Kingdoms' and the 'Iliad'", *Zhongwai bijiao wenxue yanjiu* [Research on Chinese and foreign literature], vol. 2, Xuesheng shuju, Taipei, Taiwan, pp. 138–148.
- Zhu Pingchu (1959), "A brief overview of the drama about Three Kingdoms", *Renwen zazhi* [The Journal of Humanities], no. 3, pp. 61–65.

Подготовка к печати А.Б. Старостиной

*Информация о публикаторе*

*Аглая Б. Старостина*, кандидат философских наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; *abstarostina@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2421-2484

*Information about the publisher*

*Aglaya B. Starostina*, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; *abstarostina@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2421-2484

## Карельские эпические руны: исполнительские практики

Мария В. Кундозерова

*Карельский научный центр РАН,  
Петрозаводск, Россия, maria.vlasova@mail.ru*

*Аннотация.* В статье представлены результаты исследования, посвященного комплексному изучению практик исполнения карельских эпических рун в XIX–XX вв. Задачи работы – обобщить наработки предыдущих исследователей, выявить, систематизировать и описать способы исполнения эпических рун, ввести в научный оборот малоизвестные российской аудитории сведения о рунопении. Материалом исследования стали редкие и недоступные (или доступные лишь частично) русскоязычной аудитории источники с метаданными собирателей карельского фольклора: архивные коллекции по обе стороны русско-финской границы, опубликованные сборники карельских рун, путевые очерки собирателей-путешественников. Фронтальный анализ всей совокупности способов эпического рунопения и его систематизация проведены впервые. Установлено, что в карельской традиции существовало два основных способа исполнения карельских эпических рун: сольное пение, которое могло быть и мужским, и женским, и мужское пение вдвоем, которое разделяется на два варианта: торжественное исполнение руны, подразумевающее поочередное и совместное пропевание стихов одного произведения, и «состязание в пении», т. е. поочередное исполнение разных рун с целью выявления лучшего рунопевца. Сольное пение и торжественное пение руны двумя мужчинами могли сопровождаться игрой на кантеле, что является исключением из традиции. В поздний период бытования пение под аккомпанемент кантеле было вызвано к жизни сценическим исполнением руны.

*Ключевые слова:* карельские эпические руны, сольное пение, мужское пение вдвоем, состязание в пении, кантеле

*Дата поступления статьи:* 10 декабря 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 11 января 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

Для цитирования: Кундозерова М.В. Карельские эпические руны: исполнительские практики // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 82–102. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-82-102

## Karelian epic runes: performing practices

Maria V. Kundozerova

*Karelian Research Centre of RAS,  
Petrozavodsk, Russia, maria.vlasova@mail.ru*

*Abstract.* The article presents the results of a study devoted to a comprehensive study of the practices of performing Karelian epic runes in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. The objectives of the work are to summarize the work of previous researchers, identify, systematize and describe the methods of performing epic runes, and introduce into scientific circulation little-known information about runosinging to the Russian audience. The material for the study was rare and inaccessible (or only partially accessible) to the Russian-speaking audience sources with metadata of collectors of Karelian folklore: archival collections on both sides of the Russian-Finnish border, published collections of Karelian runes, travel essays of collectors-travelers. A frontal analysis of the entire set of methods of epic runosinging and its systematization were carried out for the first time. It has been established that in the Karelian tradition there were two main ways of performing epic runes: solo singing, which could be either male or female, and two men singing, which is divided into two variants: ceremonial performance of the rune, which implies alternate and joint singing of verses of the same rune, and a “singing competition”, i. e. alternate performance of different runes in order to identify the best runosinger. Solo singing and ceremonial singing of the rune by two men could be accompanied by playing the kantele, which is an exception to the tradition. In the later period of its existence, singing accompanied by kantele was brought to life by the rune stage performance.

*Keywords:* Karelian epic runes, solo singing, singing of the rune by two men, singing competition, kantele

*Received:* December 10, 2024

*Approved after reviewing:* January 11, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Kundozerova, M.V. (2025), “Karelian epic runes: performing practices”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 82–102, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-82-102

### Введение

Карельские руны представляют собой совокупность фольклорных произведений разных жанров. В зависимости от содержания, функции, включенности в обряд среди них выделяются руны эпические, балладные, лирические, заговорные, свадебные и пр. Все эти произведения объединяет единая руническая метрика, возникновение которой относится исследователями к I тыс. н. э. [Siikala 2012, ss. 440–441]. Традиция исполнения рун именуется *рунопением*, хотя и не все жанровые разновидности рун исполнялись пением (например, руны заговорные исполнялись и речитативом, малоразборчивым шепотом, руны кумулятивные – скороговоркой и т. д.). Руны, как и другие жанры фольклора, бытовали и передавались из поколения в поколение исключительно изустным путем. Рунопение было широко распространено в карельской крестьянской среде. Всеобщность этого явления по обе стороны границы отмечал финский священник Якоб Фельман в 1829 г.: «Чем ближе я был к возвышенности Маанселькя (водораздел на границе с Финляндией. – М. К.), тем более распространено было рунопение. Если я был в доме, то оно доносилось с улицы, а если я был на дворе, то оно слышалось из дома. Когда я, ожидая попутную повозку, просил жильцов попеть руны, они исполняли их за небольшую плату в несколько копеек – и молодые, и старые, и мужчины, и женщины <...>. Этот способ исполнения рун – у женщин, когда они прядут, у мужчин, когда они вяжут сеть или когда заняты другими более легкими делами или находятся в пути, – я отметил уже в Ярвеля, откуда это продолжилось на российской стороне до деревни Ювялакши (деревня на озере Верхнее Куйтто. – М. К.) и на том закончилось»<sup>1</sup>.

Особое место среди жанров рунической поэзии занимают эпические руны, традиция исполнения которых и стала предметом нашего исследования. Карельские эпические руны – один из самых архаичных жанров карельского фольклора. Они повествуют о приключениях героев, об их участии в создании мира, о странствиях в иные миры за невестами, о создании и похищении первых культурных благ. Карельские эпические руны представляют собой произведения малой эпической формы, объем которых может варьироваться от нескольких десятков до нескольких сотен стихов. Исполнялись эпические руны пением во время домашних работ, на отхожих промыслах и в часы досуга, на праздниках, при

---

<sup>1</sup> *Fellman J.* Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I. Helsingfors, 1906. P. 496–498. Цит. по изданию: [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 75]. Перевод М.В. Кундозеровой.

большом скоплении людей. Помимо очевидной развлекательной функции, ставшей доминирующей в более позднее время, исполнение эпических рун имело целью сохранение и передачу сакральных мифолого-исторических знаний из поколения в поколение [Siikala 2012, s. 101].

Сегодня эпические руны в народном бытовании не встречаются: в связи с уходом рунопевческого поколения и развитием информационных технологий прервалась традиция передачи знаний внутри определенного коллектива (например, семьи или артели). Рубеж, после которого эпические руны можно было записать в народе лишь фрагментарно, – 1970–1980-е гг. Однако сегодня карельские эпические руны продолжают жить в сценическом формате по обе стороны границы – в Карелии и Финляндии. Для этого в нашей и соседней стране есть разные предпосылки<sup>2</sup>, но объединяет современных исполнителей рун и других традиционалистских жанров то, что путем обращения к авторитетным формам фольклора они приобретают символический авторитет, а вместе с этим, как отмечают американские исследователи Ч. Бриггс и Р. Бауман, – социальную власть и силу [Briggs, Bauman 1992, p. 50].

В данной статье представлены результаты исследования, посвященного комплексному изучению практик исполнения карельских эпических рун в XIX–XX вв. Задачи работы – обобщить наработки предыдущих исследователей, выявить, систематизировать и описать способы исполнения эпических рун, ввести в научный оборот малоизвестные российской аудитории сведения о рунопении (все переводы с финского языка на русский выполнены автором статьи, если не указано иное). Материалом исследования стали редкие и недоступные (или доступные лишь частично) русскоязычной аудитории источники с метаданными собирателей карельского фольклора: архивные коллекции по обе стороны русско-финской границы<sup>3</sup>, опубликованные сборники карельских рун (например, SKVR), путевые очерки собирателей-путешественников (Дж. Ачерби<sup>4</sup>, А.Ф. Шёльдебранда<sup>5</sup>, Л. Спарре<sup>6</sup>,

---

<sup>2</sup> О современном рунопении в Карелии и Финляндии см. статью [Кундозерова 2025].

<sup>3</sup> Рукописный научный архив Карельского научного центра РАН, Фольклорный архив Финского литературного общества (Хельсинки).

<sup>4</sup> *Acerbi J. Travels through Sweden, Finland and Lapland to the North Cape. L.: Joseph Mawman, 1802.*

<sup>5</sup> *Skjöldebrand A.F. Voyage pittoresque au Cap Nord. Stockholm, 1801–1802.*

<sup>6</sup> *Sparre L. Kalevalan kansaa katsomassa. Porvoo, 1930.*

Э. Лённрота<sup>7</sup>, И. Хяркёнена<sup>8</sup> и др.). Фронтальный анализ всей совокупности способов эпического рунопения и его систематизация проведены впервые.

Способы исполнения эпических рун никогда не становились предметом отдельного изучения в трудах отечественных филологов-фольклористов, поскольку предпочтение отдавалось исследованию сюжетных коллизий, образов, отражений исторических периодов в текстах рун, связей с поэмой «Калевала», публикации собственно фольклорных текстов и пр. Кроме общеизвестного факта о том, что эпические руны, равно как и эпические песни любого другого народа, пелись, в работах сложно найти хоть какое-то более развернутое описание процесса рунопения. В единичных случаях встречаются довольно общие упоминания о контексте исполнения рун, например: «Из поколения в поколение пели руны во время досуга, отдыхая от тяжелого труда» [Куусинен 1950, с. 7]. Единственная научная работа, которая затрагивает тему исполнения эпических рун – статья У. С. Конкка и А.П. Конкка «Архиппа Перттунен и Элиас Лённрот: так создавалась “Калевала”» [Конкка, Конкка 2010]. В ней рассматриваются данные Э. Лённрота о рунопении из его путевого дневника за 1834 г.; свидетельства других собирателей привлекаются лишь частично. Интересны наблюдения авторов относительного «состоязания в пении» как части древних календарных ритуалов, в связи с чем затрагивается вопрос обрядовой роли эпической поэзии.

Разные аспекты бытования рунопевческой традиции, в том числе и способы исполнения эпических рун, исследовались в трудах некоторых зарубежных ученых. Однако либо сосредоточенность на каком-то одном способе пения (торжественное мужское пение вдвоем [Enäjärvi-Haavio 1949; Эняярви-Хаавио 2024]), либо ограниченность материала, анализ которого приводит к неточным выводам (в частности о том, что в Карелии не бытовало пение вдвоем [Virtanen 1967, s. 40]), либо же слишком широкий прибалтийско-финский контекст изучения рунопевческой традиции [Siikala 2012] не дают полного и систематизированного представления о практиках исполнения эпических рун в Карелии. Решению этой проблемы и было посвящено исследование.

Особую актуальность тема приобретает в свете современного изучения феномена «постсказительства» [Петров 2023, с. 110]

<sup>7</sup> Elias Lönnrotin matkat. 1. Helsinki: SKS, 1902.

<sup>8</sup> *Härkönen I.* Piirteitä karjalaisista runonlaulajista // Valvojan Kalevalaviihko. Helsinki, 1909. S. 36–38; *Idem.* Runolaularia. Vanhan runon viimeinen miespolvi itäisellä Suomenäällä. Helsinki, 1926.

на примере эпических традиций разных народов<sup>9</sup>, а также в связи с ростом общественного и научного интереса к рунической поэзии и путям ее репрезентации в рамках проведенного в Карелии в 2021 г. Года карельских рун [Иванова, Миронова 2023] и необходимостью включения карельских рун в Федеральный реестр объектов нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации<sup>10</sup>. В ходе работы удалось установить и исправить ряд неверных представлений, связанных с рунопением, укоренившихся в массовой культуре, благодаря чему полученные результаты обладают не только научной новизной, но и высокой практической значимостью и могут быть использованы всеми, кто обращается к реконструкции традиционного карельского рунопения.

### *Способы исполнения карельских эпических рун*

Одним из основных способов исполнения эпических рун было *сольное пение*. Подтверждением этому является практически каждая полевая запись эпической руны – произведения исполнялись одним певцом или певицей<sup>11</sup>. До середины XX в. среди эпических сказителей преобладали мужчины. Одно из ярких описаний мужского сольного пения содержится в работе шведского писателя Луиса Спарре «Наблюдая за народом Калевалы», написанной по результатам поездки в Беломорскую Карелию в 1892 г. Случай произошел в дер. Большая Ногеекса недалеко от современной Костомукши. Путешественники попросили одного местного жителя – 60-летнего Риикко спеть им руну. Спарре пишет: «Его грубый и громкий голос звучит довольно жутко в темной избе. Сам он очень подходит к тому, о чем поет, – длинноволосый старик в белой грубой одежде в холодном ночном освещении, косо

<sup>9</sup> См. подборку статей по современному эпосу: Шаги/Steps. 2025. Т. 11. № 1.

<sup>10</sup> Федеральный закон № 402-ФЗ от 20.10.2022 «О нематериальном этнокультурном достоянии Российской Федерации»; Постановление Правительства РФ № 1277 от 03.08.2023 «Об утверждении Положения о федеральном государственном реестре объектов нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации».

<sup>11</sup> См. материалы электронного фонда Фольклорного архива Финского литературного общества. URL: <https://runoregi.rahtiapp.fi> (дата обращения: 05.12.2024), а также: Карельские эпические песни: Каталог рукописного фонда Научного архива Карельского научного центра РАН / сост. Э.П. Кемпинен. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1999. 83 с.

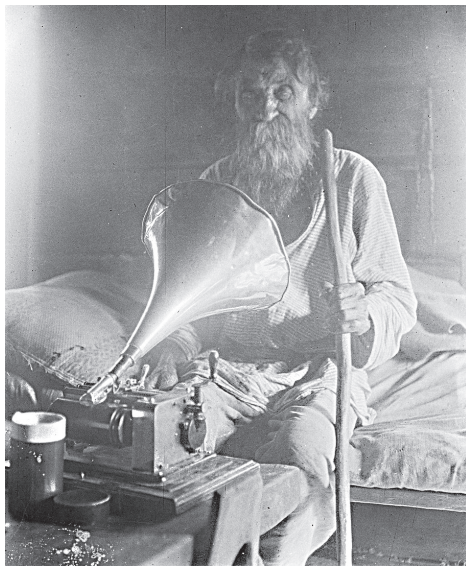


Рис. 1. Пуавила Яманен поет на фонограф. С. Ухта, Беломорская Карелия, 1915 г. Фото А.О. Вяйсянена. *Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, SUK129:42*

просачивающемся сквозь оконное отверстие. <...> Старик сидит согнувшись, руки на коленях, раскачивая свое тело медленно вперед-назад и кивая головой в такт»<sup>12</sup>.

В данном отрывке показана ситуация, привычная для экспедиционных будней собирателей: рунопевец, отложив все свои дела, поет, а иногда и просто диктует руну для записи (рис. 1). В обычной жизни сольное пение было вписано в повседневность большой карельской семьи: по вечерам, когда вся семья собиралась вместе, исполнитель пел руны, совмещая это с домашним трудом. Существует много свидетельств такого исполнения [Virtanen 1967, ss. 17–20]. Например, по сообщению финского собирателя Борениуса в 1872 г., Теро Кормилайнен из Ухты (ныне пос. Калевала Калевальского района) «длинными вечерами, когда вязал сеть в свете лучины, пел руны детям своего брата, рассказывал сказки, загадывал загадки»<sup>13</sup>. Таким образом руны передавались по наследству от старшего поколения младшему, и именно это обеспечивало

<sup>12</sup> Sparre L. Kalevalan kansaa katsomassa: muistiinpanoja Kauko-Karjalan retkeltä v. 1892. Porvoo: WSOY, 1930. S. 92.

<sup>13</sup> Niemi A.R. Vienen läänin runonlaulajat ja tietäjät. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1921. S. 37.

наибольшую сохранность традиции. Возможность для сольного пения представлял также процесс укачивания ребенка. Согласно полевым наблюдениям Н.А. Лавонен в 1970–1980 гг., «в качестве колыбельных детям исполняли также эпические и лиро-эпические песни, называя их детскими» [Лавонен 2020, с. 71]. Сольное рунопение практиковалось и на отхожих промыслах – на рыбалке (непосредственно в лодке<sup>14</sup> и по вечерам у костра<sup>15</sup> или в избушке<sup>16</sup>), на сенокосе<sup>17</sup>, разделывании пожоги [Salminen 1934, ss. 56–57], в походах корабейников<sup>18</sup> и т. д.

В качестве доказательства того, что именно сольное пение было наиболее устоявшимся и распространенным способом исполнения рун еще до того, как основная волна собирателей настигла карельских рунопевцев в XIX в., финская исследовательница Л. Виртанен рассматривает показания самих исполнителей: они могли поименно назвать того, от кого они выучили то или иное произведение, например, «от отца, матери, Ондreja Лютсю, от лопаря в Финляндии» [Virtanen 1967, ss. 41].

Исполнялось ли *сольное пение под аккомпанемент кантеле* – вопрос непростой и мало изученный. В массовом сознании кантеле является неотъемлемой частью образа рунопевца. Это транслируют нам многие известные скульптуры и фотографии, на которых рунопевцы держат на коленях или в руке кантеле. Представление о рунопевце-кантелисте закрепилось во многом благодаря художественному образу эпического героя Вяйнямёйнена, поющего и играющего на кантеле.

Между тем, как отмечает Н.С. Михайлова, исследовательница инструментальной культуры Карелии, «игра на кантеле служила преимущественно сопровождению танцев или же исполнялась для слушания. Репертуар кантелистов состоял из характерных прелюдий, переборов и танцевальных мелодий» [Михайлова 2019, с. 263]. Автор заключает, что, по всей вероятности, традиция исполнения рун под сопровождение кантеле если и бытовала ранее, то к XIX столетию уже практически исчезла [Михайлова 2019, с. 264].

С точки зрения прагматики сольного рунопения в условиях домашнего быта исполнение руны под кантеле представляется

---

<sup>14</sup> Virtaranta P. Vienen kansa muistele. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1958. S. 14.

<sup>15</sup> Elias Lönnrotin matkat. 1. S. 221–222.

<sup>16</sup> Paulaharju S. Kuva tuolta, toinen täältä kautta Suur-Suomen. Helsinki, 1919. S. 45.

<sup>17</sup> Jyrinoja V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku: Turun sanomalehti ja kirjapaino OY, 1965. S. 58.

<sup>18</sup> Niemi A.R. Vienen läänin runonlaulajat ja tietäjät. S. 91.

невозможным: руки исполнителя во время пения заняты вязанием, плетением, строганием и т. д. Лишь с выходом традиции рунопения на сцену, когда в финских городах Хельсинки и Сортавале на рубеже XIX и XX вв. начали проводить большие песенные праздники, в народной среде стали появляться исполнители, которые в своем творчестве объединяли навыки рунопевца и кантелиста одновременно. К примеру, от жителя Суйстамо Ииваны Мишукка в 1916–1917 гг. были записаны песни, которые он исполнил под собственную игру на 30-струнном кантеле. По его признанию, он перенял обычай сопровождать пение игрой на кантеле в Финляндии, куда он отправлялся в так называемые гастрольные туры выступать с исполнением рун [Väisänen 1948, ss. 216–217].

Как отмечает финский музыковед А.О. Ваясянен, данных и записей о сопровождении своего пения игрой на кантеле, когда певец сам поет и сам же себе аккомпанирует, сохранилось очень мало, и те сделаны на территории Финляндии [Väisänen 1948, s. 222]. Исполнителей, которые могли сами петь и сами же себе подыгрывать, было в действительности очень мало (например, Юсси Хуовинен (1924–2017) – «последний карельский рунопевец Финляндии» – был частым гостем рунопевческих мероприятий и иногда при исполнении руны аккомпанировал себе на пятиструнном кантеле). Поэтому сольное рунопение под аккомпанемент кантеле является скорее исключением из традиции.

Другой способ исполнения эпических произведений – это *мужское пение вдвоем*. Сведений о подобном рунопении в Карелии мало, все они принадлежат перу финских собирателей XIX в., отечественные исследователи в XX в. такого способа пения уже не застали. Важно отметить, что финские собиратели, отправляясь в Карелию за рунами, уже были знакомы с мужским пением вдвоем благодаря работе финского ученого Х.Г. Портана. В 1778 г. в Финляндии была опубликована четвертая часть его латиноязычной диссертации «О финской поэзии», и в ней содержалось первое полное описание мужского рунопения вдвоем, признанное *классическим* [Siikala 2012, s. 97]: «Наши крестьянские песнопевцы до сих пор следуют довольно самобытному обычаю исполнения рун, унаследованному от своих дедов. А именно – двое торжественно поют, а вокруг – слушатели, которые, наострив уши, стоят рядом. Певец, или Главный, который либо поет лучше, либо старше и авторитетнее других <...>, берет себе второго в качестве Подпевающего. И они поют по очереди таким образом: когда первый допоеет до третьего слога с конца или до последней стопы, то второй присоединяется к пению (так как легко по смыслу и метрике определяет последнюю стопу), и они вместе допевают строку до конца. После этого второй певец один повторяет эту строку,

немного изменив мелодию, как будто он выражает свое согласие. В это время главный певец молчит, пока второй опять не дойдет до последней стопы, которую они оба затем в один голос пропевают. После этого главный певец поет следующую строку, которую подпевающий тем же способом повторяет, и так продолжается до конца руны. <...> За то время, пока подпевающий повторяет строку, главный певец обдумывает и komponует следующую строку. С таким заданием может справиться только самый опытный сказитель, у которого живое и богатое воображение. <...> Певцы сидят или рядом друг с другом, или напротив друг друга так близко, что могут соединить вместе правые руки и колени (разумеется, один – правое, другой – левое колено), на которые они опирают сложенные вместе руки; и во время пения они медленно раскачиваются, как будто хотят дотронуться своей головой до головы другого, их лица (тогда) задумчивые и серьезные. Очень редко они поют стоя, а если иногда случается, что в порыве воодушевления они начинают петь стоя, то они скоро все же присаживаются, держа (правую) руку в руке и продолжают петь привычным способом. Такую торжественную песню исполняют чаще всего на празднествах, на которых присутствует будоражащий умы даритель радости Бахус. Поэтому часто случается видеть рядом с певцами чашу с пивом, из которой они, по обычаю, после завершения песни или, начиная новую, отпивают, чтобы набраться сил. Зачастую они не начинают петь, пока дух не взбодрится от даров Бахуса. И стихи обычно не кончаются у таких певцов; они продолжают это веселье частенько до поздней ночи»<sup>19</sup>.

Главными деталями этого классического описания являются торжественность ситуации, наличие слушателей, двое исполнителей (главный и подпевающий), их поза – рядом или напротив друг друга, сложенные вместе *правые* руки, покачивание тел, поочередное и совместное пропевание стихов *одной* руны, чаша с напитком для смачивания горла.

Учитывая живость описания, считается, что Портан действительно мог быть свидетелем такого рунопения в Финляндии в XVIII в. [Enäjärvi-Haavio 1949, ss. 27–28]. Тот факт, что описание составлено автором на основе полевых данных из финских регионов Саво, Карелия и Остроботния, показывает, что оно не имеет прямого отношения к традиции рунопения, бытовавшей на территории российской Карелии (Л. Виртанен по этой причине даже исключила это описание из материалов своего исследования, посвященного карельской рунопевческой традиции

<sup>19</sup> Porthan H.G. De poësi Fennica. Particula quarta. Aboæ, 1778. Цит. по: [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 18–20].

[Virtanen 1967, s. 6]). Тем не менее рассказ Портана посредством его усваивания другими путешественниками-писателями, собирателями и художниками впоследствии оказал и продолжает оказывать большое влияние на развитие представлений о традиции рунопения в Карелии.

Первым, кто описал варианты мужского рунопения вдвоем в путевых записках, связанных непосредственно с Карелией, был Элиас Лённрот. Знаменитый рассказ представлен в его путевом очерке 1834 г., когда он побывал в окрестностях дер. Вокнаволок и встретил карельского рунопевца Архиппу Перттунена. Лённрот пишет: «Возможно, кому-то интересно будет узнать, как хороший певец исполняет руну. Находясь в одиночестве, он может петь и один, но если певцов двое, как того требует более торжественное рунопение, то они садятся друг напротив друга или рядом, одновременно берут друг друга за руки и начинают песню. Тело во время пения покачивается туда-сюда, и создается впечатление, что они по очереди притягивают друг друга к себе. Один сначала пропевает руническую строку, на последнем такте которой второй присоединяется к пению и повторяет заново всю строку. Пока он ее повторяет, у первого есть время обдумать следующую строку. И таким образом они продолжают петь независимо от того, поют ли уже известную песню или сочиняют новую»<sup>20</sup>. Варианты этого рассказа были опубликованы на шведском языке (в газетных статьях<sup>21</sup>, собрании сочинений Лённрота<sup>22</sup>) и на финском языке – в предисловии к сокращенной «Калевале» 1862 г.<sup>23</sup>

Э. Энъярви-Хаавио на основе текстологического анализа сочинений Лённрота и приведенного выше описания Портана пришла к выводу, что Лённрот в своих описаниях опирался на текст последнего [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 86]. Это положение признано финскими [Virtanen 1967, s. 7; Kajanto 1983, s. 22; Siikala 2012, s. 108] и российскими [Конкка, Конкка 2010, с. 93] исследователями. Вероятно, сам Лённрот такого исполнения не видел, но слышал о нем непосредственно в Карелии. Это подтверждают и другие записи путешественника. В том же путевом очерке 1834 г. Лённрот приводит слова Архиппы Перттунена о том, как раньше пел его отец: «Когда мы, – говорил он, – на рыбалке отдыхали у костра

<sup>20</sup> Elias Lönnrotin matkat. 1. S. 223.

<sup>21</sup> Helsingfors Morgonblad. 1835. Nr 59–60; Litteraturblad. 1858 (точный номер неизвестен, цит. по: [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 81]).

<sup>22</sup> Elias Lönnrots svenska skrifter. Ä. 2: Bref, anteckningar och reseskildringar / Utg. af Jenny af Forselles. Helsingfors, 1911. P. 210–212.

<sup>23</sup> Kalevala. Lyhennetty laitos. Tärkeämmillä selityksillä koulujen tarpeeksi varustanut Elias Lönnrot. Helsinki, 1862.

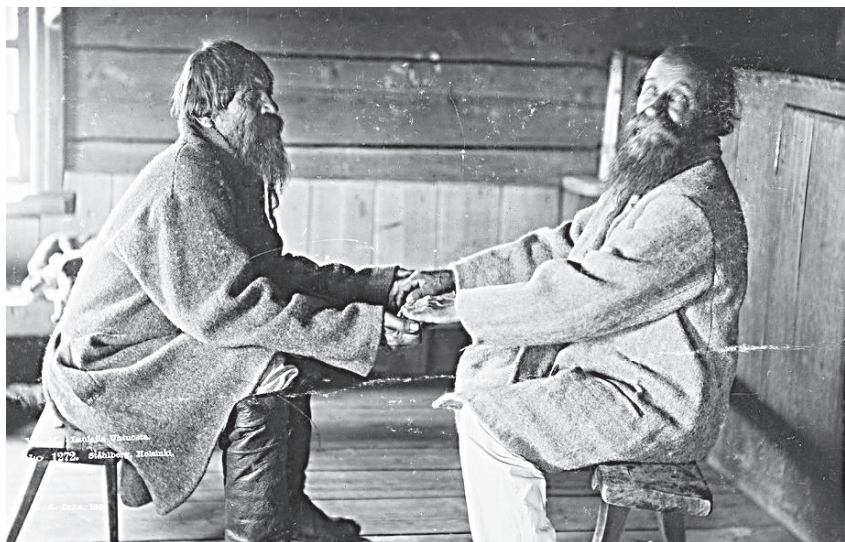


Рис. 2. Братья Яманен поют руну. Поза, которая не находит подтверждения в песенной среде Беломорской Карелии.  
С. Ухта, Беломорская Карелия, 1894 г. Фото И.К. Инха.: *Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, SUK5:44*

на берегу озера Лапукка, вот где вам нужно было бы побывать! У нас был тогда один местный помощник, тоже хороший певец, но не такой славный, как отец. Часто ночи напролет они рука в руке пели у огня и никогда не повторяли дважды одну и ту же руну»<sup>24</sup>.

Случай мужского рунопения вдвоем – с главным певцом и подпевающим – описывает и другой финский собиратель, современник Лённрота, К.А. Готтлунд. 2 сентября 1859 г. во время экспедиции по изучению древностей он прибыл в дер. Нярья прихода Кухмо (Финляндия). Там он встретил 25 коробейников из Архангельской губернии, которые держали путь на ярмарку в Тампере. Их встреча произошла во время обеда, за столом. Готтлунд пишет в своем дневнике: «Поскольку среди них было много рунопевцев, то после еды я предложил одному из них с помощью подпевающего исполнить длинную руну о рождении змеи, чтобы местный народ смог услышать пение подобного рода»<sup>25</sup>.

В 1894 г. финский фотограф и исследователь И.К. Инха в Ухте запечатлел на фотоаппарат братьев Яманен, которые исполняют руну (рис. 2). Инха отмечал, что эта поза, в которую братья

<sup>24</sup> Elias Lönnrotin matkat. 1. S. 221–222.

<sup>25</sup> Niemi A.R. Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät. S. 91.

сели по его просьбе, была им незнакома<sup>26</sup>. В письме Карлу Крону, основоположнику финской школы фольклористики, в феврале 1920 г. Инха писал: «Далеки уж те времена, когда я <...> путешествовал по Беломорской Карелии, но точно помню, что песня братьев Яманен была сконструирована по иллюстрации из “Калевалы”. Мы спрашивали об этом и во многих других местах <...> и выяснили, что такой способ пения в Беломорской Карелии неизвестен. Если я правильно помню, говорили, что там пели так: певцы сидят напротив друг друга по разные стороны стола, правая рука одного в левой руке другого, локти на столе, чтобы вторая рука могла свободно поднимать чарку с водкой»<sup>27</sup>. Таким образом, Инто Конрад Инха лично не видел мужского рунопения вдвоем, но слышал об этом рассказы от местного населения. Фраза о том, что «такой способ пения в Беломорской Карелии неизвестен» относится лишь к той позе пения, в которой сидят на фото недоумевающие братья Яманен. В рассказе Инхи актуализируются две существенные детали торжественного рунопения: соединение одной пары рук и смачивание горла певцов.

Те же детали подчеркиваются и в рассказе 1909 г. финского исследователя Ииво Хяркёнена, выходца из карельского рунопевческого рода Приладожья: «На праздниках и в гостях серьезность и суровость у певца все-таки исчезает. Там он присоединяется к какому-нибудь другому “острому на язык человеку” <...>. Во время застолья вспоминают былые приключения и подвиги (добычу медведя и пр.), прошлые праздничные пирушки, светлые эпизоды ушедших лет и вскоре – под одобряющие взгляды и улыбки присутствующих – плавно переходят к пению. <...> Лоб они опирают на ладонь одной руки, вторую руку кладут на плечо товарищу и весь общий для двоих мужчин песенный короб опустошают за раз»<sup>28</sup>.

В 1884 г. в Южной Карелии, в деревнях Туломозерской волости, побывал еще один финский собиратель Х. Базилиер. В деревне

<sup>26</sup> *Inha I.K.* Kalevalan laulumailta: Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa: kuvaus Vienan Karjalan maasta, kansasta, siellä tapahtuneesta runonkeruusta ja runoista itsestään. Helsinki: Kansanvalistusseura, 1911. S. 267–268. 2-е изд.: *Inha I.K.* Kalevalan laulumailta: Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa: kuvaus Vienan Karjalan maasta, kansasta, siellä tapahtuneesta runonkeruusta ja runoista itsestään. Helsinki: Tietosanakirjaosakeyhtiö, 1921. S. 268.

<sup>27</sup> Письмо И.К. Инхи Карлу Крону. 11.02.1920 г. Коллекция писем № 109, Финское литературное общество. Цит. по: [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 99].

<sup>28</sup> *Härkönen I.* Piirteitä karjalaisista runonlaulajista // Valvojan Kalevalavihko. Helsinki, 1909. S. 36–38.

Каннила он записал несколько рун от двух рунопевцев – Стефана Васильева, портного из Суоярви, и Ондreja Егорова, кузнеца из Каннилы. Как отмечает собиратель, Стефан был главным певцом, Ондрей ему подпевал (SKVR II 179).

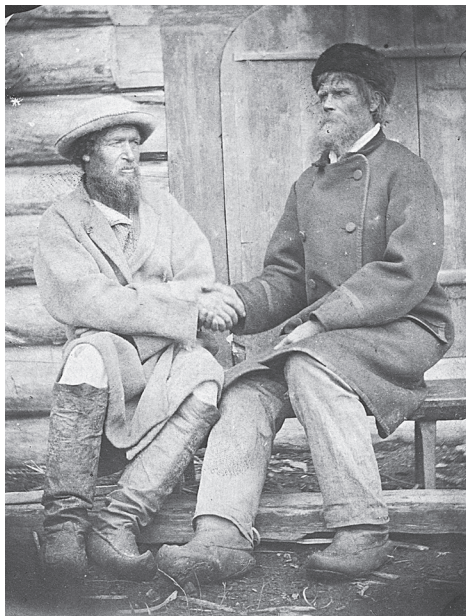
Известный приладожский сказитель Петри Шемейкка (родом из деревни Мюсюсваара), чей образ послужил прототипом для памятника рунопевцам в Сортавале, предпочитал исполнять руны в сопровождении подпевающего. Главным компаньоном Петри при исполнении руны был его двоюродный брат Иивана Шемейкка, который к тому же был и превосходным кантелистом. О том, что они пели вдвоем, пишет в воспоминаниях о поездке по Приладожской Карелии в 1893 г. И.К. Инха: «Вечером из деревни пришли и другие мужчины, и мы вновь оказались в центре оживленного собрания. Тогда во дворе начали рунопение. Дед Педри пел свои песни, а Иивану Шемейкка приставили к нему в качестве подпевающего»<sup>29</sup>. Петри и Иивана выступали вдвоем на песенных праздниках [Siikala 2012, s. 109] (например, в Сортавале в 1896 г., в Хельсинки в 1900 г.). Для Х. Базилиера в 1884 г. Петри Шемейкка пел вместе с Сампсо Вилоккини (родом из соседней деревни, оставшейся неизвестной) (SKVR VII, 914). В воспоминаниях финна Аату Куронена, который навестил Петри в 1908 г., рунопевец согласился на предложение спеть, но попросил для себя помощника-подпевающего (кто будет повторять стихи). Когда из домашних никого не нашлось, он взял в помощники самого гостя<sup>30</sup>. В тех случаях, когда Петри в одиночку исполнял руны специально для собирателей (например, для Армаса Лауниса в 1905 г.), он сам повторял каждый стих – так, как это сделал бы подпевающий [Siikala 2012, s. 109]. Фонограммзапись такого исполнения хранится в фольклорном архиве Финского литературного общества; опубликована на официальном сайте организации<sup>31</sup>.

По наблюдениям А.-Л. Сиикала, изучившей записи Фонограммархива Финского литературного общества в Хельсинки, повторное пропевание стиха было характерно для более ранних звуковых записей, на которых чаще всего представлено мужское пение. На записях 1930-х гг. эта особенность встречается гораздо реже [Siikala 2012, s. 109].

<sup>29</sup> *Inha I.K.* Suomen maisemia näkemänsä mukaan kuvailut. Porvoo: WSOY, 1909. S. 167.

<sup>30</sup> *Kuronen A.* Petri Shemeikan pakinoilla // *Karjalan kävijä*. 1909. 20.08. Nr 8. S. 110–111.

<sup>31</sup> *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*. URL: [https://www.finlit.fi/wp-content/uploads/2023/11/fonokop002\\_05.mp3](https://www.finlit.fi/wp-content/uploads/2023/11/fonokop002_05.mp3) (дата посещения: 05.12.2024).



*Рис. 3. Самая первая фотография исполнения руны.  
Юрки (слева) и Охво Малинены держат друг друга за правую руку.  
Дер. Войница, Беломорская Карелия, 1872 г.  
Фото А. Бернера. SKS KRA, Axel Bernerin kokoelma*

Итак, в рассказах собирателей описывается традиция торжественного мужского пения вдвоем – когда главный певец и подпевающий исполнитель поочередно стихи одной руны, а именно главный певец пропевает стих, а подпевающий его повторяет. Некоторые описания помимо торжественности ситуации, наличия слушателей и напитка для смачивания горла акцентируют телесную близость исполнителей: они сидят рядом или напротив друг друга и соединяют, как правило, правые руки (рис. 3). Это единение не столько означало братские отношения, сколько показывало, что рунопение высоко ценилось в крестьянском сообществе [Siikala 2012, s. 101].

Мужское пение вдвоем могло сопровождаться игрой на кантеле. Х.Г. Портан отмечал: «Когда наши земляки развлекаются традиционным пением, они часто сопровождают его игрой на кантеле. Если находят искусного музыканта, то он подыгрывает певцам на струнном инструменте. Если поет только один, то кантелист исполняет роль подпевающего и повторяет на кантеле мелодию, за которую обычно отвечает подпевающий; в это время



Рис. 4. Рисунок в произведении Дж. Ачерби.  
Подпись: «Необычный способ пения у финнов»

главный певец молчит»<sup>32</sup>. Важный момент здесь заключается в том, что рунопевец и кантелист – это разные люди, их роли разделены. Известной иллюстрацией портановского описания рунопения является рисунок (рис. 4) итальянского путешественника Дж. Ачерби<sup>33</sup>. Единственное отличие иллюстрации от описания Портана заключается в том, что в описании рунопевцы держат друг друга за правую руку, на изображении – за обе<sup>34</sup>. Именно этот рисунок с двумя рунопевцами и кантелистом в последней трети XIX в. стал издаваться в Финляндии в приложении

<sup>32</sup> *Porthan H.G. De poësi Fennica*. Цит. по: [Enäjärvi-Haavio 1949, ss. 20–21].

<sup>33</sup> Рисунок см.: *Acerbi J. Travels through Sweden, Finland, and Lapland to the North Cape, in the years 1798 and 1799*. Vol. 1. L.: Joseph Mawman, 1802. P. 226.

<sup>34</sup> Каким образом появилась эта неточность в изображении и как она легла в основу национального «мифа» о способе исполнения рун двумя певцами, взявшимися за обе руки, подробно рассматривается в работе [Enäjärvi-Haavio 1949, s. 5–133]; см. перевод на русский язык [Эняярви-Хаавио 2024].

к «Калевале» в качестве иллюстративного материала<sup>35</sup>, благодаря чему успешно внедрился в сознание финского читателя как единственно правильный способ рунопения, а с конца XIX в. вместе с публикацией переводов «Калевалы» на русский язык<sup>36</sup> – в сознание читателя российского.

Несколько иной способ торжественного мужского пения вдвоем – *состязание в пении*, на отличительную черту которого ранее не обращалось внимания, содержится в упомянутом путевом дневнике Э. Лённрота о поездке 1834 г.: «По большим праздникам, когда собирается сразу несколько певцов, между ними порой возникают состязания. Знакомые и друзья с обеих сторон бьются об заклад, кто из певцов окажется победителем. <...> Побеждает не тот, чьи песни лучше, а тот, кто больше пропоет. Сначала один исполняет какую-нибудь руну, на которую другой отвечает руной примерно такой же длины. Затем опять очередь за первым, и так пение продолжается. Если у одного песни иссякли, а другой еще продолжает петь, последнего признают победителем. Когда певцы посредственные, то тут можно вдоволь посмеяться над их усилиями сказать последнее слово. Такое состязание напоминает драку двух куриц: побеждает та, что дольше прокудахчет»<sup>37</sup>.

Данный рассказ в путевом очерке Лённрота следует сразу после довольно общего описания традиции мужского рунопения вдвоем. Между двумя этими описаниями есть принципиальная разница. В первом варианте описывается ситуация, когда рунопевцы исполняют одну руну, то есть поочередно поют стихи одного произведения, и при этом описывается поза – рядом или напротив друг друга и держась за руки. Во втором же варианте представлено соревнование: певцы состязаются в пении, то есть поют каждый свою руну по очереди с целью выявить победителя – лучшего рунопевца; о позе исполнения в этом случае ничего не сказано. Это отличие показывает нам, что вариантов мужского рунопения вдвоем было как минимум два.

---

<sup>35</sup> Впервые опубликован в приложении к «Калевале»: Kalevala. Kolmas helpohintainen, selityksillä ja kuvilla varustettu painos. Helsinki, 1887.

<sup>36</sup> Рисунок впервые появляется в издании: Калевала. Финская народная эпопея. Для юношества передал Э. Гранстрём. 2-е изд., перераб. СПб.: Тип. И. Литвинова, 1898. 368 с.

<sup>37</sup> Elias Lönnrotin matkat. 1. S. 223. В этом месте перевод процитирован по изданию: Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828–1842 гг. / пер. с фин. В.И. Кийранен, Р.П. Ремшуевой; стихи в пер. О. Мишина; науч. ред., авт. вступ. ст., примеч. У.С. Конкка. Петрозаводск: Карелия, 1985. С. 134–135.

Во втором варианте также подчеркивается торжественность и праздничность обстановки, наличие слушателей, но состязание проходит между рунопевцами из разных деревень. Как отмечают У.С. Конкка и А.П. Конкка, состязания певцов стояли, вероятно, в одном ряду с различными играми, танцами и увеселениями, носившими характер соревнования, без которых не обходился практически ни один крупный праздник. Победитель соревнований «наделялся часто почетным титулом, пользовался репутацией удачливого во всех начинаниях человека <...>. В подобном отношении к победившему проявляются древние представления: победитель в ритуальном состязании – человек, пользующийся особым расположением сверхъестественных сил. Особое значение победе в состязании придавалось в период смены календарных циклов, во время годовых праздников, когда все человеческие ценности и весь мир как бы сотворялся заново» [Конкка, Конкка 2010, с. 94].

### *Заключение*

Таким образом, на рассмотренном материале выделяется два основных способа исполнения карельских эпических рун: *сольное пение*, которое может быть и мужским, и женским, и *мужское пение вдвоем*, которое разделяется на два варианта: *торжественное исполнение руны*, подразумевающее поочередное и совместное пропевание стихов одного произведения, и «*состязание в пении*», т. е. поочередное исполнение разных рун в целях выявления лучшего рунопевца.

Сольное пение – это наиболее универсальный, чаще встречающийся и дольше сохранившийся способ исполнения рун. Он практиковался в часы досуга, во время обычных домашних дел (починки сетей, прядения, вязания, строгания), в перерывах на охоте, рыбалке, сенокосе, разделывании пожоги, позже (в советское время) – и при укладывании детей.

Торжественное мужское рунопение вдвоем встречалось по праздникам и при большом скоплении народа. Двое мужчин старшего возраста, один из которых главный певец, второй – подпевающий, сидя рядом друг с другом и объединив, как правило, правые руки, исполняли руну таким образом, что подпевающий повторял каждый стих, пропетый главным певцом. Частью церемонии являлось испытание напитка из одной чаши, чтобы, говоря словами из руны, «зазвенеть могло сухое горло». Второй вариант мужского рунопения вдвоем представляет собой состязание в пении между рунопевцами разных деревень, являющееся частью древних календарных ритуалов.

Сольное пение и торжественное рунопение вдвоем могли сопровождаться игрой на кантеле, что является, скорее, исключением из традиции. В поздний период бытования пение под аккомпанемент кантеле было вызвано к жизни сценическим исполнением руны.

### *Благодарности*

Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (№ 124022000077-1).

### *Acknowledgements*

The study was carried out under state order (project № 124022000077-1).

### *Сокращения*

SKVR – Suomen kansan vanhat runot. Ä. 1–15. Helsinki: SKST, 1908–1997.

### *Литература*

- Иванова, Миронова 2023 – *Иванова Л.И., Миронова В.П.* Карельские руны как объект нематериального культурного достояния: традиционные и современные формы популяризации жанра // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 3. С. 11–22.
- Конкка, Конкка 2010 – *Конкка У.С., Конкка А.П.* Архиппа Перттунен и Элиас Лённрот: так создавалась «Калевала» // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. 2010. № 4. С. 86–96.
- Кундозерова 2025 – *Кундозерова М.В.* Современное рунопение в Карелии и Финляндии // Шаги/Steps. 2025. Т. 11. № 1. С. 130–153.
- Куусинен 1950 – *Куусинен О.В.* «Калевала» – эпос карело-финского народа // Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания «Калевалы» / Карело-Финский филиал Академии наук СССР, Институт истории, языка и литературы; [под. ред. В.Г. Базанова]. Петрозаводск: Кн. тип. Полиграфиздата при Совете Министров КФССР, 1950. С. 6–39.
- Лавонен 2020 – *Лавонен Н.А.* Фольклорное наследие кестеньгских карел // Песенный фольклор кестеньгских карел = Kiestingin kanšanlauluja / сост. Н.А. Лавонен. Петрозаводск: Periodika, 2020. С. 10–75.
- Михайлова 2019 – *Михайлова Н.С.* Традиционные музыкальные инструменты // Народы Карелии: историко-этнографические очерки / Российская академия наук, Карельский научный центр, Институт языка,

- литературы и истории; отв. ред. И.Ю. Винокурова. Петрозаводск: Периодика, 2019. С. 261–268.
- Петров 2023 – *Петров Н.В.* Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 4. С. 100–116.
- Эняярви-Хаавио 2024 – *Эняярви-Хаавио Э.* Мы положим руку в руку: о способах исполнения финских народных рун / пер. с фин. яз., вступ. ст., примеч. М.В. Кундозеровой. Ч. 1. СПб.: Пропповский центр, 2024. 112 с.
- Briggs, Bauman 1992 – *Briggs Ch., Bauman R.* Genre, intertextuality, and social power // *Journal of Linguistic Anthropology*. Vol. 2. No. 2. 1992. P. 131–172.
- Enäjärvi-Haavio 1949 – *Enäjärvi-Haavio E.* Pankame käsi kätehen: Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1949. 216 s.
- Kajanto 1983 – *Kajanto I.* Johdanto // Porthan H.G. Suomalaisesta kansanrunoudesta / Kääntänyt ja johdannon kirjoittanut I. Kajanto. Vaasa: Vaasan Oy:n kirjapaino, 1983. S. 9–31.
- Salminen 1934 – *Salminen V.* Suomalaisten muinaisrunojen historia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1934. 366 s.
- Siikala 2012 – *Siikala A.-L.* Itämerensuomalaisten mytologia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2012. 536 s.
- Väisänen 1948 – *Väisänen A.O.* Kalevalanmittallisten runojen esitystavat // Kalevalaseuran vuosikirja. Ä. 27–28. Porvoo: WSOY, 1948. S. 184–243.
- Virtanen 1967 – *Virtanen L.* Kalevalainen laulutapa Karjalassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1967. 82 s.

## References

- Briggs, Ch. and Bauman, R. (1992), “Genre, intertextuality, and social power”, *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 2, no. 2, pp. 131–172.
- Enäjärvi-Haavio, E. (1949), *Pankame käsi kätehen: Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*, Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo, Finland.
- Enäjärvi-Haavio, E. (2024), *My polozhim ruku v ruku: o sposobakh ispolneniya finskikh narodnykh run* [Let's put our hands together: about the methods of performing Finnish folk runes], part 1, Proppovskii tsentr, Saint Petersburg, Russia.
- Ivanova, L.I. and Mironova, V.P. (2023), “Karelian rune songs as intangible cultural heritage: Traditional and modern forms of popularizing the genre”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 24, no. 3, pp. 11–22.
- Kajanto, I. (1983), “Johdanto”, in Porthan, H.G., *Suomalaisesta kansanrunoudesta*, Vaasan Osakeyhtiön kirjapaino, Vaasa, Finland, pp. 9–31.

- Konkka, U.S. and Konkka, A.P. (2010), “Arhippa Perttunen and Elias Lönnrot: this is how the Kalevala was created”, *Trudy Karelskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, no. 4, pp. 86–96.
- Kundozerova, M.V. (2025), “Modern runosing in Karelia and Finland”, *Shagi/Steps*, vol. 11, no. 1, pp. 130–153.
- Kuusinen, O.V. (1950), “Kalevala – the epic of the Karelian-Finnish people”, in Bazanov, V.G., ed., *Trudy yubileinoi nauchnoi sessii, posvyashchennoi 100-letiyu polnogo izdaniya «Kalevaly»* [Proceedings of the jubilee scientific session dedicated to the 100<sup>th</sup> anniversary of the complete publication of the “Kalevala”], Knizhnaya tipografiya Poligrafizdata pri Sovete Ministrov KFSSR, Petrozavodsk, USSR, pp. 6–39.
- Lavonen, N.A. (2020), “Folklore heritage of the Kestenga Karelians”, in Lavonen, N.A., comp., *Pesennyi fol’klor kesten’gskikh karel = Kiestingin kanšanlaujuja* [Song folklore of the Kestenga Karelians], Periodika, Petrozavodsk, Russia, pp. 10–75.
- Mikhailova, N.S. (2019), “Traditional musical instruments”, in Vinokurova, I.Yu., ed., *Narody Karelii: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Peoples of Karelia: historical and ethnographic essays], Periodika, Petrozavodsk, Russia, pp. 261–268.
- Petrov, N.V. (2023), “Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 100–116.
- Salminen, V. (1934), *Suomalaisten muinaisrunojen historia*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, Finland.
- Siikala, A.-L. (2012), *Itämerensuomalaisten mytologia*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, Finland.
- Väisänen, A.O. (1948), “Kalevalanmitallisten runojen esitystavat”, *Kalevala-seuran vuosikirja*, Å. 27–28, WSOY, Porvoo, Finland, pp. 184–243.
- Virtanen, L. (1967), *Kalevalainen laulutapa Karjalassa*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, Finland.

### Информация об авторе

Мария В. Кундозерова, кандидат филологических наук, Карельский научный центр РАН, Петрозаводск, Россия; 185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11; [maria.vlasova@mail.ru](mailto:maria.vlasova@mail.ru)  
ORCID ID: 0000-0001-5423-8709

### Information about the author

Maria V. Kundozerova, Cand. of Sci. (Philology), Karelian Research Centre of RAS, Petrozavodsk, Russia; 11, Pushkinskaja St., Petrozavodsk, Russia, 185910; [maria.vlasova@mail.ru](mailto:maria.vlasova@mail.ru)  
ORCID ID: 0000-0001-5423-8709

# ЯЗЫК МИФА

УДК 81+398.4(470.13)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-103-136

## Древний народ, предки или демоны? Мифоним *чуд* ('чудь', 'нечистый дух') в коми-пермяцком языке и фольклоре

Светлана Ю. Королёва

*Пермский государственный национальный  
исследовательский университет, Пермь, Россия;  
Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия, petel@yandex.ru*

Юлия А. Шкураток

*Пермский государственный национальный  
исследовательский университет,  
Пермь, Россия, shkuratok@mail.ru*

*Аннотация.* Из русского фольклора представления о чуди – древнем народе, как и его название, были заимствованы в иноэтнические устные традиции. В коми-пермяцком языке лексема *чудь* претерпела не только фонетическую (*чуд*, мн. ч. *чуддэз*), но и семантическую трансформацию. Авторы статьи привлекло развитие у этой лексемы значения 'нечистая сила'. Мы анализируем существующие гипотезы, объясняющие этот смысловой сдвиг, а также характеризуем современное состояние устной традиции. В работе выделяются фольклорно-мифологические и языковые факторы двух типов – как те, которые способствуют сближению фольклорных образов *чуди* и *чудов*, так и те, которые препятствуют их смешению. Как и в русских говорах, в коми-пермяцком языке прослеживается «притяжение» лексемы *чудь* к другим (заимствованным) словам с начальным компонентом *чуд-* (*чудо*, *чудотворец*, *чудичины* 'чудиться' и т. п.). По мере распространения билингвизма в это морфосемантическое поле встраиваются прилагательные *чудливой*, *чудской* и т. п., которые используются в мифологических хрононимах, обозначающих давнюю эпоху, когда жила чудь или когда нечистая сила была более активной, чем

теперь. В коми-пермяцком языке количество номинаций на основе компонента *чуд* увеличивается (*бани чуд*, *кузнечка чуд*, *ёвин чуд* и др.), у лексемы развивается ряд специальных демонологических значений ('дух бани', 'дух дома', 'дух леса' и др.) У северных коми-пермяков представления о чуди включается в особую мифо-ритуальную традицию, связанную с коллективным поминовением предков, лексема *чуд* 'древний народ' встает в ряд особых наименований умерших (*важ отир*, *пёрись отиррез* и др.), способных наказывать за отсутствие положенного обряда. Наличие подобных представлений является одним из факторов, препятствующих смещению чуди – древних жителей края и чудов – нечистой силы на этой территории.

**Ключевые слова:** коми-пермяки, мифологические персонажи, чуди, народная демонология, мифологические рассказы, паронимические аттракции

*Дата поступления статьи:* 25 ноября 2024 г.

*Дата одобрения рецензентами:* 9 декабря 2024 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Королёва С.Ю., Шкураток Ю.А. Древний народ, предки или демоны? Мифоним *чуд* ('чуди', 'нечистый дух') в коми-пермяцком языке и фольклоре // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 103–136. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-103-136

## Ancient people, ancestors, or demons? The mythonym *chud* ('the Chuds', 'evil spirit') in the Komi-Permyak language and folklore

Svetlana Yu. Korolyova

*Perm State University, Perm, Russia;*

*Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,*

*Moscow, Russia, petel@yandex.ru*

Yulia A. Shkuratok

*Perm State University, Perm, Russia, shkuratok@mail.ru*

**Abstract.** From the Russian folklore, ideas about the Chuds – an ancient people, as well as their name, were borrowed into foreign oral traditions. In the Komi-Permyak language, the word *Chud'* underwent not only a phonetic (*chud*, pl. *chuddes*), but also semantic transformations. The authors of the article were attracted by the development of the meaning of 'evil spirit, demons' in this word. We analyze hypotheses explaining this semantic shift, and also characterize the current state of the oral tradition. The work

highlights mythological and linguistic factors of two types – both those that contribute to the convergence of the images of the *Chuds* and *chuddes*, and those that prevent their contaminations. As in Russian dialects, in the Komi-Permyak language there is an “attraction” of the word *Chuds* to other loanwords with the initial component *chud-* (*chudo*, *chudotvorets*, *chudichchyny* ‘to wonder’, etc.). As bilingualism spreads, adjectives such as *chudlivöy*, *chudsköy*, etc. are incorporated into this morpho-semantic field, which are used in mythological chrononyms denoting the ancient era when the Chuds lived or when evil spirits were more active than they are now. In the Komi-Permyak language, the number of nominations based on the component *chud* increases (*banya chud*, *kuznecha chud*, *övin chud*, etc.), the word develops special demonological meanings (‘spirit of the bathhouse’, ‘spirit of the house’, ‘spirit of the forest’, etc.). Among the northern Komi-Permyaks, the word *Chud* in the meaning of ‘ancient people’ is included into a special mythological and ritual traditions presupposing the collective commemoration of ancestors, and stands in a series of special names for the dead (*vazh otir*, *pöris’ otirrez*, etc.), capable of punishing for the absence of the required rites. Such mythological ideas are one of the factors that prevent the mixing of the images of the *Chuds* – the ancient inhabitants of the region and the *chuds* – evil spirits in this territory.

**Keywords:** Komi-Permyaks, mythological characters, the Chuds, demonology, mythological narratives, paronymic attractions

**Received:** November 25, 2024

**Approved after reviewing:** December 9, 2024

**Date of publication:** September 26, 2025

**For citation:** Korolyova, S.Yu. and Shkuratok, Yu.A. (2025), “Ancient people, ancestors, or demons? The mythonym *chud* (‘the Chuds’, ‘evil spirit’) in the Komi-Permyak language and folklore”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 103–136, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-103-136

### Постановка проблемы

Представления о чуди – загадочном древнем народе, похоронившем себя в больших ямах, – сохраняют притягательность для исследователей. К многочисленным работам периодически добавляются труды, авторы которых находят новый поворот этой основательно изученной темы. Сюжеты, связанных с чудью, панами, литвой и другими мифологизированными народами, объясняются как метафора «ритуального сбоя» – разрыва в крестьянской поминальной традиции, регулирующей отношения со «своими» умершими, но испытывающей затруднение при контакте с «чужими» погребениями [Панченко 2013]. Рассмотрены

механизмы включения «чудских» сюжетов в разные этнорегиональные культурные ландшафты [Иванова, Калуцков 2021]. Описана специфика представлений о чудском народе на Урале, где они соотносятся с подземным миром, недрами, добычей и обработкой металлов и минералов [Березович, Иванова 2023, с. 132–136]. Сделаны интересные наблюдения в области фоносемантики, которая обеспечивает предпосылки к комическому развитию образа чуди [Березович 2010, с. 189–196; Богданов 2013].

Из русского фольклора представления о древнем народе, как и его название, были заимствованы в иноэтнические устные традиции: образ чуди известен вепсам, саамам, вятским марийцам, народам коми, колвинским ненцам, хантам и др. В последнее десятилетие появились работы, углубляющие представление и об этих традициях. Следы «чудских» сюжетов обнаружены в мордовском фольклоре, где как таковые предания о чуди отсутствуют [Бессонов 2016]<sup>1</sup>. Применительно к традиции коми устные нарративы о чудском народе рассмотрены в связи с историко-культурным сюжетом крещения зырян и образом святителя Стефана Пермского [Лимеров 2020; Лимеров 2022, с. 227–290], описаны особенности преданий о мифологизированном аборигенном населении в традиции вишерских коми [Рассыхаев 2023], предпринято исследование значений, которые развивает заимствованная лексема *чудь* в коми языке [Цыпанов 2020]. Коми-пермяцкие диалектные названия чуди рассмотрены в ряду других наименований древних жителей края [Королёва, Кротова-Гарина 2021], подробно описаны практики коллективных поминовений на «чудских могильниках» [Королёва, Четина 2016], выявлены типичные для коми-пермяцких «чудских» преданий комические мотивы [Голева 2024]. В оборот вводятся архивные и полевые материалы, в частности, опубликован пласт устных рассказов о чуди, записанных на русском языке от зюздинских коми-пермяков [Иванова 2021].

И все же «чудская» тема далека от того, чтобы быть исчерпанной. Русский и иноэтничный материал продолжает ставить перед исследователями вопросы, не все из которых получили убедительные и исчерпывающие ответы. Авторы этой статьи привлекла существующая в коми-пермяцком языке пара мифонимов

---

<sup>1</sup> Речь идет о мордовских эпических песнях о *царе Тюште*: увидев в своих владениях белую березу, он вместе с народом покинул земли, оставив их *русскому царю*. Значительно ранее на сходство этих песен с сюжетами об исчезнувших народах указал Феликс Ойнас, однако прямого влияния представлений о чуди на них он не отметил [Oinas 1968, pp. 188–189].

*чудь* (обычно в значении ‘древний народ’) и *чуд* (мн. ч. *чуддэз*, т. е. «*чуды*», обычно в значении ‘нечистая сила’)<sup>2</sup>. С каждым из этих мифологических персонажей связывается своя группа сюжетов, часть которых имеет соответствия в русской фольклорной прозе, а часть оригинальна. *Чудь* выступает как первые / древние люди, большого или маленького роста, иногда не умеющие вести хозяйство; они не захотели принять крещение и похоронили себя в ямах; от них остались клады и другие следы пребывания [Грибова 2003, с. 103–109]<sup>3</sup>. *Чуд*, *чуддэз* – существа, живущие в доме, бане, водоемах, лесах; они выглядят как маленькие человечки; приходят как святочные духи; причиняют вред людям [Грибова 2003, с. 111–112; Голева 2011, с. 52, 54–57, 61, 175–178]. В ряде работ возникает, однако, сближение и даже отождествление двух этих персонажей, – причем иногда трудно сказать, идет ли это из фольклорной традиции или происходит в пересказе / интерпретации собирателя, публикатора, исследователя<sup>4</sup>. В этой статье мы представим анализ уже существующих гипотез, объясняющих появление у коми-пермяцкой лексемы *чуд* значения ‘нечистый дух, чёрт’. Вторая задача заключается в том, чтоб описать современное состояние устной традиции и охарактеризовать фольклорно-мифологические и языковые факторы двух типов – как те, которые способствуют сближению мифологических персонажей *чудь/чуд* ‘древний народ’ и *чуд* ‘нечистая сила’, так и те, которые препятствуют их смешению. В работе использованы полевые фольклорные и диалектологические материалы из архивов Лаборатории региональной лексикологии и лексикографии, Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики и Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ.

<sup>2</sup> Ранее мы уже обращались к этой паре мифонимов в небольших тезисах [Королёва, Шкураток 2018], однако тема требует более подробно рассмотрения.

<sup>3</sup> См. также: Му пуксьом – Сотворение мира: Мифология народа коми / авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. С. 40–49, 92–93, 138–139 и др.

<sup>4</sup> Тенденция считать *чудов* (нечистых духов) одним из воплощений *чуди* (древнего народа) проявляется в том, что авторы описывают их не как двух разных персонажей, а как одну группу мифологических существ, пусть и имеющих некоторые различия. См., к примеру: Чудь // Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских; рук. авт. кол. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. (Энциклопедия уральских мифологий; т. 1). С. 376–377; из более поздних работ: [Моряхина 2014, с. 84].

*Чудь 'нечистая сила':  
гипотезы появления значения*

Помимо слова *чудь* в диалектах народов коми существует целый ряд лексико-фонетических вариантов. П.Ф. Лимеров в статье «Чудь» перечисляет лексемы *чудь* (повс.), *чуд* (присыкт., удор., с.-сысол., в.-выч., а также к.-п.), *чуйд* (н.-выч., ижем.), *чудин* (в.-выч.), *чудзим* (удор.), *чуть*, *чушкой* (к.-п.) и дает им толкование «чудь, мифический народ: 1) персонажи мифического времени, связанные с представлениями о первопредках; 2) персонажи легенд о древнем народе; 3) персонажи быличек, духи (у к.-п.)»<sup>5</sup>.

Хотя представления о древних жителях края и их заимствованное название распространены на обширных территориях бытования коми-зырянских и коми-пермяцких диалектов, новое значение 'нечистая сила' развивается у лексемы *чудь*, по всей видимости, прежде всего в коми-пермяцких говорах. В коми-зырянском языке сходные демонологические персонажи имеют другие наименования: *куль* 'чёрт', *пывсян айка* 'дух бани', *вөр пöль* 'дух леса', *куття войса*, *куття васа*, *вежа пуляк* 'святочный дух' и др.)<sup>6</sup> – и с чудью как древним народом, по наблюдению исследователей, они практически не смешиваются [Рочев 1985, с. 6–7; Грибова 2003, с. 111–112].

Лингвист Е.А. Цыпанов, анализирующий употребление лексемы *чудь* в современном коми-зырянском литературном языке, выделяет у нее значение 'нечистая сила, обитающая в лесах' в южных коми-зырянских говорах. Он делает вывод о наличии этого значения, ссылаясь на его употребление отдельными коми писателями, в частности вот в этом фрагменте: «Егорий <...> чорзбõм гыжнас гыжйыштiс ййзбõм стеклõсõ, видзõдлiс пемыдас да друг шызбõмõн чукобстiс готырсо: "Анют, волю, видзõдлы! Видз вылын бипур, а сы гõгõр *чудьяс* йõктõны!"»<sup>7</sup> («Егорий твердым ногтем поцарапал заиндевевшее стекло, взглянул в темноту и вдруг встревоженно позвал жену: "Анют, иди посмотри! На лугу костер, а вокруг него *нечистые* пляшут!"») [Цыпанов 2020, с. 60]. Приведенный пример носит, однако, несколько специфический харак-

<sup>5</sup> Чудь // Мифология коми. С. 376.

<sup>6</sup> Там же. С. 99, 118, 219, 322. Современные полевые записи, сделанные на коми языке, также свидетельствуют, что в центральных и северных коми говорах лексема *чуд* в значении 'нечистый дух', 'чёрт', 'леший' отсутствует. Выражаем признательность за консультации в области коми народной демонологии фольклористам П.Ф. Лимерову, А.Н. Рассыхаеву, Л.С. Лобановой.

<sup>7</sup> Здесь и далее полужирный курсив в цитатах наш. – Авт.

тер. Это фрагмент рассказа «Яйцо динозавра» (2007 г.) писателя А. Власова (1958 г. р.)<sup>8</sup>. Герой произведения – современный сельский житель, поэт и фантазер, наделенный образным взглядом на мир. Увиденные им в темном окне фигуры чудов – проявление его поэтической натуры и одновременно предвестники близкой беды (вскоре у героя умирает жена). Мотив реализуется не столько как фольклорно-этнографический, сколько как условно-символический, не предполагающий обязательной этнографической точности. Имеет ли образ чудов в рассказе А. Власова фольклорное или, возможно, литературное происхождение, остается неясным. Последнее нельзя исключать, поскольку произведение написано после выхода энциклопедии «Мифология коми» (1999)<sup>9</sup>, ставшей настольной книгой коми и коми-пермяцкой творческой интеллигенции и популяризовавшей многие аспекты верований народов коми, ранее известные лишь специалистам.

Не ставя под сомнение возможное наличие у лексемы *чудь* (*чуд*) значения ‘нечистая сила’ в южных зырянских говорах, отметим, что в любом случае для коми-зырянского языка этот процесс является периферийным. В коми-пермяцких диалектах, напротив, слово *чуд* ‘нечистая сила’ имеет самое широкое распространение.

На появление у лексемы *чудь* демонологического значения одним из первых обратил внимание этнограф И.Н. Смирнов в конце XIX в. Он пишет, что «по имени можно было бы предположить, что это духи старых *чудаков*, освободившиеся временно из другого мира», поскольку коми-пермяцкое слово *чуддэз* обозначает «и *чуда* как духа, и *чудака*, *чучкого* – древнейшего обитателя края». Доказательство возможного тождества персонажей ученый видел в их маленьком росте, однако отметил, что для решения этого вопроса данных пока недостаточно<sup>10</sup>.

В статье «Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям» (1962)<sup>11</sup> этнограф Л.С. Грибова пытается вывести известное коми-

<sup>8</sup> Власов А. Динозавр колык. (На коми языке) // Войвыв кодзув. 2007. № 7. 36–42.

<sup>9</sup> Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских; рук. авт. кол. Н.Д. Конаков. М., Сыктывкар: ДИК, 1999. 479 с.

<sup>10</sup> Смирнов И.Н. Пермьяки: историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. 9. Вып. 2. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1891. С. 282–283.

<sup>11</sup> Эта работа, значимая для нашей темы, была подготовлена к печати П.Ф. Лимеровым и опубликована в 2003 г. К черновику статьи Л.С. Грибова приложила множество фольклорных текстов на русском языке (по-видимому, переведенных ею с коми-пермяцкого). Большинство

зырянам и коми-пермякам слово *чудъ* на исконной почве, соотнося его с глаголом *чужны* 'родиться', *чуж-ты-ны* 'родить'. Автор ссылается на монографию «Древнепермский язык», где зафиксированы глагол *чуд-ты-ны* 'родить' и существительное *ч'удтыс* 'родитель, родивший' [Грибова 2003, с. 110, 116]; *ч'удтыс* < *ч'ужтыс*, д вместо ж перед т является чертой удорского говора коми-зырянского языка [Лыткин 1952, с. 146]. По мнению исследовательницы, слово *чуд* образовано по той же модели, что и некоторые другие: *мынтыны* 'платить', *мынтысь* 'тот, кто платит, плательщик', *мынт* 'то, что платят, плата'; *чудтыны* 'родить', *чудтысь* 'тот, кто рождает, родитель', *чуд(т)* – 'тот, кого рожают, рожденный' [Грибова 2003, с. 110]. П.Ф. Лимеров, рассуждая о выдвинутой гипотезе, приводит в ее поддержку слово *чудин*, которым в удорском говоре называли новорожденного некрещеного ребенка [Лимеров 2003, с. 100]. Интерес Л.С. Грибовой к словам со значениями 'родить', 'родитель' понятен: в «чудской» теме ее особенно привлекали коми-пермяцкие мифо-ритуальные практики, направленные на коллективное поминовение чуди / *важ отир* букв. 'старых людей'<sup>12</sup> в местах их легендарного самопогребения (что показывает отношение к ним как предкам в широком смысле). Предложенная ею этимология, однако, неубедительна.

Главным аргументом неисконного происхождения исследуемого слова в языках народов коми является ареал распространения мифонима и связанного с ним корпуса фольклорных текстов, включающий обширную территорию Русского Севера, Урала и Сибири. При установлении направления заимствования ученые учитывают, как правило, не только возможные словообразовательные модели, существующие в каждом из взаимодействующих языков, но и историко-культурный контекст. Лингвист А.С. Кривощёкова-Гантман, предвзяря размышления о семантическом развитии слов *чуд*, *чуды* в местных (пермских) говорах, напоминает о наиболее распространенной версии происхождения лексемы *чудъ* и ее

---

этих текстов не публиковалось, мы приводим их по рукописи: Грибова Л.С. Чудъ по коми-пермяцким преданиям и верованиям // Архив Коми научного центра (далее – АКНЦ) УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 32–127.

<sup>12</sup> В коми-пермяцко-русском словаре для лексемы *важ* фиксируются значения: 1) 'старый, ветхий'; 2) 'прежний'; 3) 'старинный'; 4) 'древний', для лексемы *отир* – 'люди || людской', см.: Баталова Р.М., Кривощёкова-Гантман А.С. Коми-пермяцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1985. С. 53, 299. Выражение *важ отир*, в том числе применительно к древним жителям края, переводится специалистами – носителями к.-п. языка по-разному: «старый народ», «(прежний) чудской народ», «древние люди», «старые люди» и пр. Мы придерживаемся буквального перевода.

продвижении на восток в связи с миграцией славянского населения и христианизацией финно-угорских народов севера Европейской части России [Кривошёкова-Гантман 1974, с. 137].

От *чуди* – древних жителей края – Л.С. Грибова отличает *чудов* – нечистую силу. Это невидимые «маленькие <...> чело-векообразные существа, живущие во всяком темном месте: в заброшенных домах, в банях, на гумнах, под овинами, в погребках, в избе за печкой, в подполье (голубе), а также в лесу и даже в воде. <...> Они пугают людей, душат в бане» [Грибова 2003, с. 111]. Самой главной функцией *чудов* этнограф считает подмену некрещенных детей, совершаемую в бане или избе. Автор настаивает на исконном происхождении этих персонажей и их названия [Грибова 2003, с. 115].

Даже если предположить, что слово *чуд* ‘нечистая сила’ является исконным для языков коми, не ясно, почему оно фиксируется только в части ареала – в коми-пермяцких диалектах, далеких от удорского диалекта коми-зырянского языка (где от глагола *чуд-тыны* ‘родить’ могло бы образоваться слово *чуд(т)*). Если значение ‘нечистая сила’ развивается у лексемы *чуд* ‘рожденный’ на собственной почве, то возникает и другой вопрос: как тогда появилось слово *чудь* ‘древний мифический народ’? Логичное развитие семантики, как и в русских диалектах, обратное: ‘древний мифический народ’ – ‘нечистая сила’.

Возможно, пытаясь снять это противоречие, Л.С. Грибова пишет, что *чудь* ‘древний народ’ и *чуды* ‘нечистая сила’ могли иметь разное происхождение: «если можно допустить, что *чудь* и легенды о ней пришли к народам коми от русских, то никак нельзя сделать то же самое относительно *чудов*» [Грибова 2003, с. 115]. Но и это утверждение нуждается в корректировке. Номинация *чуд* в коми-пермяцком языке стала одним из распространённых наименований как нечистой силы вообще, так и более «специализированных» духов – хозяев пространства (аналогичных русскому *баннику*, *домовому*, *лешему* и др.). Даже если *чуд* как персонаж – представитель нечистой силы возникает на коми-пермяцкой почве, его название изначально пришло из русского. При этом заимствованный или оригинальный характер может иметь каждый конкретный связанный с этим персонажем сюжет. Вопрос о генезисе не может быть решен автоматически, применительно ко всей совокупности сюжетов разом.

Вероятно, публикация текста статьи не состоялась в 1962 г. именно в виду спорности ее этимологической части, и в дальнейших работах эта часть была изъята [Лимеров 2003, с. 101]. В более позднем труде Л.С. Грибова, вообще сделавшая исключительно

много для сбора и изучения коми-пермяцких «чудских» преданий, пишет, что возникновение образа вредоносных духов – результат «раздвоения чуди на “предков” и “не предков”» и «перехода чуди в чудов», в том числе под влиянием христианства [Грибова 1975, с. 107, 113]<sup>13</sup>. В числе признаков, сближающих двух персонажей, она указывает их маленький рост, склонность пугать людей, обладание какими-либо сверхъестественными свойствами и нахождение за пределами человеческого / христианского мира [Грибова 1975, с. 113]<sup>14</sup>.

Иную реконструкцию предлагает фольклорист П.Ф. Лимеров. Он полагает, что *чуды* – персонажи позднего происхождения, возникшие как результат демонизации первых людей (точнее, «предлюдей») – карликовой чуди. Из-за ее неправильных действий золотой век заканчивается, поколение первопредков не может адаптироваться к наступившим изменениям и уходит под землю, погребая себя в ямах и открывая тем самым нижнюю сферу. Самоубийство чуди «вызывает появление в мире смерти, сама же чудь – демонизируется». Эту демонизацию обуславливает «спонтанное самоубийство» чудского народа: теперь он представляется людям злыми духами, происходящими из так называемых заложных покойников и обитающими в «нечеловеческих» местах – заброшенных домах, банях и т. п. [Лимеров 1998, с. 86, 92–94] (концепция кратко излагается и в более поздних работах автора, см. [Лимеров 2009, с. 89; 2020, с. 75]).

В исследовании 1998 г. П.Ф. Лимеровым сделаны тонкие наблюдения над поэтикой отдельных текстов, приведены интересные типологические параллели. Слабое место этой гипотезы в том, что некоторые ее положения не могут быть верифицированы на имеющемся фольклорном материале. В коми-пермяцкой несклаженной прозе не встречаются нарративы, в которых бы говорилось об отсутствии загробного мира и смерти до самопогребения чудского народа. Кроме того, в известных нам текстах, где чудь маленького или большого роста приобретает некоторые демонические признаки, причиной этих свойств практически никогда не называется самоубийство. Известно, что даже в тех устных традициях, которые находятся под влиянием христианской культуры, демонизация самоубийц бывает выражена в разной степени. В случае с коми-пермяцкими верованиями степень эта близка

<sup>13</sup> Подобные идеи позднее высказывались и авторами других работ, см., к примеру [Никитина 1997, с. 287–288].

<sup>14</sup> Этнограф Т.Г. Голева, основываясь на современных полевых записях, добавляет к этим признакам искаженную речь персонажей (писклявость, непонятность) и их глуповатость [Голева 2011, с. 184].

к минимальной<sup>15</sup>. Более того, у кочёвских и косинских коми-пермяков иногда именно самопогребение «старых людей» считается причиной, по которой они влияют на живых и по которой их требуется поминать подобно тому, как поминают кровных предков (см. об этом далее). Таким образом, имеющиеся этнографические и фольклорные факты не только не вписываются в предложенную семиотическую реконструкцию, но и прямо противоречат ей.

Проблеме соотношения *чуди* и *чудов* уделила внимание лингвист А.С. Кривощёкова-Гантман. Она предположила, что лексема *чуд* развивается в коми-пермяцких говорах как разговорный вариант заимствованного слова *чудь*, употреблявшегося в значении 'чужой, необычный, странный [народ]'. В дальнейшем под влиянием историко-культурного процесса, связанного с христианизацией коми-пермяков, семантика номинации *чуд* усложняется и включает новые компоненты: «не христианин – поганый – чёрт» [Кривощёкова-Гантман 1974, с. 137]. В результате слово начинает использоваться для обозначения представителей нечистой силы, с которыми связан совсем иной круг сюжетов. Предложенная исследователем реконструкция развития семантики представляется нам убедительной. Примечательно, что среди записей Л.С. Грибовой есть предание, в котором рассказчик, объясняя происхождение чудов, воспроизводит практически эту же самую логику:

Кары – это города были: Кудым-кар, Курёг-кар. <...> А после их в христианство стали вводить, они сами себя губить стали, живьем хоронить. Тех, кто не вошел в христианство, в дома не пускали. *Чудом* и ходит, маленький, худой, жалкий, пугает всех. Чудливые ведь годы были: мимо бани идешь, мимо реки – опять чудится. <...> А не сдавались: в бане спали, в овинах спали. И сейчас говорят: «*баня-чуд*», «*овин-чуд*». Тогда и пустыри появились, запустели места (Маскаль Коч., 1959 г.)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> В немногочисленных быличках о самоубийцах сообщается, что давленники служат после смерти конями у нечистой силы; их держат в огне, не отпускают навестить родных, разрешают есть лишь ту поминальную еду, которая выставлена на улице или на пороге, брошена под стол. Вместе с другими умершим неестественной смертью они остаются на месте гибели, стонут, иногда пугают прохожих [Чугаева 2015, с. 81–84]. Этими поверьями, по большому счету, и ограничиваются типичные коми-пермяцкие представления о загробной участи самоубийц.

<sup>16</sup> *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // АКНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 35–36. Курсив в цитате наш. – *Авт.*

Подобная интерпретация встречается в единичных известных нам записях, и было бы не вполне верным проецировать ее на всю коми-пермяцкую традицию. Тем не менее наличие подобного текста служит еще одним аргументом, подтверждающим гипотезу А.С. Кривощёковой-Гантман.

*Чудь ‘древний народ’  
и диалектные варианты названия  
в русских говорах Прикамья*

Название чуди – древнего народа, по всей видимости, было заимствовано в коми-пермяцкий язык в тех диалектных вариантах, которые использовались в русских говорах. В Пермском крае зафиксированы такие обозначения, как *чудские люди*, *чуда*, *цуца*, мн. *чучи*, *чуды*, *чўчи*, *чуткї́*, *чудкї́*, *чудаки*, *чучкї́*, *цуцкї́*, *чўци*, *сучкї́*, *чучкї́*, *чучкарї́*, *чучканы́* [Полякова 1974, с. 125, 129–130; Полякова 1991, с. 62–63]. За пределами Пермского Прикамья встречается гораздо более обширный ряд русских диалектных названий чуди [Попова 1999, с. 48–49; Березович 2001, с. 109–110<sup>17</sup>; Дранникова, Ларсен 2008, с. 20, 22–23]). В архангельских говорах зафиксирована, в частности, форма мн. ч. *чуды*: «...жили здесь *чуды*, но пришли славяне, их прогнали. <...> Где прошли *чуды*, дорога стала называться ратной» [Попова 1999, с. 52]. Форма эта максимально близка коми-пермяцкому слову *чуд*, мн. ч. *чуддэз*, у которого и развивается интересующее нас значение ‘нечистая сила’. В коми-пермяцком языке разграничиваются твердые и мягкие переднеязычные согласные, в том числе [d] и [d’]. Это значит, что лексема *чуд* ‘чудь’, ‘чужой, древний народ’ могла быть заимствована в готовом виде из какого-либо контактного русского говора, но она могла возникнуть и в говорах народов коми при адаптации заимствования к новому языку.

Процесс появления русских диалектных названий чуди описывает Е.Н. Полякова. Слово *чудь*, оформленное в древнерусском языке, как и другие названия нерусских народов (*пермь*, *водь*, *весь*), постепенно приобретает новое значение: им стали называть не конкретные финноязычные племена, а некоторые исчезнувшие народности, в том числе жившие на коми-зырянской и коми-пермяцкой территории [Полякова 1991, с. 62–63]. Возникновение новых слов для обозначения чудского народа в русских диалектах

<sup>17</sup> См. также: Березович Е.Л. Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого, отв. ред. С.М. Толстая. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 560.

Прикамья Е.Н. Полякова объясняет «сопряжением» изначального наименования *чудь* с глаголом *чудить* и существительным *чудо*<sup>18</sup>, вследствие чего слово *чудь* как название исчезнувшего народа начинает утрачиваться, его заменяют другие обозначения: *чудские люди* → *чудские* → *чудски* → *чутски* → *чуцки*. В чокающих говорах появляются *чуцки*, в других русских говорах теряется суффикс *-к-* и возникают наименования *чу́чи*, *чу́ци*, иногда нарастают другие суффиксы: *-ан чуцканы*, *-арь чуцкари* и т. д. [Полякова 1991, с. 65–66].

### *Чудь и чуды в речи современных коми-пермяков*

В речи коми-пермяков также используются разные названия чудского народа. В работах XIX – первой трети XX в. встречаются наименования *чудь*, *чудак*, мн. ч. *чудаки*<sup>19</sup>, *чушкой* (сущ.), мн. ч. *чуддэз*, *чуды*, *чуцкие* (сущ.)<sup>20</sup>, *чуцкие люди* [Чагин 2010, с. 158]<sup>21</sup>. Однако в большинстве случаев неизвестно, на каком языке происходил сбор материала. Во второй половине XX–XXI вв. в текстах на родном языке зафиксированы лексемы *чуть*, мн. ч. *чуттез*, *чуцкӧ[й]ез* букв. ‘чучкие’ (сущ.) [Грибова 2003, с. 103], *чудскӧй отир* ‘чудские люди’, мн. ч. *чудаккез* ‘чудаки’ (Гайн.)<sup>22</sup>, *чуцкӧй*

<sup>18</sup> Согласно одной из устоявшихся версий, генезис этих слов в русском языке различен: *чудо* восходит к праслав. \**čudo* ‘чары, колдовство’ и родственно словам типа *кудесник*, *кудеса*, *кудесить*; *чудь* же принадлежит к гнезду праслав. \**tjudjъ* ‘чужой’ и постепенно становится обозначением некоторых автохтонных племен и народов, прежде всего финно-угорских. См.: Березович Е.Л. Чудь... Т. 5. С. 560; Толстая С.М. Чудо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого, отв. ред. С.М. Толстая. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 558. Генетическая связь лексемы *чудь* и слов с корнем *чуж-*/*чужд-* признается не всеми исследователями, см. к примеру [Агеева 1990, с. 86–115].

<sup>19</sup> *Рогов Н.* Материалы для описания быта пермяков // Журнал Министерства внутренних дел. 1858. Т. 29 (апрель). Отд. 3. С. 52.

<sup>20</sup> Смирнов И.Н. Пермяки: историко-этнографический очерк... С. 283.

<sup>21</sup> Материалы этнографа В.П. Налимова, собранные в 1908 г. у иньвенских коми-пермяков.

<sup>22</sup> <Грибова Л.С.> Материалы полевых дневников // Любовь Степановна Грибова / сост. Л.М. Войлокова и др. Кудымкар: Изд-во Коми-Пермяцкого этнокульт. центра, 2023. С. 162, 172. См. также: [Голева 2013, с. 141].

народ (Коч., Гайн.)<sup>23</sup>, *чудскöй народ*, *чудöвöй отир* ‘чудские люди’, *чудляна* (Куд.), *сьöд чукчá* (букв. ‘черная чукча’), *чуддэз* букв. ‘чуды’<sup>24</sup> и др.

Возникновение нового значения слова *чуд* ‘нечистый дух’ (а фактически – нового мифонима) на базе русского заимствования *чудь* ‘чужой, древний народ’ не вызывает у исследователей сомнений. В современных коми-пермяцких говорах слово *чуд* используется в обоих значениях. На севере Гайнского района, граничащего с Республикой Коми, проживает особая этнографическая группа коми-пермяков – лупьинцы, носители мысовско-лупьинского диалекта. В устной традиции лупьинцев активно бытуют предания о чуди – необычном / древнем народе, населявшем этот край. Для его обозначения используется лексема *чуд*, мн. ч. *чудйэз*:

Мöдгортас берег дорöттис олöмась *чудйез*. Народ, посни народ, *чудйöн* шуöмась. Горйезныс вöлöмась избушкаэз кызд. А струбаэзныс абу вöлöмась, öшинйезныс абу вöлöмась. Сидз олöмась. (В Мэдгорте вдоль берега жила *чудь* (в тексте мн. ч. – *Авт.*). Народ, маленького роста народ, *чудью* называли. Их печи были как избушки. А труб не было, окон не было. Так жили) [Пономарёва 2016, с. 278]<sup>25</sup>.

Любопытны тексты, где рассказчики – родные брат и сестра – используют в русской речи слово *чуды* в разных значениях: он – в предании о древнем народе маленького роста, она – в мифологическом рассказе о святочных духах:

*Чуды*, говорит, были, *чуды*, да, *чуды*. Это другой народ, он вообще маленький, говорит, такой, маленький. <...> А куда делись, я не знаю. Потом все куда-то вымерли, что ли (Конопля Гайн.);

Ходят это *чуды* зимой, во время ночью, ну, на лóшадях ходят. <...> Если воз, сено сдернешь, сено-то, тогда золото попадет на руки, не сено, а золото будет. А если нет – дак с ума сойдешь. (Именно чуды сено возили?) Ну, *чуды*, во время Цветтё<sup>26</sup>. <...> (Чуды – это черти или старые люди?) Черти, черти. (А вот еще есть чудь, старые люди.) Таких не были (Сойга Гайн.).

<sup>23</sup> <Грибова Л.С.> Материалы полевых дневников. С. 146, 157.

<sup>24</sup> Климов В.В. Оласö да вöласö / Жили-были: Коми-пермяцкие сказки, легенды, сказы, предания, былички и бывальщины на коми-пермяцком языке. Т. 1. Кудымкар: Перм. кн. изд-во, 1990. С. 280–285.

<sup>25</sup> Здесь и далее тексты из этого источника даны в переводе Е.М. Матвеевой.

<sup>26</sup> Цветтё – Святки.

В Коми-Пермяцком округе оба значения известны и косинским коми-пермякам – носителям косинско-камского диалекта. Приведем два текста, в одном из которых речь идет о прежних жителях края, а в другом – о нечистой силе:

Перва оло́мась сэтчин **чуддэс**. Эм сэтчин сыспу. Штö сыспу ултас ния дзебсисьомась, асьнысö дзебёмась. Сэтчин нийö öнi до сих пор касьтыллöны. (Сначала жили там **чуды**. Там есть кедр. <Говорят>, что под кедр они спрятались, похоронили себя. Там их сейчас до сих пор поминают) (Лёвичи Кос.) [Пономарёва 2016, с. 141];

Пизь мешöксö пö осьтöма, может этö просто шутитисö, **чудыс** пö пизь мешöксö остöма, ме пö петi да крестали, все равно эд пö колiс пыртны. (Говорили, мешок с мукой открыл, может, это просто шутили, <что> **чуд**, мол, открыл мешок с мукой, я вышел и перекрестил, все равно ведь надо занести, говорили) (Пуксиб Кос.)<sup>27</sup>.

Можно предположить, что оба значения лексемы **чуд** известны и носителям других диалектов коми-пермяцкого языка.

Судить о времени, когда именно случилась интересующая нас лексическая трансформация, вряд ли возможно. К числу первых публикаций, фиксирующих у лексемы **чуд** значение ‘нечистая сила’, относятся труды 1890-х гг. И.Н. Смирнов сообщает о **чудах** и **чуд-пианах** (от к.-п. **чуд** + **пиан** ‘ребенок’), живущих в бане. Чуды похищают и подменяют людей, которые моются не благословясь, но могут заменить и покойника, оставленного в доме без присмотра. Они также обитают в пустых избах и съедают тех, кто туда забредет. В Святки (**Цветьё**) чуды появляются в виде маленьких человечков и могут указать людям, что с ними будет, поэтому желающие узнать будущее в это время гадают. В Крещение коми-пермяки выполняют обряд **чуддэз вашöтлыны** – букв. ‘чудов изгонять’: верхом на лошадях, с кольями и нагайками скачут до соседней деревни, прогоняя чудов. Считается, что чуды бегут в воду, так как в избы зайти они не могут<sup>28</sup>. Упоминания о чудах – вредных духах, живущих в овинах и банях, содержатся и в записях В.П. Налимова, сделанных в 1908 г. [Чагин 2010, с. 158]. Как видим, с этими персонажами связывается круг сюжетов, вообще типичных для мифологических рассказов о нечистых духах (которые в других версиях мифологических рассказов могут носить иные названия).

<sup>27</sup> Здесь и далее все тексты о **чудах** – нечистой силе расшифровала и перевела с коми-пермяцкого языка А.В. Кротова-Гарина.

<sup>28</sup> Смирнов И.Н. Пермяки: историко-этнографический очерк... С. 281–283.

В современных коми-пермяцких говорах слово *чуд* помимо значения 'древний народ' и 'нечистая сила' активно употребляется в ряде других значений:

– 'дух, появляющийся во время Святков': *Чуддэсö* эд... Онi машинаыс тальвö, онi вöвнас оз тальвö. <...> Оськинöдз тай кайвыввисö, асыв-нас пуксясö да, вöввенас. Крешэнёö. *Чуддэыс*, натътö, *чуддэз* и эмось киннэзкö. Сiя тай сё шуввисö: «*Чуддэс* таун ковö тальны» (*Чудов* ведь... Теперь машина топчет, сейчас лошадьми не топчут. <...> До Осиново ездили <раньше>, утром сядут, на лошадах. В Крещение. *Чуды*, наверное, *чуды* и есть кто-то. Всё ведь говорили: «*Чудов* сегодня нужно топтать») (Конаново Куд.);

– 'дух бани': Баняын дак *чуддэз* шуисö, меам мамö шуö: «Банясö, – шуö, – тожо коö креставны, сэтчин, – шуö, – *чуддэз* оöны». (В бане так *чуды* называли, моя мама говорит: «Баню, – говорит, – тоже нужно перекрестить, там, – говорит, – *чуды* живут») (Заречный Пешнигорт Куд.);

– 'дух дома': Меным бöра шуöны, нiя, пö, выводят домовöйсö, нiя мылякö не домовöй шуисö, а *чуддэсö* пö, *чуддэсö* нiя выводят дак: «Тэ пöднав джджу öшынтö, а то тэ ордö пырасö». (Мне опять сказали, они, мол, выводят домового, они почему-то не домовöй сказали, а *чудов*, мол, *чудов* они выводят: «Ты закрой окно подполья, а то к тебе зайдут») (Егорово Куд.);

– 'дух леса': Вöрас сiякöй *чуддэс* эд нiя эмось, овöны да, киннэз нiя – сiякöй не домовёноккез, домовёноккыс сiя гортын овö, этна эд *чуддес* нiя. Нiя, натътö, мортоккез, ныön лицоэз, а асьныс нiя, натътö, гöнаöсь, мылякö ме думайта вöрас. (В лесу всякие *чуды* ведь есть, живут да, кто они – не всякие домовята, домёнок ведь в доме живет, это ведь они *чуды*. Они, наверное, человечки, у них лица <есть>, а сами они, наверное, мохнатые, почему-то я думаю, в лесу) (Пешнигорт Куд.);

– 'дух, которым пугают детей': Кöр горзыввисö кагаэс, сэк повзьöтвисö сiякöй *чудикнас*, шуасö: «*Чудыс* пырас», – ли. (Когда плакали дети, тогда пугали всякими *чудиками* или скажут: «*Чуд* зайдет») (Дёмина Куд.).

В материалах встречаются также «специализированные» наименования *баня чуд* 'банный чуд', *кузнеча чуд* 'кузнечный чуд' (Куд.) [Гусев 1952, с. 47], *öвин чуд* 'овинный чуд' [Грибова 1975, с. 107], *ыб чуд* 'полевой чуд', *полуденный чуд* [Голева 2011, с. 147], *керку чуд* 'домовой чуд' (Разина Куд.) и др. В коми-пермяцкой речи

появляются и новые слова с корнем *чуд*- – например, с помощью заимствованного русского суффикса *-ок*- со значением ‘маленький’ образуется лексема *чудоккез* букв. ‘маленькие чуды’ (Внукова Куд.).

В некоторых случаях, рассказывая о *чудах*, носители традиции упоминают о *чуди* – древнем народе и пытаются разграничить этих персонажей:

Калян тожо, натъѳ, ѳнджа кыз, *чуд* жѳ кытшѳмкѳ. <Чудыс – сѳя кин?> *Чуд, чуд*, сѳя пѳ сѳтшѳм народ эд вѳѳма *чудыс, чудь*. Но мяян вот, но, кыз, ѳй ваянс сѳтчѳн жѳ ѳѳмась унажжыксѳ нѳя, *чуддеыс*, так вот *чудо* ѳнѳ. Эм *чуд*, вот сѳя кыз этаыс домовѳй да мый да, а эм *чудь*. (Калян тоже, наверное, как этот самый, *чуд* же какой-то. <Чуд – это кто?> *Чуд, чуд*, это ведь такой народ был *чуд, чудь*. Ну, у нас вот, ну, как, в северной стороне же жили больше-то они, *чуды*, так вот *чудо* теперь. Есть *чуд*, это вот как домовой да что да, а есть *чудь*) (Ошиб Куд.)<sup>29</sup>.

Смешение древнего народа и нечистой силы реже происходит в северных районах – Кочѳвском и Косинском, на тех территориях, где существует практика коллективного поминовения чуди / «старых людей». В таких традициях слово *чуд* встраивается в ряд синонимических обозначений давних жителей территории, требующих поминовения, подобно кровным предкам. Поскольку эти названия рассмотрены в специальной работе [Королѳва, Кротова-Гарина 2021], здесь мы ограничимся несколькими новым примерами, зафиксированными у косинских коми-пермяков – жителей д. Чазѳво и окрестностей:

– *чуддес* ‘чудь’: Эм мяян сѳтшѳм места, кытѳн дзебѳмѳсь важ отир. А сѳдз-ту видѳѳтамѳ и даже думайтамѳ, чтѳ нѳйѳ шувлѳсѳ *чуддесѳн*. <...> Чтѳ нѳя гарыылѳмась яма, ямаас сѳтчѳ пырѳмѳсь, асьныс живѳйѳсь вѳлѳмась. <...> И нѳя сѳтчѳн этѳ керѳмась, вийѳмась асьнысѳ. Но мылякѳ тѳжѳ байтлѳны, чтѳбы нѳйѳ бы пыр тѳдѳсѳ,

<sup>29</sup> Случай полного смешения чуди и нечистой силы зафиксирован в тексте на русском языке, в ямах там себя хоронят черти: «Старик токо один, когда выпьет, тогда рассказыват свои байки, сказки. (Смеется.) <...> Ну, это в старые годы жили де черти. <...> Когда де эти люди пришли новые, они де с крыш прыгали, самих себя убивали. Ямы копали. В яму де зайдут и столбы подрубят и. Потолок вместе с землей их давит там. <А он называл их черти или чуды, чуддэз?> Чертями он их называл. <А зачем они это сделали?> Самих себя кончали. Люди же пошли новы, белы люди. Большие люди пошли, а они же были маленькие» (Боголюбово Коч.).

помнитисö, касьтивлисö. (У нас есть такое место, где похоронены старые люди. А так-то смотрим и даже думаем, что называли их *чудами* <чудью>. Что они выкопали яму, в эту яму зашли, сами живые были. И они там это сделали, убили себя. Но почему-то тоже рассказывают, чтобы о них знали бы всегда, помнили, поминали<sup>30</sup>);

– *важ отир* букв. ‘старые люди’: Сія старообрядной бабушкаыс вöлі, верующöй вöлі. <...> Ну, заранее предупреждала, что ашын мунамö, мыйкö, эттшöм местаö, чтобы помянуть *важ отирсö, важ отирсö* чтобы. И мийö ассапоннас чеччимö одзжык и босьтимö съораным сур, пирөггез, кольттез, ну ышö черинянь и мунім сэтчин местаас. (Она старообрядная моя бабушка была, верующая была. Ну, заранее предупреждала, что завтра пойдем, что-то, в такое место, чтобы помянуть *старых людей, старых людей* чтобы <помянуть>. И мы утром вставали раньше и брали с собой пиво, пироги, яйца, ну еще рыбный пирог и шли туда в это место);

– *пöрись отиррез* ‘очень старые люди’: Значит, öшö шуисö нийö öддьöн *пöрись отиррез*, öддьöн *пöрись отиррез*. Пöтöму чтö миян пö обязанность, обязательно кайны сэтчин эта местаö и колö касьтивны. Он пö касьтив, дак сэк пö мыжьясö миянöс. (Значит, еще называли их *очень старые люди, очень старые люди*. Потому что у нас, говорят, обязанность <есть>, обязательно пойти туда в это место и нужно <старых людей> помянуть. Не помянешь, говорят, дак тогда, говорят, покарают нас);

– *мокинскöйес* ‘мокинские’, ‘старые люди, похороненные в Мокино’: Вот менчим *мокинскöйес*, ния менö мыжйылисö. Меам пиннезö сэтчöдз висисö <...>. А бабушкаö öддьöн тöдис. Давай, шуö, Анна, черöшлан керам. Керис и точно Мокинас вöлі. (Вот у меня *мокинские*, они меня покарали. У меня зубы до такой степени болели. <...> А моя бабушка очень <много> знала. Давай, говорит, Анна, <обряд>черешлан сделаем. Сделала – и точно, в Мокино было).

Даже этих небольших текстов достаточно, чтоб увидеть, что на таких территориях образ чуди – древнего народа, способного наказывать за отсутствие поминовения, встраивается в особую мифо-ритуальную традицию и практически не имеет точек соприкосновения с собственно демонологическими персонажами, относимыми к нечистой силе.

<sup>30</sup> Здесь и далее все тексты о чуди и «старых людях» расшифровала и перевела с коми-пермяцкого языка Е.М. Матвеева.

*Демонизация чуди в русском фольклоре  
и процессы паронимической аттракции*

Некоторые демонические черты, сходные с признаками нечистых духов, прослеживаются у чуди в традициях Русского Севера. Имеется целый ряд общих мотивов, присущих древнему населению края и собственно демоническим персонажам: это опасность, происходящая для человека в локусах их обитания; влияние на рельеф, способность создавать новые объекты; слуховые проявления (смех, свист, эхо) и др. [Березович 2001, с. 106–110]. Показателен русский текст, в котором враждебный чужой народ именуется не только *чудью*, но и *чертяками*: «...Там какие-то *чуди* шли, *чертяки*. С ними воевали у нас в Палеме. Они через эти Чёртовы Ворота собирались Палему взять» [Березович 2001, с. 7].

В севернорусских говорах зафиксировано использование лексем *чудь*, *чудаки* в значении ‘нечистая сила’ [Березович 2001, с. 109]. В несказочной прозе Архангельской области встречается запись, где *чудью* названы персонажи, имеющие признаки *полуденных духов*<sup>31</sup>:

Раньше, у которой избы жили, делали окошечки маленькие от *чуди*. Раньше-то, когда куда-нибудь уходили, то ставни деревянные делали на затворах. Так и говорили про *чудь*. Они рожь сеяли да и днем скрывались на полях. Днем они на работу выходили. Глаза у них такие светло-серые<sup>32</sup>.

В поздних русских мифологических рассказах номинация *чудь* используется для обозначения собственно демонологических персонажей: «... *Чудь не чудь* была. <...> Из леса выскочила вся такая в черном, лицо черное <...> Я потом трех коров недосчитался. Старики-то все баяли, что это *чудо*», – речь здесь идет, по всей видимости, о *дикой женщине* либо *лешачихе*. В другом тексте происходит смешение чуди с духом воды – перед пожаром показывается черный человек: «...Вот это-то говорили старые люди, *водяной* или *чудь*»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Полуденный демон* упоминается в старославянском требнике XI в.; подробнее о *полуденном бесе*, *полуднице* и других персонажах славянской низшей мифологии, активизирующихся в полдень, не дающих людям работать в поле и причиняющих им вред, см. [Раденковић 2017, с. 12–18].

<sup>32</sup> Чудь в устной традиции Архангельского Севера / под ред. Н.В. Дранниковой. Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 2008. С. 72.

<sup>33</sup> Там же. С. 81–82.

Можно полагать, что на демонизацию чуди и ее сближение с нечистой силой влияет и собственно языковой фактор – паронимические аттракции. Обращаясь к этим процессам на севернорусском материале, Е.Л. Березович отмечает, что в народных говорах лексемы *чудь* и *чудо* образуют устойчивую пару мифологически «нагруженных» слов, которые вместе с их дериватами составляют единое морфосемантическое поле [Березович 2001, с. 97–98]. В русском языке лексема *чудь* имеет исключительно высокую «контаминационную активность», при этом ее типичными «аттракционными партнерами» становятся слова с корнями *-чуж-* и *-чуд-* [Березович 2001, с. 106]. Примером могут служить процессы, обнаруживаемые в пермских русских говорах, где лексема *чудь* под воздействием «притяжения» слов *чудо* и *чудить/чудиться* может приобретать значения, связанные с колдовством, воздействием нечистой силы: *«Вот в обозе ездил Леонтей, говорил: у нас есть **чудь**, колдует да чо. Не знаю, насколько справедливо»* (Акчим Краснов.); *«Не ходи на городище, **чудь** там, ну **чудится** там что-то»* (Черд.); в говорах Свердловской области – ‘странность, неприятность’: *«Знаешь, ведь в деревне **чуди**-то много»* [Полякова 1991, с. 65].

В отличие от церковно-книжной традиции, в народной культуре понятие чуда связывается прежде всего с воздействием нечистой силы [Березович 2001; Кормина 2001]. Для исследуемого нами процесса важны случаи, когда в русских мифологических нарративах *чудо* персонифицируется и изображается как демонологический персонаж, а обозначением его становится соответствующая лексема (и ее морфологические варианты):

– <Хозяева разбирают и переносят баню, где слышался плач ребенка.> Больше этого маячить не стало. Потом вот эта ***чуда***-то и вышла: на берегу женщина [Криничная 2004, с. 42];

– ...а старики-то раньше, они эть не боялись; они ведь знают, что мы пойдем в байну <на Святки>, они пораньше заберутся в эту байну. Ну мы пойдем. Оны так напугают, что оттуда... еле... действительно, мол, ***чудо***, мол, там! А фактически там живой человек сидит, а ничо там, никакого ***чуда*** нет [Кормина 2001, с. 122];

– <Соб.: А вот говорят, что, бывает, покойники являются...> Это уже ***чудо***... являеццы. <...> Ну, брат сестру похоронил. Сестра была богатая. И... брат вот забрал всё там. <...> И так... так ***чудила***, что – как вечер, так... все окошки повывают, стекла... [Кормина 2001, с. 118–119];

– ...**чудо** на том ручью жило какое-то, свистело да манило, боялись туда ходить в темноте [Березович 2001, с. 99];

– ...недалёко есть овраг, дак в ём **чудо** сидит – свиной ли козлом блазнит. На ночь там не ходи [Березович 2001, с. 99].

Одним из элементов описываемого морфосемантического поля является и глагол *чудиться* ‘казаться, мерещиться’, который нередко используется в мифологических нарративах о появлении демонологического персонажа:

Бывает, **чудится**, что в кустах кто-то песни поет. Наверняка это ведьма. Вот у брата жена, шла она от речки Сёйвы. <...> Идет и слышит: баба песни распекает. Только до дому дойти, тут петухи как запоют. И всё утихло (Сёйва Гайн.)<sup>34</sup>.

*Демонизация чуди  
в коми-пермяцкой традиции  
и процессы паронимической аттракции*

Описанные процессы находят параллели в фольклорно-языковых традициях народов коми. Демонизация чуди в преданиях средней Вычегды проявляется, к примеру, в особых характеристиках *чуд гу* ‘чудской ямы’: там слышен гул, она светится по ночам; зауральские коми рассказывают, что возле мест самопогребения чуди *водит* (люди сбиваются с пути) [Рочев 1985, с. 11–12]. В коми-пермяцких мифологических рассказах упоминаются чудские клады, которые показываются в виде животных, чем могут напугать человека, и т. п.

В фольклоре коми-пермяков имеется также особый мифологический рассказ (модификация сюжетного типа СУС 1202 о глупцах и простаках), прямо связывающий первых людей с хтоническими / демоническими существами. Он известен в записи В.В. Климова и повествует о том, как *чудляна* – народ маленького роста – жали хлеб шилом. Бог пожалел их и подкинул им серп, но, пока они его осматривали, один чуд случайно отрезал другому голову. Остальные, испугавшись, разбежались в разные стороны: одни в воду вошли – водяными чертями стали, другие в лес бросились – лесными чертями стали, третьи под ком засохшей грязи

<sup>34</sup> Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор / А.А. Бахматов, Т.Г. Голева, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь: ОТиДО, 2008. С. 224.

(кокору) залезли – ящерицами стали (Черемнова Куд.)<sup>35</sup>. В более ранней работе собиратель приводит пересказ этого текста с другими подробностями: серп сам падает и отсекает голову «одному чудскому», из чьей утробы выскакивают гады и разбегаются; от них заводится вся нечисть: «чуд-гуменник, чуд банный, чуд овинный и т. д.» [Климов 1974, с. 122]<sup>36</sup>.

В коми-пермяцком языке существует «притяжение» лексемы *чудь* к русским заимствованиям с корнем *-чуд-* (*чудо*, *чудотворец*, *чудиться*, *чудливый* и т. п.), близкое тому, что было описано на русском материале. Так, для обозначения действий нечистой силы используется заимствованный из русского языка глагол *чудиччыны* ‘чудиться, мерещиться, казаться’, который приобретает значение ‘пугать’:

Миян керкуыс *чудиччис*. Бессэз миян керкуын вöлісö. Коркö эдö кынтісьлісö. Тöрöканнэз кынтлімö. И через дорогу мийö петімö кынтісьнытö. Отирыс шуöны, би пö, горныт пö лонтісьö. И былъ, лöз биокöн. <...> Бессэс каннез и мый кыскаллісö бöрөн. Ой кызд *чудиччис* миян керкуным! (Наш дом *чудилсЯ*. Бесы в нашем доме были. Раньше ведь морозили <дома>. Тараканов морозили. И мы вышли через дорогу <к соседям пожить>, <чтобы> морозить <тараканов>. Народ говорит, свет, мол, <в вашем доме> ваша печь, мол, топится. И правда, синим огоньком <топится печь>. <...> Бесы кошек и что таскали задом. Ой как *чудилсЯ* наш дом!) [Пономарёва 2016, с. 249].

Зафиксировано, пусть однократно, использование слова *чудо* в значениях ‘дух овина’ [Голева 2011, с. 179] и ‘святоточный дух’: «От Рождества до Крещения *чудовыс* ветвöтö, шуöны» («От Рождества до Крещения *чудо* ходит, говорят») (Кузьмино Куд.) [Голева 2009, с. 82]. Связь лексемы *чудо* с воздействием нечистой силы (*лешака*, *нечисти*) и опасностью показывает рассказ о том, как родители запрещали детям ходить к лесному камню, лежащему в окрестностях села Ошиб Кудымкарского р-на:

«Ой, не ходите туда. <...> Эд мунö, эд мунö сэтчин. Сэтчин *лешакыс*, сэтчин этö, – мол, – этö, Еныс уськötіс этö изсö небосяняс и сэтön, что, – мол, – этö сякöй *чудо*... чуде... *чудесаэс* вермасö воны». («Не ходите, не ходите туда. Там *лешак*, там это, – мол, – это, Бог уронил

<sup>35</sup> Климов В.В. Оласö да вöласö... С. 280, № 26.

<sup>36</sup> По всей видимости, именно эту версию, изложенную В.В. Климовым, пересказывает Л.С. Грибова, упоминая, что последним из утробы чудины выходит человек [Грибова 1975, с. 94]; см. также: [Лимеров 1998, с. 89]. В опубликованных источниках эта деталь отсутствует.

этот камень с неба и там, что, – мол, – это всякое *чудо*... чуде... *чудеса* могут быть»). Вот всё так пугали нас. <...> Ну, вот там... но, всякие... *нечисти*, мол, якобы (Рочева Куд.).

О заимствовании слова *чудо* в коми-пермяцкий язык и наличии у него выраженного негативного значения ('зло, бедствие, произведенное Богом', 'беда, опасность сверхъестественного происхождения') свидетельствуют и этнографические материалы конца XIX – начала XX в. В этот период исследователи неоднократно отмечали особое отношение коми-пермяков к святому *Николаю Чудотворцу* и его иконописным изображениям:

Особенной способностью творить зло, по мнению пермяков, отличается Николай-*Чудотворец*. <...> Св. Николай, «Никола-бог», без эпитета *чудотворец*, пользуется громадным почтением пермяков. Но тот же святой, если в иконной подписи ему дан эпитет *чудотворец*, считается особым и притом способным производить всякое зло «богом». Корень этого недоразумения лежит в своеобразном представлении о «*чуде*». Пермяк понимает «*чудо*» как бедствие, которое может произвести «бог»<sup>37</sup>;

К одному из волостных писарей пришел с иконой св. Николая Чудотворца почтенный старик Ошибской вол<ости> и спрашивает: «Какого Бога купил»? – «Николая *Чудотворца*», – отвечает писарь. – «Как *Чудотворца*?» – всполошился старик и тотчас же побегал к священнику <...>. Последний успокоил: «Ты купил образ святителя Николая». – «То-то, – удовлетворился старик, – а то писарь сказал, “*Чудотворца*” купил; это чтобы он в избе-то *чудес натворил*?!»<sup>38</sup>

Возможно, особое понимание лексемы *чудо* и специфическое отношение к св. Николаю *Чудотворцу* косвенно доказывают, что

<sup>37</sup> Смирнов И.Н. Пермяки: историко-этнографический очерк... С. 256–257.

<sup>38</sup> Янович В.М. Пермяки: Этнографический очерк. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1903. С. 7. Отголоски этих представлений зафиксированы у русских-юрлинцев, проживающих в окружении коми-пермяков: «Николай *Чудотворец* дела творит. <Дела творит? А что?> Да-да. Это я слыхала. У ковоко-се. Дак я не знаю, как сказать-то, дак ето у Лёвихи дак двери закрылись и. Предположим, она ушла на улицу, вот на́мос<т> <в сени>. Крючок-от, мол, стоял. Захлопнулся. Она идет – двери закрытые. А *Чудотворец* может так же сделать. <...> Он может двери закрыть. Он может затти домой, в йзбу. <...> А вот его и назвали *Чудотворец*, у ково-ко ети дела были» (Васькова Юрл.).

к этому времени в коми-пермяцком языке уже получил широкое распространение мифоним *чуд* в значении 'нечистая сила'<sup>39</sup>.

В современной речи коми-пермяков активно употребляются и другие заимствованные лексемы (этимологически как родственные, так и не родственные), в которых формально можно выделить начальный компонент *чуд*-. «Встраиваясь» в словообразовательное гнездо слова *чуд*, они приобретают новую семантику. К таким словам можно отнести прилагательные *чудливой*, *чудской* и др., которые, используясь в сочетании с существительными, указывающими на како-либо промежуток времени (*гөддэс* 'годы', *времена*, *век* и под.), могут приобретать мифологическое значение 'давнее время, когда нечистая сила была более активной':

Коркӧ сякӧйыс вӧллӧмась, коркӧ эдӧ висьталлисӧ пӧрись старукаэс мианлӧ, но, вот *чудливой гөддэс* коркӧ вӧллӧмась, сэк *чуддэыс* и вӧллӧмась а, ӧні, кӧнешнӧ, абу сэтшӧмыс. Цветтӧ пораас и ветлӧтлӧмась, страшно сэк вӧллӧма. (Когда-то всякие были, когда-то ведь рассказывали старухи нам, ну, вот *чудливые годы* когда-то были, тогда *чуды* и были, теперь, конечно, нет такого. Во время Цветтӧ и ходили <чуды>, страшно тогда было) (Данилово Гайн.)<sup>40</sup>;

*Чудской времена* всё шуӧны, копна пӧ быгыльччӧ, вот этӧ и шулӧмась луншӧрика<sup>41</sup> (Всё рассказывают про *чудские времена*, копна, мол, катится, вот это называли луншериха) (Кос.) [Голева 2011, с. 148].

В записях В.В. Климова встречается выражение *чучливой веккез* (букв. 'чучливые века') 'давнее время, когда жила чужь':

Пуста Деревня – урочишшо сэтшӧм. Сэтӧн *чучливой веккезас* олӧмась *чучкӧйез* – кытшӧмкӧ йӧз. Нія ни мян кодь ыджытӧсь вӧллӧмась. (Пустая Деревня – урочище такое. Там в *«чучливые»*

<sup>39</sup> Ранее это предположение уже высказывалось: Микӧла-угодник // Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских; рук. авт. кол. Н.Д. Конаков. М., Сыктывкар: ДИК, 1999. С. 238.

<sup>40</sup> Ср. выражение *чудливые годы* в тексте на русском языке: «Детей пугают чертями – каляя и *чуд*. Старики рассказывали, раньше *чудливые годы* были. Страшно было и в полдень, и в полночь» (Коч.). *Грибова Л.С.* Чужь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской обл.) // АКНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 34.

<sup>41</sup> *Луншӧрика* (из коми-перм. лун 'день' и шӧр 'середина') – дух поля, аналог русской *полудницы*.

**века** жили **чучкие** – какой-то народ. Они были не такие большие, как мы) (Кос.)<sup>42</sup>.

К сожалению, в опубликованных и имеющихся у нас полевых материалах недостаточно записей на коми-пермяцком языке, показывающих разнообразие подобных мифологических хрононимов и их семантики. Однако они также используются в текстах, записанных от коми-пермяков на русском языке:

– *чудливые времена, чудные годы (года)* ‘давнее время, когда нечистая сила была более активной’: «Бабушка рассказывала. Им, как стемнеет, на улицу не давали выходить. <...> Там-де появлялись какие-то **чудные**, черти. Ходили в двери стучали. **Времена** были **чудливые**» (Урья Коч.); «Показывались черти, стучать начинали. Это старинные года, боязливые года были. **Чудные годы** были. Щас самолеты их выгнали» (Кос.) [Голева 2011, с. 74]; «Говорят, **чудные года** были, очень-очень пугало <...>. В банях убивали в **чудные года**» (Юсвь.) [Голева 2011, с. 73];

– *чудливые годы* ‘давнее время, когда нечистая сила была активной в Святки’: «**Чудливые** были **годы**<sup>43</sup> 1800-е. Если пойдешь до Крещения за водой, то, когда придешь домой, в ведре оказываются палки, грязь, говно... Это **чуды** набросали» (Кос.) [Голева 2011, с. 73]<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Климов В.В. Оласö да вöласö... С. 283.

<sup>43</sup> Ср.: в русских говорах Северного Прикамья зафиксирован хрононим *Чудные вечера* ‘Святки’ (Сол.). См.: Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Ч. 3: Словарь хрононимов. Пермь: Пушка, 2009. С. 41.

<sup>44</sup> Есть такие выражения и в материалах Л.С. Грибовой, но неизвестно, каким был язык первоисточника (полевые блокноты показывают, что беседы часто велись собирателем на коми-пермяцком языке): *чудливые времена* ‘давние времена, когда нечистая сила была активна летом в полдень’: «В полдень (в 12 час. дня) ходили якобы полудницы в дубленых дубасах (сарафанах), заглядывали в окна, все боялись их. В полдень приходили с работы, запирали ставни <...>. **Чудливые времена** были, **народ чудливый** жил. Жили во ржи они, бегают там – только рожь колышется» (Гайн.) [Грибова 2003, с. 104]; *чудливые годы* ‘давнее время, когда жила чужь’: «Есть чужской колодец, оттуда пытались поднять ящик с деньгами, но упал. Колодец глубокий. **Чудливые годы** были и **народ чудной**. <...> Остались от них городища...» (Грибова Л.С. Чужь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // АКНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 34).

Подобные хрононимы показывают сближение мифологических персонажей *чуди* и *чудов* в коми-пермяцкой устной традиции и могут способствовать их смешению.

### *Заключение*

Типичные «чудские» предания «маркируют» произошедшую в крае смену населения или разрыв с собственной предшествующей культурной традицией, что выражается в сюжетах самопогребения и смены поколений. Заимствованная из русского языка лексема *чудь* 'древний народ' претерпела в коми-пермяцком языке не только фонетическую (*чуд*, мн. ч. *чуддээ*), но и семантическую трансформацию. Одним из самых ярких смысловых сдвигов стало возникновение у нее значения 'нечистая сила'. Существуют диалекты, где лексема используется в обоих значениях. В коми-пермяцком языке ряд номинаций на основе компонента *чуд* увеличивается (*бани чуд*, *кузнеча чуд*, *овин чуд* и др.). У слова *чуд* развиваются более специальные демонологические значения: 'дух, появляющийся во время Святков', 'дух бани', 'дух дома', 'дух леса' и др.

Как и в русских говорах, в коми-пермяцком языке прослеживается «притяжение» лексемы *чудь* к другим русским заимствованиям с начальным *чуд-* (*чудо*, *чудотворец*, *чудийчины* 'чудиться и т. п.). Постепенно в это морфосемантическое поле встраиваются прилагательные типа *чудливой*, *чудской* и т. п., которые используются в мифологических хрононимах, обозначающих давнее прошлое, когда жила чудь и когда нечистая сила была более активной, чем теперь. Механизмы паронимической аттракции, безусловно, способствуют активному развитию у лексемы *чудь* выраженной демонологической семантики.

У северных коми-пермяков лексема *чуд* в значении 'древний народ' встраивается в особую мифо-ритуальную традицию, связанную с коллективным поминовением предков (в широком смысле), и встает в ряд наименований «старых людей» (*важ отир*, *пöрись отиррез* и др.). Наличие особых мифологических представлений об их способности «карать» людей является одним из факторов, препятствующих смешению на этой территории *чуди* – древних жителей края и *чудов* – нечистой силы.

### *Благодарности*

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

Авторы выражают благодарность А.В. Кротовой-Гариной и Е.М. Матвеевой за помощь в сборе и расшифровке коми-пермяцких диалектных материалов.

### *Acknowledgements*

S.Yu. Korolyova's study was supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No. 22-18-00484 "Slavic-non-Slavic borderlands: a funeral and memorial rite in ethnolinguistic coverage" (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

The authors express their gratitude to A.V. Krotova-Garina and E.M. Matveeva for assistance in recording and decryption Komi-Permyak dialect speech.

### *Список сокращений*

#### *Названия языков и диалектов:*

в.-выч. – верхневычегодский диалект коми языка  
ижем. – ижемский диалект коми языка  
к.-п. – коми-пермяцкий язык  
повс. – повсеместное  
присыкт. – присыктывкарский диалект коми языка  
с.-сысол. – среднесыольский диалект коми языка  
удар. – удорский диалект коми языка

#### *Названия территорий:*

Гайн. – Гайнский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Кос. – Косинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Коч. – Кочёвский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Краснов. – Красновишерский район Пермского края  
Куд. – Кудымкарский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Юрл. – Юрлинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Юсьв. – Юсьвинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края  
Сол. – Соликамский район Пермского края  
Черд. – Чердынский район Пермского края

### *Литература*

- Агеева 1990 – Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М.: Наука, 1990. 254 с.
- Березович 2001 – Березович Е. О некоторых аспектах концепта чуда в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции / отв. ред. О.В. Белова. М.: Пробел, 2001. С. 95–115.

- Березович 2010 – *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М.: КомКнига, 2010. 235 с.
- Березович, Иванова 2023 – *Березович Е.Л., Иванова Е.Э.* К реконструкции имен мифических народов в горной мифонимии Урала // Уральский исторический вестник. 2023. № 4. С. 132–142.
- Бессонов 2016 – *Бессонов И.А.* Мордовский эпос о Тюште и русские и финно-угорские предания о чуди // Традиционная культура. 2016. № 4. С. 54–66.
- Богданов 2013 – *Богданов К.* Чудак, чувак и чукча: Историко-филологический комментарий к одному анекдоту // Русский политический фольклор: Исследования и публикации / ред.-сост. А. Панченко. М.: Новое издательство, 2013. С. 116–125.
- Голева 2009 – *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи зимних святок у коми-пермяков // Традиционная культура. 2009. № 2. С. 81–92.
- Голева 2011 – *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011. 272 с.
- Голева 2013 – *Голева Т.Г.* Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 80-летию Л.С. Грибовой / сост. и науч. ред. С.М. Аристова. Кудымкар: [Б. и.], 2013. С. 140–144.
- Голева 2024 – *Голева Т.Г.* Юмористические сюжеты в коми-пермяцких преданиях о древнем населении края // Гуманитарные исследования: История и филология. 2024. № 13. С. 27–40. URL: [https://lk.pspu.ru/shared/Гуманитарные\\_исследования\\_2024\\_13\\_История%20и%20филология.pdf](https://lk.pspu.ru/shared/Гуманитарные_исследования_2024_13_История%20и%20филология.pdf) (дата обращения: 25.10.2024).
- Грибова 1975 – *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М.: Наука, 1975. 145 с.
- Грибова 2003 – *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям / Подгот. к публ. П.Ф. Лимеров // Арт. 2003. № 4. С. 102–118.
- Гусев 1952 – *Гусев Д.И.* Поносовский колхоз «Правда»: Опыт монографического описания. Кудымкар: Коми-Перм. гос. изд-во, 1952. 160 с.
- Дранникова, Ларсен 2008 – *Дранникова Н.В., Ларсен Р.* Образ «чуди» в фольклоре народов Европейского Севера // Чудь в устной традиции Архангельского Севера / под ред. Н.В. Дранниковой. Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 2008. С. 19–44.
- Иванова 2021 – *Иванова А.А.* Предания о чуди Зюздинского края // Живая старина. 2021. № 4. С. 6–9.
- Иванова, Калуцков 2021 – *Иванова А.А., Калуцков В.Н.* Предания о чуди Верхокамья и Пинежья: к проблеме локальной идентичности фольклорной традиции // Живая старина. 2021. № 4. С. 2–6.
- Климов 1974 – *Климов В.В.* Заметки к преданиям о чуди // Вопросы линг-

- вистического краеведения Прикамья / ред. А.С. [Кривощёкова]-Гантман. Вып. 1. Пермь: [Б. и.], 1974. С. 121–123.
- Кормина 2001 – *Кормина Ж.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции / отв. ред. О.В. Белова. М.: Пробел, 2001. С.116–129.
- Королёва, Кротова-Гарина 2021 – *Королёва С.Ю., Кротова-Гарина А.В.* Предки: мифологические персонажи и их названия в устной традиции коми-пермяков // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. № 4. 10–39.
- Королёва, Четина 2016 – *Королёва С.Ю., Четина Е.М.* Юкся, Пукся, Бора, Мока и другие «чудские родители» // Арт. 2016. № 3. С. 131–150.
- Королёва, Шкураток 2018 – *Королёва С.Ю., Шкураток Ю.А.* Чудь и чуды: к проблеме соотношения персонажей и их номинаций в коми-пермяцком фольклоре // Демонология как семиотическая система: Материалы V Международной научной конференции / сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2018. С. 78–84.
- Кривощёкова-Гантман 1974 – *Кривощёкова-Гантман А.С.* К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / отв. ред. А.С. Гантман. Вып. 1. Пермь: [Б. и.], 1974. С. 132–142.
- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект. Гаудеамус, 2004. 1005 с.
- Лимеров 1998 – *Лимеров П.Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1998. 128 с.
- Лимеров 2003 – *Лимеров П.Ф.* Чудь в исследованиях Л.С. Грибовой // Арт. 2003. № 4. С. 99–101.
- Лимеров 2009 – *Лимеров П.Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // Известия Уральского гос. ун-та. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2009. № 1–2. С. 81–90.
- Лимеров 2020 – *Лимеров П.Ф.* Легенды о чуди: предки, не принявшие новую веру // Словесность и история. 2020. № 2. С. 64–78. 406 с.
- Лимеров 2022 – *Лимеров П.Ф.* Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции (XIV – начало XX в.). Тарту: Научное изд-во ЭЛМ, 2022.
- Лыткин 1952 – *Лыткин В.И.* Древнепермский язык: чтение текстов, грамматика, словарь. М.: АН СССР, 1952. 176 с.
- Моряхина 2014 – *Моряхина К.В.* К вопросу о классификации легенд о пермской чуди // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. 2014. № 9. С. 81–86.
- Никитина 1997 – *Никитина Л.А.* «Чудь» и «чуды» в коми-пермяцких преданиях, легендах и быличках // Коми-пермяки и финно-угорский мир: Материалы I Международной конференции / сост. А.С. Савельев. Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 1997. С. 284–288.
- Панченко 2013 – *Панченко А.А.* Паны, литовцы, чудаки и прочие: кто все эти люди и что всё это значит? (Псевдоэтнонимы и коллектив-

- ная память в русской крестьянской культуре) // Россия – Запад – Восток: литературные и культурные связи. Вып. 1: Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре / редкол.: В.Е. Багно и др. СПб.: Ин-т русской литературы РАН, 2013. С. 127–136.
- Полякова 1974 – Полякова Е.Н. Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / отв. ред. А.С. Гантман. Вып. 1. Пермь: [Б. и.], 1974. С. 124–131.
- Полякова 1991 – Полякова Е.Н. Память языка: Рассказы о лексике пермских памятников письменности и говоров. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1991. 206 с.
- Пономарёва 2016 – Пономарёва Л.Г. Речь северных коми-пермяков. М.: Языки народов мира, 2016. 514 с.
- Попова 1999 – Попова Э.Ю. Этнонимия Русского Севера: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург: Уральский гос. ун-т, 1999. 177 с.
- Раденковић 2017 – Раденковић Љ. Подне и подневни демони код Словена // Сборник Матице српске за славистику. 2017. № 91. С. 9–21.
- Рассыхаев 2023 – Рассыхаев А.Н. Коми предания об освоении Вишерского края // Ежегодник финно-угорских исследований. 2023. № 4. С. 507–519.
- Рочев 1985 – Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар: Изд-во Коми филиала АН СССР, 1985. 26 с.
- Цыпанов 2020 – Цыпанов Е. Семантика этнонима *чудь* в коми языке // *Linguistica Uralica*. 2020. Vol. 56. No. 1. С. 53–63.
- Чагин 2010 – Чагин Г.Н. В.П. Налимов и этнография иньвенских коми-пермяков // Очерки по этнографии финно-угорских народов / ред.-сост. А.Е. Загребин, В.Э. Шарапов. Ижевск; Сыктывкар: Изд-во Удмуртского ин-та истории, языка и литературы УрО РАН, 2010. С. 147–167.
- Чугаева 2015 – Чугаева С.В. Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М.: Триумф, 2015. 256 с.
- Oinas 1968 – Oinas F.J. Legends of the Chuds and pans // *The Slavic and East European Journal*. 1968. Vol. 12. No. 2. P. 184–198.

## References

- Ageeva, R.A. (1990), *Strany i narody: proiskhozhdenie nazvanii* [Countries and peoples: the origin of names], Nauka, Moscow, USSR.
- Berezovich, E.L. (2001), “Regarding some aspects of the concept of a miracle in the linguistic and folklore tradition of the Russian North”, in Belova, O.V., ed., *Kontsept chuda v slavyanskoi i evreiskoi traditsii* [The concept of a miracle in the Slavic and Jewish tradition], Probel, Moscow, Russia, pp. 95–115.

- Berezovich, E.L. (2010), *Russkaya toponimiya v etnolingvisticheskom aspekte: Mifopoeticheskii obraz prostranstva* [Russian toponymy in ethnolinguistic aspect: Mythopoetic image of space], KomKniga, Moscow, Russia.
- Berezovich, E.L. and Ivanova, E.E. (2023), "Towards the reconstruction of the names of mythical peoples in the mountain mythonymy of the Urals", *Ural'skii istoricheskii vestnik*, no. 4, pp. 132–142.
- Bessonov, I.A. (2016), "Mordovian epics about Tyushtya and Russian and Finno-Ugric tales about Chud'", *Traditsionnaya kul'tura*, no. 4, pp. 54–66.
- Bogdanov, K. (2013), "Chudak, chuvak i chukcha. Historical and philological commentary on an anecdote", in Panchenko, A., ed.-comp., *Russkii politicheskii fol'klor: Issledovaniya i publikatsii* [Russian political folklore: Research and publications], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 116–125.
- Chagin, G.N. (2010), "Nalimov and the ethnography of the Invensky Komi-Permyaks", in Zagrebin, A.E. and Sharapov, V.E., eds.-comps., *Ocherki po etnografii finno-ugorskikh narodov* [Essays on the ethnography of the Finno-Ugric peoples], Izdatel'stvo Udmurtskogo instituta istorii, yazyka i literatury UrO RAN, Izhevsk, Syktyvkar, Russia, pp. 147–167.
- Chugaeva, S.V. (2015), *Chelovek i Smert' (na materiale pogrebal'nykh i pominal'nykh obryadov komi-permyakov)* [Man and Death (based on the burial and memorial rites of the Komi-Permyaks)], Triumph, Moscow, Russia.
- Drannikova, N.V. and Larsen, R. (2008), "The image of 'Chud' ' in the folklore of the peoples of the European North", in Drannikova, N.V., ed., *Chud' v ustnoi traditsii Arkhangel'skogo Severa* [Chud in the oral tradition of the Arkhangelsk North], Izdatel'stvo Pomorskogo universiteta, Arkhangelsk, Russia, pp. 19–44.
- Goleva, T.G. (2011), *Mifologicheskie personazhi v sisteme mirovozzreniya komi-permyakov* [Mythological characters in the worldview of the Komi-Permyaks], Mamatov, Saint.Petersburg, Russia.
- Goleva, T.G. (2009), "Mythological characters of Christmastide among the Komi-Permyaks", *Traditsionnaya kul'tura*, no. 2, pp. 81–92.
- Goleva, T.G. (2013), "Komi-Permyak legends about the ancient inhabitants of Prikamye in modern records", in Aristova, S.M., comp., ed., *Etnokul'turnoe nasledie permskikh finnov: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [The ethnocultural heritage of the Perm Finns: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference], Kudymkar, Russia, pp. 139–143.
- Goleva, T.G. (2024), "Humorous stories in Komi-Permyak legends about the ancient population of the region", *Gumanitarnye issledovaniya. Istoriya i filologiya*, no. 13, pp. 27–40, available at: [https://lk.pspu.ru/shared/Гуманитарные\\_исследования\\_2024\\_13\\_История%20и%20филология.pdf](https://lk.pspu.ru/shared/Гуманитарные_исследования_2024_13_История%20и%20филология.pdf) (Accessed 25 Oct. 2024).
- Gribova, L.S. (1975), *Permskii zverinyi stil' (Problemy semantiki)* [Permian animal style. (Problems of semantics)], Nauka, Moscow, USSR.

- Gribova, L.S. (2003), "The Chuds according to Komi-Permyak legends and beliefs", *Art*, no. 4, pp. 102–118.
- Gusev, D.I. (1952), *Ponosovskii kolkhoz "Pravda". Opyt monograficheskogo opisaniya* [Ponosovsky collective farm "Pravda". Experience of monographic description], Komi-Permyatskoe gosudarstvennoe knizhnoe izdatel'stvo, Kudymkar, USSR.
- Ivanova, A.A. (2021), "Legends about the Chud of the Zyuzdinsky region", *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 6–9.
- Ivanova, A.A. and Kalutskov, V.N. (2021), "Legends about the Chud of Verkhokamye and Pinega: on the problem of local identity of the folklore tradition", *Zhivaya starina*, vol. 4, pp. 2–6.
- Klimov, V.V. (1974), "Notes on the legends about the Chuds", in Gantman, A.S., ed., *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya*, Perm', USSR, iss. 1, pp. 121–123.
- Kormina, Zh. (2001), "Miracle in the folk tradition: concept and rhetoric", in Belova, O.V., ed., *Kontsept chuda v slavyanskoi i evreiskoi traditsii* [The concept of a miracle in the Slavic and Jewish tradition], Probel, Moscow, Russia, pp. 116–129.
- Korolyova, S.Yu. and Chetina, E.M. (2016), "Yuksya, Puksya, Bora, Moka and other 'Chud' parents' ", *Art*, no. 3, pp. 131–150.
- Korolyova, S.Yu. and Krotova-Garina, A.V. (2021), "Ancestors: mythological figures and their names in the Komi-Permyak oral tradition", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 4, pp. 10–39.
- Korolyova, S.Yu. and Shkuratok, Yu.A. (2018), "Chud' and chudy: on the problem of the correlation of characters and their nominations in Komi-Permyak folklore", in Khristoforova, O.B. and Antonov, D.I., comps., eds., *Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Materialy V mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Demonology as a semiotic system: Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Scientific Conference], RGGU, Moscow, Russia, pp. 78–84.
- Krinichnaya, N.A. (2004), *Russkaya mifologiya. Mir obrazov fol'klora* [Russian mythology. The world of folklore images], Akademicheskii proekt, Gaudeamus, Moscow, Russia.
- Krivoshchekova-Gantman, A.S. (1974), "On the problem of Permian Chud'", in Krivoshchekova-Gantman, A.S., ed., *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya* [Questions of linguistic regional studies of the Kama region], iss. 1, Perm', USSR, pp. 132–142.
- Limerov, P.F. (1998), *Mifologiya zagrobnogo mira* [Mythology of the afterlife], Komi NTs UrO RAN, Syktyvkar, Russia.
- Limerov, P.F. (2003), "The Chuds in L.S. Gribova's studies", *Art*, no. 4, pp. 99–101.
- Limerov, P.F. (2009), "The image of the Chud in Komi folklore", *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki*, no. 1–2, pp. 81–90.

- Limerov, P.F. (2020), "Legends of the Chudis: ancestors who did not accept the new faith", *Slovesnost' i istoriya*, т. 2, pp. 64–78.
- 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.
- Lytkin, V.I. (1952). *Drevnepermskii yazyk: chtenie tekstov, grammatika, slovar'* [Old Permian language: texts reading, grammar, dictionary], AN SSSR, Moscow, USSR.
- Moryakhina, K.V. (2014), "On the classification of legends about the Perm Chud", *Trudy Kamskoi arkheologo-etnograficheskoi ekspeditsii*, no. 9, pp. 81–86.
- Nikitina, L.A. (1997), " 'The Chuds' and 'chuddes' in Komi-Permyak legends and mythological narratives", in Savel'ev, A.S., comp., *Komi-permyaki i finno-ugorskii mir: Materialy I Mezhdunarodnoi konferentsii* [Komi-Permyaks and the Finno-Ugric world: Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Conference], Komi-Permyatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Kudymkar, Russia, pp. 284–288.
- Oinas, F.J. (1968), "Legends of the Chuds and Pans", *The Slavic and East European Journal*, vol. 12, no. 2, pp. 184–198.
- Panchenko, A.A. (2013), "Pans, Lithuanians, eccentrics and others: who are all these people and what does all this mean? (Pseudo-ethnonyms and collective memory in Russian peasant culture)", in Bagno, E.V. et al., eds., *Rossiya – Zapad – Vostok: literaturnye i kul'turnye svyazi. Vyp. 1: Mezhetnicheskie i mezhekfessional'nye svyazi v russkoi literature i fol'klоре* [Russia – West – East: literary and cultural relations, vol. 1: Interethnic and interfaith relations in Russian literature and folklore], Institut russkoi literatury RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 127–136.
- Polyakova, E.N. (1974), "The problem of the Perm Chuds in the linguisticspect", *Voprosy lingvisticheskogo kraevedeniya Prikam'ya* [Questions of linguistic local history of Prikamye], Perm', USSR, vol. 1, pp. 124–131.
- Polyakova, E.N. (1991), *Pamyat' yazyka: Rasskazy o leksike permskikh pamyatnikov pis'mennosti i govorov* [Memory of language: Stories about the vocabulary of Perm literary monuments and dialects], Permskoe knizhnoe izdatel'stvo, Perm', Russia.
- Ponomareva, L.G. (2016), *Rech' severnykh komi-permyakov* [Speech of the Northern Komi-Permyaks], Yazyki narodov mira, Moscow, Russia.
- Popova, E.Yu. (1999), *Etnonimiya Russkogo Severa* [Ethnonymy of the Russian North], Ph.D. dissertation (Philology), Ural'skii gosudarstvennyi universitet, Ekaterinburg, Russia.
- Раденковић, Љ. (2017), "Noon and noon demons among the Slavs", *Zbornik Matitse srpske za slavistiku*, no. 91, pp. 9–21.

- Rassykhaev, A.N. (2023), "Komi legends about the development of the Vishera region", *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*, no. 4, pp. 507–519.
- Rochev, Yu.G. (1985), *Natsional'naya spetsifika komi predanii o chudi* [The national specifics of the Komi legends about Chud'], Izdatel'stvo Komi filiala AN SSSR, Syktyvkar, USSR.
- Solov'eva, Ya.Yu. (2011), *Folk prose about children given over to evil spirits (plot composition and genre implementations)*, Abstract of Ph.D. dissertation, Philology, Moscow State University, Moscow.
- Tsypanov, E. (2020), "The semantics of the ethnonym Chud' in Komi", *Linguistica Uralica*, vol. 56, no. 1, pp. 53–63.

### Информация об авторах

Светлана Ю. Королёва, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; 614068, Россия, Пермь, ул. Букирева, д. 15;

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119334, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32-А; [petel@yandex.ru](mailto:petel@yandex.ru)

ORCID: 0000-0003-4246-907X

Юлия А. Шкураток, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; 614068, Россия, Пермь, ул. Букирева, д. 15; [shkuratok@mail.ru](mailto:shkuratok@mail.ru)

ORCID: 0000-0003-2786-8734

### Information about the authors:

*Svetlana Yu. Korolyova*, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068;

Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 19334; [petel@yandex.ru](mailto:petel@yandex.ru)

ORCID: 0000-0003-4246-907X

*Yulia A. Skuratok*, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068; [shkuratok@mail.ru](mailto:shkuratok@mail.ru)

ORCID: 0000-0003-2786-8734

УДК 070(470.323)+398

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-137-143

### О периодической и серийной печатной продукции курских лингвофольклористов

Мария А. Бобунова

*Курский государственный университет,  
Курск, Россия, bobunova61@mail.ru*

*Аннотация.* В статье сделан краткий обзор периодической и серийной печатной продукции курских лингвофольклористов за последние 30 лет. Отмечается, что в середине 90-х гг. XX в. в Курском государственном университете появилась лаборатория по изучению языка фольклора и в это же время началась издательская деятельность лаборатории. Описываются задачи периодических изданий «Фольклорная лексикография» и «Лингвофольклористика». В первом в течение девяти лет публиковались материалы готовящихся словарей языка фольклора, а во втором обсуждались разные проблемы народно-песенного слова в фольклорных произведениях разных жанров. Сборник «Лингвофольклористика», издаваемый и в настоящее время, представляет собой собрание исследований по целому ряду направлений в изучении языка устного народного творчества: фольклорной семантики, фольклорной лексикологии, фольклорной лексикографии, фольклорной диалектологии и кросс-культурной лингвофольклористики. Серийная продукция, под которой понимается совокупность одинаковых по жанру и /или структуре публикаций, различающихся материалом описания, представлена рядом конкордансов, созданных на материале лирических песен, записанных в XIX в. в разных регионах России, и серией лексикографических комплексов необрядовой лирики и сказок. В статье говорится, что база фактических источников лаборатории пополняется за счет серии сборников фольклорных текстов Курского края.

*Ключевые слова:* лингвофольклористика, словарь, сборник, конкорданс, лексикографический комплекс

*Дата поступления статьи:* 28 ноября 2024 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

---

© Бобунова М.А., 2025

*Для цитирования:* Бобунова М.А. О периодической и серийной печатной продукции курских лингвофольклористов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 137–143. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-137-143

## About periodical and serial printed products of Kursk linguofolklorists

Maria A. Bobunova

*Kursk State University, Kursk, Russia, bobunova61@mail.ru*

*Abstract.* The article provides a brief overview of periodical and serial printed products of Kursk linguofolklorists over the last 30 years. It is noted that in the mid-90s of the 20<sup>th</sup> century, a laboratory for the study of the language of folklore study was established at Kursk State University; and at the same time, the publishing activity of the laboratory began. The tasks of the periodicals “Folklore Lexicography” and “Linguofolkloristika” are described. The first one published materials for the dictionaries of the language of folklore that were being prepared for nine years, and the second one discussed various problems of the folk-song word in folklore works of different genres. The collection “Linguofolkloristics”, which is still being published, is a collection of researches in a number of areas in the study of the language of oral folklore: folklore semantics, folklore lexicology, folklore lexicography, folklore dialectology and cross-cultural linguofolkloristics. Serial production, which we understand as a set of publications identical in genre and/or structure, differing in the material of description, is represented by a number of concordances created on the material of lyric songs recorded in the 19th century in different regions of Russia, and a series of lexicographic complexes of non-ritual lyrics and fairy tales. The article states that the laboratory’s database of factual sources is replenished with a series of collections of folklore texts from the Kursk region.

*Keywords:* linguafolklore, dictionary, collection, concordance, lexicographic complex

*Received:* November 28, 2024

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Bobunova, M.A. (2025), “About periodical and serial printed products of Kursk linguofolklorists”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 137–143, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-137-143

Термин *лингвофольклористика* вошел в научный оборот в 1974 г., после того как в журнале «Русская речь» была опубликована статья «Что такое лингвофольклористика?», в которой обосновывалась необходимость возникновения новой научной дисциплины, предметом которой является изучение языка фольклора [Хроленко 1974]. Под руководством известных ученых, Е.Б. Артеменко, З.К. Тарланова и А.Т. Хроленко, сформировались три научные школы: воронежская, петрозаводская и курская. Каждая школа имела свое «лицо» и отличалась особым подходом к решению разных проблем лингвофольклористики, что отражалось в многочисленных монографиях и научных работах разного ранга.

Цель данной статьи – сделать краткий обзор периодической<sup>1</sup> и серийной<sup>2</sup> печатной продукции курских исследователей за последние 30 лет. Это обусловлено тем, что начало работы курской школы лингвофольклористики – середина 90-х годов, когда на филологическом факультете Курского государственного педагогического института (с 2003 г. – Курского государственного университета) появилась лаборатория по изучению языка фольклора. В это же время началась и издательская деятельность лаборатории.

Поскольку одним из главных направлений исследований курских лингвистов стала работа над созданием словарей языка фольклора, в 1994 г. было решено выпускать сборник под названием «Фольклорная лексикография», где были представлены словники, отдельные словарные статьи, фрагменты словаря, а также научные статьи о различных аспектах лексикографического описания фольклорного слова. Всего за период с 1994 г. по 2002 г. было опубликовано 19 выпусков, способствовавших подготовке экспериментального словаря. Отметим, что в конце 20-го столетия появился пробный выпуск справочника, а в 2006 г. – две части «Словаря языка русского фольклора: Лексика былины», базой которого стали «Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года»<sup>3</sup>.

Поскольку «Фольклорная лексикография» ограничивалась статьями определенной тематики, параллельно было решено создать еще один печатный орган, в котором бы обсуждались разные проблемы народно-песенного слова в фольклорных произве-

---

<sup>1</sup> Периодическое издание – это издание с заявленной повторяемостью через определенные промежутки времени.

<sup>2</sup> Серия – это совокупность одинаковых по жанру и/или структуре публикаций, различающихся материалом описания.

<sup>3</sup> *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Словарь языка русского фольклора: Лексика былины. Курск: КГУ, 2006. Ч. 1–2.

дениях разных жанров. В 1999 г. вышел первый номер сборника «Лингвофольклористика», который издается и сейчас (к 2025 г. – 39 выпусков). Это ежегодное, печатное, индексируемое в системе РИНЦ издание представляет собой собрание исследований по целому ряду направлений в изучении языка устного народного творчества: фольклорной семантики, фольклорной лексикологии, фольклорной лексикографии, фольклорной диалектологии и кросс-культурной лингвофольклористики. Оно предназначено для всех изучающих традиционную народную культуру.

Структура сборника от выпуска к выпуску варьировалась. В настоящее время в нем публикуются не только научные статьи, но и архивные и критические материалы. Особый интерес читателей привлекает рубрика «Лингвофольклористическое наследие», где размещаются ранее опубликованные (в 60–70-е годы XX в.) статьи исследователей языка фольклора, которые в настоящее время практически нельзя отыскать, даже в Интернете.

Отдельно отметим выпуски, посвященные юбилеям ученых-лингвофольклористов. Заметим, что первый номер был подготовлен в канун юбилея доктора филологических наук Евгении Борисовны Артеменко, сыгравшей важную роль в становлении курской школы, возглавляемой профессором А.Т. Хроленко, который был ее первым аспирантом. Выпуск 27 (2018 г.) был посвящен 80-летию юбилею заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора филологических наук А.Т. Хроленко, а 33 (2021 г.) – 60-летию юбилею доктора филологических наук С.П. Праведникова, в настоящее время руководителя научно-исследовательской лаборатории «Фольклорная лексикография» и ответственного редактора сборника «Лингвофольклористика». Отличительной особенностью последних юбилейных выпусков является включение в них списка трудов конкретного ученого по лингвофольклористике с полным библиографическим описанием.

Первый опыт словаря языка онежских былин базировался на картотеке, созданной вручную, поэтому словник не отличался исчерпывающей полнотой (не учитывались служебные слова, местоимения и имена собственные). Однако с развитием информационных технологий открылись новые возможности лексикографической деятельности. С помощью специально разработанной компьютерной программы NewSlov (автор – М.В. Литус), позволяющей автоматически составлять полные словники словоформ, словарная работа вышла на новый уровень. В 2007 г. курские лингвисты обратились к созданию конкордансов<sup>4</sup> на материале

---

<sup>4</sup> Конкорданс – алфавитный перечень всех слов какого-либо текста с указанием контекстов их употребления.

необрядовых лирических песен, записанных в XIX в. в разных регионах России и включенных в семитомный свод «Великорусские народные песни». Придерживаясь принципа жанровой, территориальной и временной однородности материала, мы за несколько лет подготовили серию конкордансов, состоящую из четырех выпусков: песни Курской, Архангельской, Олонецкой губерний и Сибири<sup>5</sup>.

Хотя конкорданс не содержит толкований, включенный в него исчерпывающий иллюстративный материал дает полное представление о богатстве народно-песенной речи и становится надежной базой лингвистического анализа, а серия конкордансов способствует проведению сопоставительного исследования с целью выявления пространственной специфики языковых единиц и конструкций.

Безусловно, конкорданс является важным источником информации, но не единственным. Многолетняя лексикографическая работа позволила курским лингвофольклористам обосновать необходимость создания лексикографических комплексов фольклорных текстов. Кроме конкорданса, лексикографический комплекс включает фольклорный мегатекст, алфавитно-частотный словник и частотный словарь, при этом каждый компонент комплекса имеет определенную исследовательскую ценность.

В настоящее время нами подготовлена серия лексикографических комплексов необрядовой лирики [Бобунова 2019; Бобунова 2023] и курских сказок [Праведников 2020; Ковалев 2024]. Такая серия оказывается эффективным инструментом сравнительного исследования не только в территориальном, но и в жанровом аспекте.

Большой объем материала не всегда позволяет реализовать печатную версию, поэтому в лаборатории КГУ хранится серия электронных лексикографических комплексов, которая ежегодно пополняется.

Особое внимание курские ученые уделяют местному фольклорному материалу, представленному и в авторитетных научных изданиях, и найденному в архивах, и собранному во время ежегодной фольклорной практики студентов. Источниковая база нашей лаборатории обогатилась серией сборников фольклорных текстов Курского края. Так, в 2021 г. опубликовано семь томов курских частушек, записанных студентами филологического факультета в 28 районах Курской области в период с 1969 по 2008 г.

---

<sup>5</sup> См., например: *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Конкорданс русской народной песни: Песни Сибири. Курск: КГУ, 2010. 176 с.

(рук. проекта – С.П. Праведников)<sup>6</sup>. В 2023 г. коллективом авторов были подготовлены и опубликованы книги «Песенная лирика Курского региона»<sup>7</sup> и «Русские народные сказки Курского края»<sup>8</sup>, куда вошли тексты, записанные на территории Курской области с 1969 г. по 2011 г. Важно, что каждое из этих изданий сопровождается словарем областных слов, встретившихся в записях песен, сказок и частушек, а также справочным аппаратом и комментариями.

Рецензенты неоднократно отмечали высокий теоретический уровень научно-исследовательской работы лаборатории фольклорной лексикографии, и этот уровень подтверждается активной публикационной деятельностью курских лингвофольклористов, участием в работе конференций и Всероссийских конгрессов фольклористов. Полагаем, что проведенный обзор периодической и серийной печатной продукции курских ученых является наглядным свидетельством не только системного, но и творческого подхода к решению фундаментальных проблем лингвофольклористики.

Заметим, что в Курском государственном университете ежегодно проводится Зимняя научная школа «Лингвофольклористика», на которой подводятся итоги научно-исследовательской деятельности преподавателей и аспирантов за прошедший год. Первокурсники знакомятся с основными проектами, реализуемыми сотрудниками лаборатории, новыми публикациями и научными достижениями кафедры русского языка. Некоторые из студентов, вдохновляясь языком русского фольклора, выбирают данное направление для дальнейшей научной деятельности, поэтому лаборатория пополняется молодыми кадрами, которые, сохраняя сложившиеся традиции, ищут и предлагают новые подходы к описанию языка устного народного творчества. Думается, что гармоничное сочетание опыта и молодости – залог развития курской школы лингвофольклористики.

### *Литература*

Бобунова 2019 – *Бобунова М.А.* Лексикографический комплекс фольклорных текстов: Песни Курской губернии. Курск: КГУ, 2019. 286 с.

---

<sup>6</sup> Частушки Курского края / сост., науч. ред. С.П. Праведников. Курск: КГУ, 2021. Т. 1–7.

<sup>7</sup> *Праведников С.П., Францова Н.В.* Песенная лирика Курского региона. Курск: КГУ, 2023. 256 с.

<sup>8</sup> *Криволапов В.Н., Праведников С.П., Францова Н.В.* Русские народные сказки Курского края. Курск: КГУ, 2023. 217 с.

- Бобунова 2023 – *Бобунова М.А.* Лексикографический комплекс фольклорных текстов: Песни Орловской губернии. Курск: КГУ, 2023. 293 с.
- Ковалев 2024 – *Ковалев А.Е.* Лексикографический комплекс фольклорных текстов: Курские сказки 30-х гг. XX в. Курск: КГУ, 2024. 448 с.
- Праведников 2020 – *Праведников С.П.* Лексикографический комплекс фольклорных текстов: Сказки Курского края. Т. 3. Курск: КГУ, 2020. 349 с.
- Хроленко 1974 – *Хроленко А.Т.* Что такое лингвофольклористика? // Русская речь. 1974. № 1. С. 36–41.

### References

- Bobunova, M.A. (2019), *Leksikograficheskii kompleks fol'klornykh tekstov: Pesni Kurskoi gubernii* [Lexicographic complex of folklore texts: Songs of Kursk province], KGU, Kursk, Russia.
- Bobunova, M.A. (2023), *Leksikograficheskii kompleks fol'klornykh tekstov: Pesni Orlovskoi gubernii* [Lexicographic complex of folklore texts: Songs of Oryol province], KGU, Kursk, Russia.
- Khrolenko, A.T. (1974), "What is linguofolkloristics?", *Russkaya rech'*, no. 1, pp. 36–41.
- Kovalev, A.E. (2024), *Leksikograficheskii kompleks fol'klornykh tekstov: Kurskie skazki 30-kh gg. XX v.* [Lexicographic complex of folklore texts: Kursk fairy tales of the 30s of the 20<sup>th</sup> century], KGU, Kursk, Russia.
- Pravednikov, S.P. (2020), *Leksikograficheskii kompleks fol'klornykh tekstov: Skazki Kurskogo kraya* [Lexicographic complex of folklore texts: Tales of the Kursk region], vol. 3, KGU, Kursk, Russia.

### Информация об авторе

*Мария А. Бобунова*, доктор филологических наук, профессор, Курский государственный университет, Курск, Россия; 305000, Россия, Курск, ул. Радищева, д. 33; [bobunova61@mail.ru](mailto:bobunova61@mail.ru)  
ORCID ID: 0000-0001-5809-1548

### Information about the author

*Maria A. Bobunova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Kursk State University, Kursk, Russia; 33, Radishcheva St., Kursk, Russia, 305000; [bobunova61@mail.ru](mailto:bobunova61@mail.ru)  
ORCID ID: 0000-0001-5809-1548

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-144-150

Рецензия на книгу:  
*Сурикова О.Д., Толстая С.М.*  
«Причитанья Северного края» Е.В. Барсова:  
исследования и материалы к словарю.  
М.: Индрик, 2024. 696 с.

Виктория А. Черванёва

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, viktoriya-cherwaneva@yandex.ru*

*Дата поступления статьи:* 30 января 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Черванёва В.А. [Рец.]: Сурикова О.Д., Толстая С.М. «Причитанья Северного края» Е.В. Барсова: исследования и материалы к словарю. М.: Индрик, 2024. 696 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 144–150.  
DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-144-150

Book review:  
*Surikova O.D., Tolstaya S.M.* “Prichitan’ya Severnogo kraia” E.V. Barsova: issledovaniya i materialy k slovaryu  
[“Lamentations of the Northern region” by E.V. Barsov:  
research and materials for the dictionary].  
Moscow: Indrik, 2024. 696 p.

Victoria A. Chervaneva

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia; viktoriya-cherwaneva@yandex.ru*

*Received:* January 30, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Chervaneva, V.A. (2025), [Book review]: “*Surikova O.D., Tolstaya S.M.* “Prichitan’ya Severnogo kraia” E.V. Barsova: issledovaniya

i materialy k slovaryu ["Lamentations of the Northern region" by E.V. Barsov: research and materials for the dictionary]. Moscow: Indrik, 2024. 696 p.", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 144–150, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-144-150

Новая книга О.Д. Суриковой и С.М. Толстой о языке обрядовых плачей-причитаний посвящена исследованию всего лишь одного сборника – «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова. Тем не менее проблемы, затрагиваемые авторами, выходят далеко за пределы одного источника и одного фольклорного жанра – итогом изысканий стало фундаментальное описание языка северной причетной традиции с значительными выходами за пределы этой предметной области.

Несмотря на общеизвестный характер сборника Барсова и обширную практику изучения входящих в его состав текстов, учтенную авторами (см. «Материалы к библиографии “Причитаний Северного края”», приведенные на с. 663–671 книги), все же ключевые проблемы, связанные с этим компендиумом фольклорных текстов, не решены в полной мере, а к некоторым из них не было даже и подступа. О.Д. Сурикова и С.М. Толстая определили актуальность своего исследования в нескольких направлениях. Во-первых, давно назрела необходимость выявить место этих текстов в «причетной фольклорной традиции – севернорусской, общерусской и общеславянской» (с. 8), поскольку плачи сборника заметно отличаются от прочих и по объему, и по качеству. Во-вторых, в массиве текстов сборника Барсова содержится множество уникальных языковых явлений, статус которых не определен, и следует выяснить, являются ли они фактами диалекта и имеют ли вне фольклорного контекста, или же они принадлежат языку фольклора и конкретно языку жанра lamentаций, или же это часть идиолекта исполнителя.

К решению двух заявленных проблем – фольклористической и лингвистической – авторы подошли системно, видя перспективы такого подхода в применении методов корпусной лингвистики. С этой целью ими были составлены полные лексические индексы памятника: словник «Причитаний Северного края», в который включены все употребляемые в текстах лексемы в начальной форме с указанием их частотности, а также прямой и обратный индексы всех словоформ в корпусе. В ходе изучения текстов и работы с лексикой авторам стала очевидна необходимость создания отдельного словаря «Причитаний Северного края», который «должен системно отражать язык севернорусской (в частности олонечкой) плачевой традиции, с одной стороны, а с другой –

являть собой реконструкцию заонежского диалекта – начиная с морфемики, заканчивая синтаксисом и лексическим составом» (с. 11). Фрагмент, или «пилотная версия», такого словаря (А–Г) приводится в третьей части рецензируемой книги – «Материалы к словарю “Причитаний Северного края”», составляющей примерно половину внушительного объема издания.

Первые две части книги представляют собой серию исследовательских очерков, посвященных поэтике и образности «Причитаний» и собственно лингвистическому анализу фонетических и грамматических явлений, присущих языку памятника. Написанные авторами в разное время в ходе работы с текстовым массивом сборника Барсова, эти очерки тем не менее производят впечатление не собрания разрозненных статей, а цельной монографии, направленной на решение общей задачи в рамках единой методологии. Первый раздел («Структура текста и мотивы “Причитаний Северного края”») состоит из десятка очерков, описывающих мотивы, образы, концепты плачей (например, «смерть и тоска», «место и время», «мужское и женское», «мир невесты», «бессчастье», образ войны и др.), а также коммуникативную и поэтическую структуру текстов. Вторая часть книги («Язык “Причитаний Северного края”») посвящена анализу памятника как лингвистического источника – изучения диалектной лексики, этимологии, отдельных лексем (например, глагола «быть» [с. 222–250]), их сочетаний (составных номинаций [с. 295–325]), отдельных грамматических явлений и категорий.

Системный подход авторов прослеживается в реконструкции фрагментов картины мира жанра причитаний в виде биномов, объединенных отношениями противопоставления и/или взаимного дополнения. Такой ракурс рассмотрения кажется органичным материалу и весьма продуктивным: в процессе анализа таким образом удалось установить, помимо описанных в научной литературе признаков концепта, целый ряд частных значений, свойственных картине мира жанра (ср.: «воля/красота» [с. 15]), а также выявить отношения между ними и иерархию смыслов (например, «сверхсмысл» (с. 42) пространства и времени в свадебных причитаниях) и обусловленность этой иерархической структуры ориентированностью текста на точку зрения невесты «как главного персонажа всей свадебной коллизии: это “ее” место и “ее” время, оцениваемые с ее точки зрения и в пространстве и времени ее жизни» (с. 42). Отмечу, что сходное явление наблюдается и в других фольклорных жанрах – так, лингвокогнитивное исследование волшебной сказки выявило обусловленность организации категорий пространства и времени в ней «героецентричностью» жанра, ориентацию всех элементов текста на перспективу

выполнения героем сказочного задания [Черванёва, Артеменко 2004], хотя, разумеется, в этом жанре речь не может идти о персептиве как точке зрения героя в тексте.

Идея «фактора исполнителя» как организующего начала текста причитания, подтвержденная и обоснованная точными и тонкими наблюдениями над языком текстов, на мой взгляд, является одним из наиболее интересных разысканий авторов книги. Действительно, вся система жанра организована именно под влиянием этого фактора: взгляд женщины делает солдата рекрутских причитаний жертвой, он обладает не «победоносной маскулинностью», а «виктимностью» (с. 104), взгляд и проекция невесты организует предметный мир свадебного причитания (с. 84–99): идеальный прелиминальный мир описывается как список вещей («отчий дом невесты – это сумма окружающих ее и дорогих ей предметов» (с. 98), и ее переход в новое состояние замужества, по сути, представляет собой «перемещение из одного “мира вещей” в другой “мир вещей”» (с. 98). Очевидно, в этом случае также отражается архаическая идея пространства, конституируемого предметами, заполненного, негомогенного [Топоров 1983, с. 229–231; и др.<sup>1</sup>], что наследуется наивной, в том числе фольклорной картиной мира и характерно, видимо, в целом для концептуализации пространства в фольклоре.

Влияние «фактора субъекта» последовательно прослеживается в анализе категории «лишительности», описанной О.Д. Суриковой (с. 283–294), – базовой идеи причети, определяющей всю концептуальную структуру текста. Весьма интересно наблюдение исследовательницы о возрастании каритивов с увеличением количества «говорящих» субъектов, что объясняет гораздо более частотную и развернутую лексико-семантическую и грамматическую репрезентацию (конструкциями с предлогом и приставкой «без») этой категории в воинских, а не в похоронных плачах. Ср.: «...В похоронно-поминальных плачах прямая речь покойника отсутствует. В рекрутских же причитаниях “говорят” все лиминальные субъекты: и члены семьи призывника (жена, мать, сестра), и сам солдат» (с. 293–294).

Особого упоминания заслуживает исследование семантики отдельных лексем, репрезентирующих базовые концепты жанра причитаний. К образцам такого анализа относится, например, описание лексемы «бессчастье» в похоронных и рекрутских причитаниях, выполненное О.Д. Суриковой (с. 53–67). Результаты исследования, полученные на основе наблюдений над употреблением

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 340.

лексемы и ее дериватов в текстах причитаний, с привлечением для сопоставления обширного массива диалектного материала и данных Национального корпуса русского языка (НКРЯ), чрезвычайно интересны и убедительны. Так, любопытен вывод о принципиальном отличии «бессчастья» от «несчастья» – эти слова отнюдь не являются полными синонимами в языке фольклора. Понятие, обозначаемое словом «бессчастье», принадлежит к числу онтологически констант – в противоположность «несчастью», квалифицируемому как временное и изменяемое состояние: «*Бессчастным* человек рождается – и остается таковым на всю жизнь; *бессчастье* – постоянная, неизменная характеристика» (с. 67). Семантика слова обуславливает и его соответствующие грамматические свойства – у лексемы «бессчастье» отсутствует возможность образования форм множественного числа, тогда как «несчастье» такие формы имеет.

Наблюдения над функционированием лексических единиц в фольклорном тексте привели исследовательницу к мысли «о феномене фольклорного жанрового лексикона – об эксклюзивном для разных типов фольклорных текстов наборе слов, выражающих базовые и уникальные для жанра смыслы» (с. 67). Эта идея – одна из ключевых для А.Т. Хроленко, получившая отражение не только в ряде публикаций<sup>2</sup>, но и в целом направлении деятельности его научной школы по созданию словарей языка различных жанров русского фольклора<sup>3</sup>. Думаю, что для адекватной и более точной интерпретации некоторых особенностей поэтики причитаний следовало бы привлечь его наработки в области семантики фольклорного слова – так, описанное О.Д. Суриковой явление нанизывания онимов в плачах («склонность к тесной группировке, нанизыванию, когда появление имени собственного в одной строке в большинстве случаев влечет за собой возникновение в следующих строках другого имени или группы других имен того же класса» [с. 183]), кажется, не является сугубой принадлежностью традиции этого жанра, как полагает автор, а проявлением описанного А.Т. Хроленко универсального свойства парадигматики устнопоэтического слова, предполагающего возможность перебора форм одной тематической парадигмы во время высказывания (а не до актуализации высказывания, как в литературном языке),

---

<sup>2</sup> См. сборник наиболее значительных его статей [Хроленко 2008] и монографии [Хроленко 1981; Хроленко 1992].

<sup>3</sup> См. обзор периодической и серийной печатной продукции курских лингвофольклористов в настоящем выпуске журнала (Бобунова М.А. «О периодической и серийной печатной продукции курских лингвофольклористов», с. 137–143).

что обуславливает широкую вариантность лексических единиц в фольклорном тексте и их «тотальный синонимизм» [Хроленко 1992, с. 37–39].

Авторам удалось реализовать разнонаправленные векторы в исследовании. С одной стороны, анализ языковых данных осуществлен с учетом и на основе прагматики и базовой семантики жанра причитаний. С другой стороны, исследование языка памятки проведено на весьма обширном лингвистическом фоне – не только данных общенационального языка, но и общеславянского и общеевропейского фонда, а также данных других языковых семей. Такой подход позволил описать и выявить происхождение отдельных явлений языка «Причитаний Северного края», в частности тенденции к номинализации предикативных конструкций (ср.: *будешь летом мне носить воду – будешь летна мне водонощица* [с. 329]), которую С.М. Толстая определила как выходящую за пределы индоевропейских языков и не ограниченную исключительно поэтической традицией (с. 333). Несмотря на одножанровый источник материала, представляющий северно-русскую традицию, исследование ориентировано на весь общеславянский фонд мифологических представлений и весь жанровый состав фольклора – книга содержит ценные наблюдения и сведения о специфике концептов и отличий от содержания и реализации одноименных концептов в других жанровых пространствах (например, «смерть» в плаче и в быличке, поверье [с. 43–52]). Коммуникативная структура причитаний также рассматривается в сопоставлении с украинской и белорусской причетью, на фоне широкой славянской традиции (с. 106–141).

В целом отмечу, что книга безусловно представляет собой значительное явление в науке о языке русского фольклора и, без сомнения, будет интересна не только лингвистам, но и фольклористам в самом широком смысле этого слова, а также всем интересующимся проблемами народной культуры и устной традиции.

### *Литература*

- Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура / отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1983. С. 227–285.
- Хроленко 1981 – *Хроленко А.Т.* Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж: ВГУ, 1981. 163 с.
- Хроленко 1992 – *Хроленко А.Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж: ВГУ, 1992. 138 с.
- Хроленко 2008 – *Хроленко А.Т.* Лингвофольклористика: Листая годы и страницы. Курск: КГУ, 2008. 229 с.

Черванёва, Артеменко 2004 – *Черванёва В.А., Артеменко Е.Б.* Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров). Воронеж: ВГПУ, 2004. 184 с.

### Reference

- Chervaneva, V.A. and Artemenko, E.B. (2004), *Prostranstvo i vremya v fol'klorno-yazykovoï kartine mira (na materiale epicheskikh zhanrov)* [Space and time in the folklore-language picture of the world (based on epic genres)], VGPU, Voronezh, Russia.
- Khrolenko, A.T. (1981), *Poeticheskaya frazeologiya russkoi narodnoi liricheskoi pesni* [Poetic phraseology of Russian folk lyric song], VGU, Voronezh, USSR.
- Khrolenko, A.T. (1992), *Semantika fol'klornogo slova* [Semantics of the Folklore word], VGU, Voronezh, Russia.
- Khrolenko, A.T. (2008), *Lingvofol'kloristika. Listaya gody i stranitsy* [Linguistic and folklore study. Leafing through the years and pages], KGU, Kursk, Russia.
- Toporov, V.N. (1983), “Space and text”, in Tsiv'yan, T.V., ed., *Tekst: semantika i struktura* [Text: Semantics and structure], Nauka, Moscow, USSR, pp. 227–285.

### Информация об авторе

Виктория А. Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [viktoriya-chervaneva@yandex.ru](mailto:viktoriya-chervaneva@yandex.ru)

ORCID ID: 0000-0003-3091-6469

### Information about the author

Victoria A. Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [viktoriya-chervaneva@yandex.ru](mailto:viktoriya-chervaneva@yandex.ru)

ORCID ID: 0000-0003-3091-6469

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-151-162

Рецензия на книгу:  
*Белоусов А.Ф.* Культура. Литература. Фольклор /  
ред.-сост. Е.А. Белоусова.  
М.: Новое литературное обозрение, 2023. 784 с.

Светлана. К. Мамонова

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

*Дата поступления статьи:* 27 января 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Мамонова С.К. [Рец.:] Белоусов А.Ф. Культура. Литература. Фольклор. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 784 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 151–162. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-151-162

Book review:  
*Belousov A.F.* Kul'tura. Literatura. Fol'klor  
[Culture. Literature. Folklore],  
Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023. 784 p.

Svetlana K. Mamonova

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

*Received:* January 27, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Mamonova, S.K. (2025), [Book review]: “*Belousov A.F.* Kul'tura. Literatura. Fol'klor [Culture. Literature. Folklore], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023. 784 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 151–162, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-151-162

---

© Мамонова С.К., 2025

В 2023 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» вышел сборник работ А.Ф. Белоусова «Культура. Литература. Фольклор». Александр Федорович Белоусов (1946–2023) – один из виднейших специалистов в области современного городского фольклора, истории русской литературы и культуры. Исследовательская деятельность ученого была чрезвычайно многогранна: учась в Тартуском университете, Белоусов занимался изучением фольклора старообрядцев Причудья и Латгалии и в 1980 г. под руководством Ю.М. Лотмана защитил кандидатскую диссертацию на тему «Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики». Позже (в конце 80 – начале 90-х гг.) внимание исследователя сосредотачивается в области городского и школьного фольклора, что нашло отражение в таких публикациях, как «Городской фольклор» (1987), «Детский фольклор» (1989), «Жанры словесного текста. Анекдот» (1989), «Школьный фольклор и быт» (1992), «Русский школьный фольклор: от “вызываний” Пиковой дамы до семейных рассказов» (1998). Параллельно с этим ученый обращается к проблемам изучения русской литературы. Ему принадлежит множество интереснейших и новаторских статей о поэзии Пушкина, о “кладбищенской” теме в лирике русских поэтов, об истории образа сирени в русской литературе. Особую область научных интересов А. Ф. Белоусова составило творчество Леонида Ивановича Добычина. Леонид Добычин (1894–1936) – советский писатель-модернист, обвиненный в 1936 г. в формализме и после этого, предположительно, покончивший жизнь самоубийством. Творчество Добычина было забыто до 1989 г., когда многие его произведения были вновь переизданы. А.Ф. Белоусов вместе с В.С. Бахтиным одними из первых обратились к изучению наследия этого забытого писателя. Белоусову принадлежит подробный историко-культурный комментарий к единственному изданному Добычиным роману «Город Эн». Он также был автором предисловия и комментария к сборнику «Писатель Леонид Добычин: Воспоминания. Статьи. Письма» (1996). В качестве редактора ученый принимал участие в издании полного собрания сочинений Л.И. Добычина. Все перечисленное и многое другое составляло обширную область научных интересов А.Ф. Белоусова.

Отразить столь разносторонний исследовательский талант ученого в рамках одного сборника – задача довольно сложная, однако, как нам кажется, составители с ней справились. Сборник «Культура. Литература. Фольклор» имеет тематическую структуру и отражает важнейшие направления научной деятельности А.Ф. Белоусова. Книга состоит из трех больших разделов: «Фольклор и традиции народной культуры», «Культура повсед-

невности», «Проблемы русской литературы XIX–XX вв.». В конце сборника помещены интервью разных лет, а также наиболее полная библиография работ исследователя.

Открывают книгу работы по традиционной культуре старообрядческого населения Эстонии. В составе сборника были переизданы такие работы, как «Песни и сказки русского населения Эстонии», «“Колыбельная из Причудья”», «Из заметок о старообрядческой культуре: “Великое понятие нужды”», «О влиянии старинной письменности на мировоззрение русских старожилов Прибалтики», «Последние времена» и «“Старая вера”: историко-культурный текст русских старожилов Прибалтики». В этих статьях исследователь представляет старообрядческую культуру не только в аспекте книжных источников, что характерно для многих филологических работ, но и в аспекте этнографии, показывая, как церковное предание и фольклорные тексты влияют на жизнь старообрядцев и, наоборот, как различные нарративы конструируются на основе определенных бытовых факторов носителей традиции. Переиздание этих работ в составе сборника заполняет существующий пробел в области изучения духовной культуры эстонских старообрядцев.

Вторая часть первого раздела, озаглавленная «Городской фольклор XIX – первой половины XX в.», включает лекцию А.Ф. Белоусова о городском фольклоре, которая была издана небольшой брошюрой в 1987 г., статьи «Городской фольклор в романе Достоевского “Подросток”», «Летние Кузьминки в старом Брянске: “Проводы дремы”» и ряд работ, посвященных таким городским романсам, как «Чубаровцы» (“Двадцать лет жила я в провинции...”), «Как на кладбище Митрофаньевском», «Гибель “Буревестника”», а также песне о петербургском заводчике Путилове. Работы, помещенные в этой части сборника, содержат крайне интересные выводы, относящиеся к природе городского фольклора. Исследователь полагает, что говорение как процесс играло ведущую роль в формировании городского фольклора XIX–XX вв. Слухи и толки как первичный речевой жанр кристаллизовались во вторичный по отношению к ним жанр анекдота; в обстановке непосредственного общения внутри небольших групп, объединенных либо общностью занятий, либо сословной принадлежностью, рождаются и другие фольклорные жанры: стихотворные переделки, побывальщины, предания и легенды. В то же время на возникновение такого жанра городского фольклора, как романс, оказали большое влияние, с одной стороны, литература, а с другой – массовая культура.

Особую ценность представляют собой историко-культурные комментарии к городским романсам. Ученый прослеживает

связь их сюжетов с событиями криминальных хроник, на основе которых они возникали. Именно Белоусову принадлежит гипотеза о том, что подобные песни-хроники типологически являются последней стадией бытования песен исторических, поскольку «отражают историческое самосознание своих носителей, принадлежавших к разным слоям рабочего класса» (с. 168). Однако, как нам кажется, в тех статьях, которые вошли в сборник, эта мысль в явном виде эксплицирована довольно слабо. Хорошим концептуальным завершением для этой части первого раздела стала бы статья «От происхождения – к фольклору: Ленинградские песни-хроники 1920-х годов» [Белоусов 2012], но в состав сборника она не включена.

Третья часть представлена статьями о детском и школьном фольклоре, о современном анекдоте и садистских стишках. В этой области, как и в области городского фольклора, А.Ф. Белоусов был первопроходцем. Под «детским фольклором» он понимает «словесность детей и подростков – словом, всех тех, кто еще не достиг совершеннолетия, т. е. не стал взрослым» (с. 188). Среди исследователей нет единой точки зрения относительно включения «поэзии пестования» (колыбельных, потешек, прибауток, исполняемых взрослыми во время укачивания или игр) в состав детского фольклора. А.Ф. Белоусов разграничивает эти два явления на том основании, что детский фольклор – это тексты, созданные и исполняемые детьми, обслуживающие непосредственно сферу детского быта. «Поэзия пестования» в свою очередь предназначена для общения взрослого с ребенком и оказывается неразрывно связана со сферой семейного внеобрядового фольклора.

Исследователь дает довольно обстоятельную характеристику жанров детского фольклора. Все явления детского фольклора подразделяются автором на две основные области: область игрового и внеигрового фольклора. Это разделение основано на том, что, «подобно ритуалу, игра так или иначе выводит человека за пределы его обычного, повседневного существования» (с. 220). Детский игровой фольклор включает в себя собственно игры и «фольклор игрового текста» – различные тексты, которые непосредственно оформляют игровой процесс (это считалки, жеребьевки, формулы и приговоры). К области детского внеигрового фольклора относятся различные прозаические, стихотворные, а также малые жанры фольклора. Фольклорная проза представлена такими жанрами, как сказки, анекдоты, предания, легенды, страшилки, а «фольклорная поэзия» – балладами, причем как заимствованными у взрослых, так и переделанными из «взрослых» текстов. Малые жанры детского фольклора чрезвычайно разнообразны: это тексты, «регулирующие детское

общение» (прозвища, дразнилки, отговорки), тексты магической (заклички, приговоры) и дидактической направленности (загадки, задачи, небылицы-перевертыши).

А.Ф. Белоусову принадлежит открытие новой области фольклористических и культурологических исследований – это школьный фольклор и культура учебных заведений. Ученый и ряд его коллег показали, что фольклор школьников представляет собой сложное социокультурное явление, которое возникает в результате синтеза традиционного фольклора, литературы, а также различных «ритуальных» практик, возникающих в учебных заведениях. Итогом исследований в этом направлении стала публикация в 1998 г. сборника «Русский школьный фольклор: от “вызываний” Пиковой дамы до семейных рассказов». В его составе впервые были опубликованы девичьи рукописные рассказы, школьные фольклорные переделки стихотворений и песен, граффити, альбомы детских колоний. Предисловие к этому сборнику, написанное А.Ф. Белоусовым, вошло и в книгу «Культура. Литература. Фольклор».

Завершает последнюю часть первого раздела цикл статей о современном городском анекдоте. В первой из них речь идет о происхождении и истории анекдота как жанра, рассматриваются основные темы городских анекдотов XIX – конца XX в. Статьи «Анекдоты о Штирлице», «Анекдотический цикл о Крокодиле Гене и Чебурашке», «“Вовочка”» посвящены отдельным тематическим циклам современных анекдотов. В них рассматриваются характерные черты главных героев анекдотов, особенности сюжетов и композиции, а также прослеживаются типологические соответствия между жанрами народного анекдота (имеется в виду повествование с неожиданным завершением) и анекдота современного. Исследователь чрезвычайно интересно анализирует цикл анекдотов о Вовочке. В статье рассматривается лишь один вопрос: почему героя зовут именно Вовочка? Ученый приходит к выводу, что образ Вовочки крайне тесно связан с образом «материально-телесного низа»: наиболее частотные темы анекдотов про Вовочку – это секс, причем с намеками на инцест, отправление различных физиологических потребностей, нецензурная брань. В этом смысле Вовочка оказывается «антигероем», мифологическим трикстером, который пародирует и выворачивает все серьезное и официальное наизнанку.

По мнению Белоусова, именно эта особенность образа Вовочки обусловила выбор его имени. Вовочка – уменьшительно-ласкательная форма от имени Владимир, которое в русской культуре сосредотачивает в себе большое количество культурных смыслов. В первую очередь, это имя связано с образом киевского

князя Владимира. Его фигура оказывается крайне востребована в процессе формирования русской национальной культуры в послепетровскую эпоху. К образу крестителя Руси обращаются ведущие писатели эпохи от Феофана Прокоповича до М.М. Хераскова. В связи с этим имя Владимир становится популярным в среде русского дворянства XVIII в. Однако в начале XIX в. это имя встречается довольно редко, что привлекает внимание писателей-романтиков. С этого времени Владимир – типичное обозначение благородного героя-дворянина «отечественного происхождения» (с. 298). Имя Владимир закрепляется в русской литературе и культуре как имя специфически дворянское. Революция 1917 г. ускорила распространение имени Владимир в народной среде. Оно перестает принадлежать исключительно дворянской культуре и становится достоянием рабочих и крестьян. Популярность этого имени в 20-е гг. XX в. обычно принято связывать с культом Владимира Ильича Ленина, однако исследователь оспаривает это мнение и полагает, что «характерное имя прежних властителей сделалось самым ходовым среди тех, “кто был ничем”, а стал “все” – из “грязи” попал в “князи”» (с. 300). Таким образом, имя Владимир на протяжении всей своей истории связано с образом некоего культурного героя, а Вовочка в свою очередь оказывается его комической противоположностью, выворачивающим серьезный мир официальных условностей наизнанку.

Последние три статьи этого раздела посвящены «садиистским» стихам как особому жанру детского фольклора. Автор анализирует литературные источники подобного рода текстов и прослеживает, какие трансформации претерпели «садиистские» стихи литературного происхождения в устной среде. Так, известный садиистский стишок «Недолго мучилась старушка в высоковольтных проводах...» восходит к студенческой песне, которая в 50–60-е гг. была крайне популярна у студентов исторического и филологического факультетов МГУ. В ней речь идет о том, как пионер убивал людей ради получения денег. Среди его жертв была и старушка, о которой сказано следующее:

Недолго корчилась старушка  
В злодейских, опытных руках!  
Злодей же, находясь под мушкой,  
Нуждался оченно в деньгах (с. 322).

Эта песня, по мнению исследователя, представляет собой стилизацию под жестокий романс и отчасти пародирует этот жанр. Двустипшие о старушке также обладало пародийной направленностью, что способствовало его включению в молодежную смеховую

традицию. Гротескный характер этого образа вполне соответствует фантастике «садистских» стихов.

Второй раздел, озаглавленный как «Культура повседневности», также состоит из трех частей: «Русское масонство», «Подростки и культура учебных заведений», «Российская провинция». Статьи, помещенные в этом разделе, представляют интерес с методологической точки зрения, поскольку в них предпринимается попытка проанализировать, каким образом осмыслились в русской литературе и культуре фигуры «других» в широком смысле слова. Анализируемые исследователем фигуры масонов, институток, семинаристов, провинции и провинциалов в русской литературе и культуре осмыслились как «другие»/«чужие» в силу различных причин: масоны – из-за восприятия в русской традиционной картине мира любого неправославного вероучения как служения сатане и нечистой силе; институтки – из-за особенностей воспитания и образования, которые делали их крайне неприспособленными для жизни в обществе; семинаристы и дети дьячков и священников – из-за их маргинального положения в социуме; провинция – из-за ее включенности в оппозицию «центр – периферия», где периферия маркируется как нечто далекое, и поэтому плохое, непонятное и заброшенное.

В этом разделе обращает на себя внимание некая несоразмерность: на наш взгляд, не совсем понятно, почему раздел открывает именно статья о масонах, так как масонство в исследовательском наследии А.Ф. Белоусова – тема довольно второстепенная, если не сказать третьестепенная. В то же время наблюдаются некоторые повторы: в частности содержание статьи «Институтки» частично дублируется в статье об институтках в русской литературе; то же самое можно сказать и о статьях «Образ семинариста и его литературная история» и «Внук дьячка», поскольку в них обеих речь идет об образах детей священнослужителей в русской литературе. Очевидно, что это продиктовано желанием представить во всей полноте исследовательское наследие ученого, тем более что в этих областях он был первооткрывателем, однако у читателя подобное расположение материала создает ощущение некоторой однотипности, что, как нам показалось, мешает воспринимать столь новаторские и оригинальные работы.

Важное место в исследованиях А.Ф. Белоусова занимает феномен провинции в русской культуре. Его происхождение ученый связывает с обособлением столицы Российского государства, которое наиболее ярко проявилось в XIX в. и усугубилось в дальнейшем. В статье «Уездная глушь захолустья» ученый рассматривает различные топонимы (Пошехонье, Чухлома, Усть-Сысольск, Царевококшайск, Тетюши, Урюпинск), которые были

не просто географическими наименованиями, но на основе ряда коннотаций воспринимались в разные исторические периоды как обобщенные обозначения различных удаленных от столицы мест. Исследователь прослеживает, как на протяжении двух веков менялись топонимы, символизировавшие захолустье, однако при этом неизменным оставалось восприятие провинции «как чужого и чуждого мира, который по-прежнему вызывает лишь насмешку и пренебрежение» (с. 489).

В ту часть второго раздела, которая посвящена явлению провинции и провинциальности, также вошли статьи о творчестве малоизвестных поэтов Евгения Шешолина и Алексея Шадринова. Евгений Шешолин (1955–1990) – поэт и переводчик, родившийся в Латвии, но большую часть жизни проживший в Пскове. Его творчество мало известно широкому кругу читателей, что, по мнению Белоусова, объясняется «провинциальностью» поэта: он находился в стороне от основных центров литературной жизни – Москвы и Ленинграда. В статьях о творчестве Шешолина («Поэзия провинциальности», «Псковские вирши» Евгения Шешолина») исследователь подчеркивает одно важное качество его стихотворений: они принципиально несовременны. Поэт апеллирует к античности, к древнерусской культуре, к романтической традиции, избегая «столичного мейнстрима», причем как на формальном, так и на содержательном уровне. Белоусов видит в этом вызов, брошенный современности, и попытку поэта вернуться к классическому искусству прошлого. Отсюда становится понятно, почему провинция как противоположность столице играет в творчестве Шешолина такую важную роль.

Еще один поэт-провинциал, произведения которого привлекают внимание исследователя, – это Алексей Шадрин (1973–1992). Он, как и Шешолин, выбрал жизнь вдали от столиц: Шадрин родился и большую часть жизни провел в Белозерске – небольшом районном центре в Вологодской области. Теме провинции посвящено стихотворение Шадринова «Провинциалу», которое анализируется исследователем. Если для стихотворений Шешолина характерен идиллический образ провинции, то Шадринову эта тенденция чужда: он показывает читателю, что есть провинция и что значит быть провинциалом. В стихотворении Шадринова ведущим мотивом, с помощью которого создается образ провинции, – это мотив беззвучия. Белоусов обращает внимание на то, что Шадрин вместо «слишком образного» слова «тишина» использует более простое по своему строению слово «беззвучие», которое обозначает не просто тишину, а отсутствие всякого звука, отклика. Беззвучие, бесследное исчезновение, растворение во времени – вот что, по мнению поэта, определяет образ провинции.

Последний раздел сборника называется «Проблемы русской литературы XIX–XX вв.» и состоит из двух частей: «О поэзии» и «О Леониде Добычине». В первой части собраны статьи, посвященные довольно разнообразной проблематике: это и интерпретация стихотворения Пушкина «Зимний вечер» («Стихотворение А.С. Пушкина “Зимний вечер”»; «Возвращаясь к “Зимнему вечеру”: мифологический аспект стихотворения»), и история образа сирени в русской поэзии («Акклиматизация сирени в русской поэзии», «“Сирень моей весны”»), и «кладбищенская» поэзия («Из истории русской “кладбищенской” поэзии: стихотворение К. Случевского “На кладбище”», «Э. Багрицкий. Размышляя над отрывком поэмы “Смерть пионерки”», «“На польском кладбище”»). Все статьи отражают крайне разносторонний взгляд исследователя на топику, метрику, систему образов русской лирики, однако здесь встречается та же проблема, о которой мы уже говорили выше: ряд статей содержательно дублирует друг друга, вследствие чего у читателя создается впечатление, что он читает одну и ту же работу под разными названиями.

Во вторую часть этого раздела включены статьи о биографии и творчестве Леонида Добычина. В статьях «Студенческое дело Л. Добычина», «Л. Добычин в Петербурге-Петрограде (1913–1920 гг.)», «“Учитель словесности”: жизнь и творчество Л.Л. Долотского<sup>1</sup>», «Траектория творчества писателя Л. Добычина: внешние силы и внутренние ресурсы», «Последние дни Леонида Добычина» на основании архивных документов исследователь реконструирует ряд подробностей жизненного пути писателя, которые ранее были неизвестны. Одна из основных проблем биографии Добычина – это его внезапное исчезновение в 1936 г. после выхода нескольких разгромных рецензий на роман «Город Эн». Существует версия, согласно которой писатель покончил жизнь самоубийством, однако документально это не доказано. Исследователь публикует ряд выдержек из донесений Секретно-политического отдела Управления НКВД по Ленинградской области, где речь идет о возможном самоубийстве Добычина и безуспешных попытках его розыска.

Другая часть статей о творчестве Добычина («“Прошло, оказалось, сто лет от рождения Гоголя”: Гоголь и его герои в “Городе Эн” Л. Добычина», «Достоевский и его герои в “Городе Эн”», «О рассказе Л. Добычина “Ерыгин”», «Она идет в рядах: Образ

---

<sup>1</sup> Л.Л. Долотский – учитель словесности Двинской гимназии, где учился Леонид Добычин. Карикатурный образ учителя, декламирующего стихотворения, подражающие традиции поздравительных гимнов XVIII в., изображен Л. Добычиным в романе «Город Эн».

начальницы в рассказе Леонида Добычина «Портрет», «Вскоре мы увиделись с Александрой Львовной...») посвящена поэтике его рассказов, повестей и романа «Город Эн».

Цель составителей сборника – отразить во всей полноте исследовательское наследие А.Ф. Белоусова – можно считать успешно достигнутой. Следует отметить, что в сборнике не хватило четко обозначенных и проговоренных принципов отбора и группировки материала. В ряде мест, о которых мы уже говорили, публикация статей, схожих по содержанию, кажется избыточной, в то время как некоторые важные работы исследователя, в том числе на иностранных языках, оказались за пределами сборника [Belousov 1996; Belousov, Lurie 2007; Белоусов 2012]. Вызывает вопрос и название книги: с одной стороны, оно довольно емкое и вполне отражает содержание сборника, но, с другой стороны, слово «фольклор» помещается в самый конец; это создает впечатление, что работы исследователя о традиционном и современном фольклоре окажутся где-то на периферии, в то время как они занимают большую часть книги. Кажется, что именно «фольклор» в заглавии должен стоять первым.

Последнее, что мы хотели бы отметить, – это оформление книги. Помимо собственно текстов научных статей, в сборнике представлены архивные фотографии А.Ф. Белоусова в разные периоды жизни, что позволяет познакомиться с ним не только как с ученым, но и как с человеком. Публикация текстов сопровождается двумя предисловиями: «От составителя» и «Первопроходец», написанное С.Ю. Неклюдовым – коллегой и другом А.Ф. Белоусова, вместе с которым они на протяжении многих лет проводили исследования, семинары и конференции, посвященные современному городскому фольклору. Итогом этих исследований становится публикация в 2003 г. сборника «Современный городской фольклор». В этих предисловиях большое внимание уделяется биографии ученого, что крайне важно, поскольку особенности его жизненного пути (его связь с Ригой, где он родился, преподавание в Таллинском педагогическом институте) во многом обусловили специфику его научных интересов.

В то же время нельзя не отметить несколько нюансов. Во-первых, в оглавлении допущена ошибка: после первого раздела следует сразу четвертый, что сбивает читателя с толку. Во-вторых, неясно, почему для некоторых статей указывается год и тип публикации (предисловие к сборнику, статья, лекция), а для некоторых – нет, хотя в предисловии от составителя это не оговорено. Однако это ни в коей мере не умаляет ценность настоящего издания.

Обобщая сказанное, стоит добавить, что статьи, вошедшие в сборник, крайне интересны как с точки зрения методологии, так

и с точки зрения материала, они ставят перед исследователями ряд новых сложных вопросов и оставляют большое поле для различных дискуссий. Однако в памяти коллег и учеников А.Ф. Белоусов навсегда останется первопроходцем – человеком, который открыл для российской фольклористики городской фольклор, современный анекдот и школьный фольклор.

### *Благодарности*

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенные традиции XX–XXI вв.: поэтические структуры, биографический дискурс и исторический нарратив» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Song traditions of the 20<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> centuries: Poetic structures, biographical discourse and historical narrative” (competition “Student project research teams of the RSUH”).

### *Литература*

- Белоусов 2012 – Белоусов А.Ф. От происшествия – к фольклору: ленинградские песни-хроники 1920-х годов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2 (36). С. 284–299.
- Belousov 1996 – *Belousov A.* The energy of confrontation: A history of Russian sadistic poems // Contemporary folklore: Changing world view and tradition / ed. by M. Kõiva. Tartu: Estonian Literary Museum, 1996. P. 311–320.
- Belousov, Lurie 2007 – *Belousov A., Lurie M.* Youth humour in post-Soviet Russia // Post-socialist jokelore. International symposium. January 15–16, 2007. Tartu: Estonian Literary Museum, 2007. P. 9–11.

### *References*

- Belousov, A.F. (1996), “The energy of confrontation: A history of Russian sadistic poems”, in Kõiva, M., ed., *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Contemporary folklore: Changing world view and tradition], Estonian Literary Museum, Tartu, Estonia, pp. 311–320.
- Belousov, A.F. and Lurie, M.L. (2007), “Youth humour in post-Soviet Russia”, in *Post-socialist jokelore. International symposium. January 15–16, 2007*. Estonian Literary Museum, Tartu, Estonia, pp. 9–11.

Belousov, A.F. (2012), "From incident to folklore: Leningrad song chronicles of the 1920s", *Problemy istorii, filologii, kul'tury*, vol. 36, no. 2, pp. 284–299.

### *Информация об авторе*

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

ORCID ID: 0009-0000-9260-8846

### *Information about the author*

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

ORCID ID: 0009-0000-9260-8846

УДК 82.09(063)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-163-170

### Международная конференция «XVI Мелетинские чтения»

Мария В. Кучеренко

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

*Дата поступления статьи:* 9 февраля 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Кучеренко М.В. Международная конференция «XVI Мелетинские чтения» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 163–170. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-163-170

### The International Conference “16<sup>th</sup> Meletinsky readings”

Maria V. Kucherenko

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

*Received:* February 9, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Kucherenko, M.V. (2025), “The International Conference ‘16<sup>th</sup> Meletinsky readings’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 163–170, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-163-170

22–23 октября 2024 г. состоялась фольклорная секция XVI Мелетинских чтений, организованная совместно Институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского

---

© Кучеренко М.В., 2025

и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. В этом году тематика конференции была посвящена методологическим и этическим проблемам изучения наивной литературы и называлась «Наивная поэзия и партиципативная культура». Тема была выбрана неслучайно: 25 лет назад началось обсуждение и осмысление этого явления. В частности, тогда Институтом высших гуманитарных исследований РГГУ были проведены конференции «Традиции “наивной литературы”: формы бытования и структурные особенности» (1999), «Оппозиция устности /книжности в низовой словесности и традиции “наивной литературы”» (2000).

Конференция была открыта вступительным словом С.Ю. Неклюдова (РГГУ, РАНХиГС, Москва), в котором он отметил широту научных интересов Е.М. Мелетинского, интересовавшегося вопросами происхождения литературы и взаимоотношением устных и письменных форм культуры. Сегодня по теме конференции уже можно составлять библиографию [Козлова, Сандомирская 1996; Наивная литература 2001; До и после литературы 2009], когда же исследователи впервые обратили пристальное внимание на этот феномен в полевой работе, то затруднялись с категоризацией таких текстов. Хотя в настоящее время термин «наивная литература» закрепился в научном сообществе, изначально он имел рабочий характер и вызывал затруднения: наивная литература представляет собой конгломерат разрозненных текстов, между которыми отсутствует взаимная связь, что делает критерии для выделения этой предметной области не очень четкими.

Утреннее заседание началось с доклада М.Л. Лурье (ИРЛИ РАН, ЕУ СПб, Санкт-Петербург) «Наивка 2.0: к ревизии понятия в эпоху социальных медиа». Исследователь отметил, что «проблема имени» за 25 лет решилась тем, что формулировка «наивная литература» приобрела терминологический статус, несмотря на её изначальную спорность и условность. Удалось расширить границы, провести инвентаризацию и типологизацию этого явления. Тем не менее остаются вопросы, которые ещё предстоит решить: выбор критериев для определения границ, выбор оптики исследования, необходимость отхода от колониального видения самого предмета. Одна из важных проблем заключается в том, что если раньше словесное наивное творчество не становилось достоянием публики, не попадало в «поле литературы», не создавало конвенций, норм и практик, то в эпоху интернета ситуация изменилась, и поэтому исчез разрыв между наивными авторами и литературой как институтом. Это новый вызов «наивки», для изучения которой нужно искать новые подходы.

Следом выступил Д.М. Давыдов (ГАУГН, Москва) с темой «Изучение и рецепция наивной поэзии: несогласованные методы

и практики». Одной из проблем в изучении наивной литературы является не до конца отрефлексированный объем изучаемого понятия, кроме того, в докладе были освещены различные дискурсы «наивного». Исследователь отметил, что изучением наивного творчества в широком смысле занимаются искусствоведы, социологи, антропологи и фольклористы, однако единое исследовательское поле так и не было сформировано. Нет среди исследователей согласия и в выборе материала: так, проблемы возникают на уровне различения наивного и примитивистского текстов. Хотя маловероятно, что удастся выработать общий взгляд, метод и поле, по мнению докладчика, все эти вопросы требуют рефлексии.

Дневное заседание конференции началось с выступления С.С. Левочского (Первый медицинский университет им. И.М. Сеченова, Москва), Е.Ф. Левочской (РАНХиГС, Москва) и А.М. Морозовой (РГГУ, Москва) с темой «“Чувствую, её стихам как винам, / Наступил предсказанный черёд”: стихотворные посвящения Марине Цветаевой». В докладе авторы проанализировали корпус текстов, посвященных Марине Цветаевой, которые являются эмоциональным откликом почитателей поэта. Это явление можно рассматривать как элемент «культуры участия»: «В этом поле невозможно быть читателем – на любой текст возникает другой текст». Степень переработки и попытки воспроизвести поэтику произведений Марины Цветаевой также очень различны: в корпусе встречаются переделки, цитаты, авторские добавления к исходным поэтическим текстам.

Доклад С.К. Мамоновой (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) «“Матерные стихи великих русских поэтов читать онлайн”: поддельные матерные стихи как феномен школьно-подростковой культуры и интернет-фольклора» был посвящен литературным подделкам, приписываемым В.В. Маяковскому и С.А. Есенину. Автор указывает на фольклорное происхождение и способ трансмиссии данных текстов, позднее проникших в Интернет, опираясь на результаты анкетного опроса и интервью. Такие стихотворения-подделки привлекательны для школьников тем, что выступление перед классом с провокационным по содержанию произведением является способом приобрести символический авторитет, выразить протест. С другой стороны, такие тексты могут транслировать молодые педагоги, желающие найти общий язык со своими учениками.

Следом прозвучал доклад Б.С. Пейгина (РАНХиГС, Москва) и Л.В. Пейгиной (НИ ТГУ, Томск) «“Легендарная быль”: “наивная” коммеморативная поэзия о Холокосте». Память об этом трагическом событии находит отражение в поэтических текстах, которые исследователи объединили в один корпус на основе их общей

прагматики. Стихи используются информантами для иллюстрации и уточнения своих воспоминаний, а также в публичных коммеморативных чтениях. Отличительной особенностью таких текстов является наличие коммеморативного призыва; другая особенность – наличие «коммеморативных маркеров», которые могут иметь как общий, так и частный характер (указание на Холокост в целом или на частную расправу). В собранном корпусе авторы проследили структурные и сюжетные особенности текстов.

Заключительное в дневном заседании выступление С.С. Милешиной (независимый исследователь, Санкт-Петербург) «Самобытность современной эпитафии: проблема включения жанра в рамки наивной поэзии» было посвящено жанру эпитафий, довольно консервативному и вместе с тем маргинальному жанру, с трудом вписывающемуся в какую-либо рамку. В докладе исследовательница сосредоточила внимание на наивных, авторских и фольклорных текстах как надгробных надписях и процессе их апроприации. Такие тексты реализуются в рамках формульности, наивности и типизации. Тема смерти в современных эпитафиях более табуирована по сравнению с традицией эпитафий XIX–XX вв., что отдаляет современные образцы от интеллектуального осмысления смерти в сторону обобщенной ритуально-мифологической картины мира.

Вечернее заседание конференции началось с доклада И.С. Веселовой (АНО «Пропповский центр», Санкт-Петербург) «Крестьянин-самоучка Григорий Кругов. Автор на границе письменной и устной культуры». В нем исследователь анализирует поэтическую автобиографию Г.Ф. Круглова, когда-то обнаруженную в одном из антикварно-букинистических магазинов. Жанр «песни», в котором Григорий Круглов рассказывает о себе, восходит к устной культуре. Будучи подмастерьем, он самостоятельно обучился грамоте, и его произведения имеют явный литературный отпечаток, что сформировало оригинальный авторский стиль, его авторское высказывание можно считать «особой формой творчества» на границе литературы и фольклора.

Доклад В.Ф. Шевченко (независимый исследователь, Ульяновск) «Бабушка Капа – поэт из онежской глубинки» был посвящен поэтическому творчеству Капитолины Евдокимовны Кабиковой, которое развивалось в парадигме фольклорной лирики. Автор проанализировал поэтику песенных текстов, объединенных в сборник (всего 52 стихотворения и 10 частушек). Некоторые из них автор относит к эпическому жанру по замыслу и охвату событий; в текстах отражаются личные переживания и автобиографические детали жизни К.Е. Кабиковой, при этом ориентиром для творчества послужили песни советской эпохи, жестокие романсы

и лирические песни. Исследователь выразил надежду, что в дальнейшем появится возможность опубликовать больше поэтических произведений онежского поэта.

Завершился первый день конференции выступлением Е.Е. Звоновой (Первый медицинский университет им. И.М. Сеченова, Москва) с докладом «Анализ особенностей конструирования поэтического образа Джордано Бруно десятилетним ребенком». Анализируемый в докладе текст когда-то был написан самим докладчиком под влиянием школьных уроков. На основе метода автоэтнографии автор размышляет о том, как и на основе чего формируется поэтический образ «мученика науки»: воспринятые ребенком от педагога советская культура идейности и «наивный атеизм» накладываются на паттерны жертвенности, пришедшие из православной традиции, что находит отражение в поэтике текста.

Второй день конференции начался с доклада Б.В. Орехова (НИУ ВШЭ, Москва) «Stihi.ru как источник наивной поэзии: полнота данных, количественная оптика и поэтический канон». Исследователь посвятил выступление следующим вопросам: самой концепции поэтического, соотношению наивной поэзии с внетекстовой реальностью, результатам, которые можно получить из изучения больших объемов текстов (более 62 млн единиц). Таким образом, наивная поэзия оказывается ценным источником для сбора статистики, построения моделей и алгоритмов машинного обучения; подобное количественное изучение может дать ответ на многие языковые и литературоведческие вопросы. Автор также отметил чувствительность наивной поэзии к новостной повестке в СМИ, отзывающейся на актуальные языковые и тематические запросы.

Доклад С.Ю. Королевой (ПГНИУ, Пермь; Институт славяноведения РАН, Москва) и М.А. Тихоновой (Институт славяноведения РАН, Москва) «На границе “наивной” поэзии: поздние поминальные стихи в рукописных тетрадах» был посвящен рукописным духовным стихам, которые хоть и близки к наивной литературе, но все же, по мнению докладчиков, являются частью фольклорной традиции. Авторы отмечают значительное влияние жестоких романсов и сиротских песен; духовные стихи подвергаются жанровой контаминации и могут превращаться в эпитафии. Докладчик отметил, что, хотя рукописные тетради образуют традицию и отражают коллективные представления о нормативном, в них остается место для индивидуального творчества при их составлении и оформлении.

Следом прозвучало выступление М.В. Гавриловой (РГГУ, РАНХиГС, Москва) «“Пионера враги расстреляли, но той песни убить не смогли”: наивная поэзия о Мусе Пинкезоне». Историю

Муси исследователь рассматривает как реализацию сюжета «пения /музицирования перед казнью /смертью в бою», имеющего литературное происхождение. В стихах разного времени, более раннего и позднего периода, герой наделяется неодинаковыми характеристиками (коммунист и интеллигент) и функциями, выявлены специфичные для каждого периода мотивы. Таким образом, реализуются два типа сюжетов о Мусе Пинкензоне: персонаже-бойце и персонаже-страдальце.

В заключительной вечерней секции конференции с докладом выступили И.В. Козлова (РАНХиГС, Москва) и Е.Ф. Левочская (РГГУ, Москва) на тему «Коммеморативная поэзия в современном городе». В докладе исследователи обратили внимание на поэтические тексты, которые оставляют люди на стихийных мемориалах, помимо цветов, свечей и других предметов. Общественная реакция на «всплеск поэтических текстов» может быть неоднозначной: с одной стороны, поэтический текст служит средством выражения сильных эмоций, с другой стороны, он может восприниматься как «усыпляющий» и «уводящий от проблем». Исследователи предложили при изучении наивной литературы отталкиваться не от автора и текста, а от читателя и контекста, что позволяет говорить о стихийных мемориалах как о контексте бытования наивной поэзии. Коммеморативная поэзия неоднородна: помимо наивной поэзии, встречаются цитаты из классических произведений XIX–XX вв. и песен, основные темы избранных текстов – скорбь, героизация, наказание виновных, любовь, надежда.

Доклад В.А. Воробьева (РГГУ, НИУ ВШЭ, Москва) «Студенческая поэзия и песни борьбы: о некоторых фактах из истории студенческого фольклора» был посвящен контекстам бытования студенческих песен в эпоху социальных противостояний. Такие песни стали ответом на острые социальные явления и формой сопротивления власти. Автор отметил, что на рубеже XIX–XX вв. происходит серьезная трансформация топики студенческих песен, усиливается консолидация сообщества, что получает воплощение в текстах разных жанров: поэмах, песнях разных сообществ, стилизациях под былины.

Заключительный доклад Е.И. Вежлян (Бар-Иланский университет, Израиль) на тему «Наивное /популярное в современной российской поэзии» был посвящен авторской поэзии как элементу партиципаторной культуры, а также тому, как современные партиципаторно-поэтические практики в течение нескольких лет повлияли на поэзию. Изучаемые сообщества современных авторов изначально формировались в социальных сетях, с выходом «в офлайн» началась их иерархизация и профессионализация, а также коммерциализация их деятельности. Сформированную «новую поэзию»

автор называет гетерономной (по П. Бурдьё), которая создает новую версию популярности и способствует накоплению символического капитала в таких сообществах.

Таким образом, в этом году фольклорная секция «Мелетинских чтений» была посвящена широкому спектру вопросов, посвященных наивной словесности, её бытованию и связанным с ней практикам, а также методологии её изучения. Тезисы докладов опубликованы на сайте ЦТСФ РГГУ в электронном виде [Наивная поэзия 2024], также планируется специальный номер журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика».

### *Литература*

- До и после литературы 2009 – До и после литературы: тексты наивной словесности / сост. А.П. Минаева. М.: РГГУ, 2009. 528 с.
- Козлова, Сandomirskaya 1996 – Козлова Н.Н., Сandomirская И.И. Я так хочу назвать кино: «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М.: Русское феноменологическое общество. Гнозис, 1996. 256 с.
- Наивная литература 2001 – «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. 248 с. (Научные доклады; вып. 129)
- Наивная поэзия 2024 – Наивная поэзия и партиципативная культура: Фольклорная секция: Материалы Всероссийской научной конференции «XVI Мелетинские чтения» (Москва, РГГУ, 22–23 октября 2024 г.) / сост. и ред. Е.Ф. Левочская, В.А. Воробьев. М.: РГГУ, 2024. 25 с.

### *References*

- Kozlova, N.N. and Sandomirskaya, I.I. (1996), *Ya tak khochu nazvat' kino: «Naivnoe pis'mo»: opyt lingvo-sotsiologicheskogo chteniya* [That's how I want to name the film. "Naive literature": The experience of linguistic and sociological reading], *Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, Gnozis*, Moscow, Russia.
- Levochskaya, E.F. and Vorob'ev, V.A., comps., eds. (2024), *Naivnaya poeziya i partitsipativnaya kul'tura: Fol'klornaya sektsiya: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «XVI Meletinskie chteniya» (Moskva, RGGU, 22–23 oktyabrya 2024 g.)* [Naive poetry and participatory culture. Folklore section. Proceedings of the All-Russian scientific conference "16<sup>th</sup> Meletinskiy Readings" (Moscow, RSUH, October 22–23, 2024)], RGGU, Moscow, Russia.

- Minaeva, A.P., comp. (2009), *Do i posle literatury: teksty naivnoi slovesnosti* [Before and after literature: Texts of naive literature], RGGU, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S. Yu., comp. (2001), «*Naivnaya literatura*»: *issledovaniya i teksty* ["Naive literature": Studies and texts], Moskovskii obshchestvennyi nauchnyi fond, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Мария В. Кучеренко*, Российский гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; *maryenaa@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0004-6244-8609

### *Information about the author*

*Maria V. Kucherenko*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *maryenaa@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0004-6244-8609

УДК 130.2(063)  
DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-171-178

Международная XXIV Школа  
по фольклористике и культурной антропологии  
«Редизайн традиционного:  
контексты, смыслы, прагматика»

Михаил С. Остроухов

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

*Дата поступления статьи:* 13 декабря 2024 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Остроухов М.С. Международная XXIV Школа по фольклористике и культурной антропологии «Редизайн традиционного: контексты, смыслы, прагматика» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 171–178. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-171-178

International 24<sup>th</sup> School of Folklore Studies  
and Cultural Anthropology  
“Redesign of the traditional:  
Contexts, meanings, pragmatics”

Mikhail S. Ostroukhov

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

*Received:* December 13, 2024

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Ostroukhov, M.S. (2025), “International 24<sup>th</sup> School of Folklore Studies and Cultural Anthropology ‘Redesign of the traditional: Contexts, meanings, pragmatics’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 171–178, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-171-178

---

© Остроухов М.С., 2025

С 14 по 19 октября 2024 г. в Ярославле прошла Международная XXIV Школа по фольклористике и культурной антропологии «Редизайн традиционного: контексты, смыслы, прагматика», организованная НЦМУ «Центр междисциплинарных исследований человеческого потенциала», Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. На Школе присутствовали лекторы и слушатели из 14 городов России – Великого Новгорода, Вологды, Екатеринбурга, Казани, Костромы, Магаса, Москвы, Нижнего Новгорода, Перми, Петрозаводска, Пятигорска, Санкт-Петербурга, Сыктывкара и Ярославля, а также из Минска (Беларусь). В онлайн-формате на лекциях и семинарах также присутствовали слушатели из Кыргызстана.

Основной темой Школы стала дискуссия о том, кем, как и для чего в настоящее время используется понятие традиционного, а также связанные с ним символы и практики. Предметами обсуждения для участников стали влияние актуального концепта народного и аутентичного на региональную политику, коммерцию и медиасреду; стратегии переосмысления и реактуализации народных художественных промыслов; трансформация традиционного в современном искусстве. Участие в Школе практиков, создающих и популяризирующих товары, услуги и произведения искусства, содержащие элементы традиции, позволило ей стать площадкой для диалога между ними и изучающими данное явление исследователями. У слушателей была возможность задать лекторам дополнительные вопросы в кулуарах, узнать больше об их практической деятельности и исследовательских методах. Это способствовало включению молодых исследователей и практиков в актуальный научный контекст и помогало им определиться с возможным профессиональным вектором в будущем.

Открыл школу блок лекций о народных художественных промыслах (НХП) и «традиционном» в современном искусстве. В докладе руководителя школы *Н.В. Петрова* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) было рассказано об исследовании предприятий НХП, в ходе которого было записано 59 интервью с их сотрудниками разного статуса. Исследование показало, что такие производства являются акторами коммеморации локальной культуры, объектами туристического притяжения. На конкретных кейсах было продемонстрировано, что продукция НХП несет в себе как традицию, набор неизменяемых элементов, так и индивидуальные черты конкретного мастера. При этом на предприятиях может выпускаться практически любое изделие в зависимости от пожеланий заказчика. *А.А. Нустратова* (Институт исследования стрит-арта, Нижний Новгород) представила краткую ретроспективу истории развития

художественных промыслов Нижегородской области, рассказала о текущем положении индустрии НХП и художественного ремесленничества в регионе, о поиске в нём новых смыслов и возможных путях развития направления путем оказания поддержки ремесленникам-индивидуалам и популяризации их изделий через культурные проекты.

*О.Д. Балабанова* (Дом культуры ГЭС-2, Москва) в своем докладе рассказала о тренде на ремесленную составляющую проектов в актуальном искусстве, выражающуюся в использовании художниками конвенционально «традиционных» тем и способов создания работ. Были продемонстрированы проекты современных художников, работающих с темой ремесла, описаны задачи, которые решает «ремесленное» искусство. Завершила программу первого дня Школы дискуссия ученых и авторов научно-популярных книг по фольклору и мифологическим традициям народов России *Н.С. Петровой* (РАНХиГС, РГГУ, Москва), *Н.Н. Рычковой* (РАНХиГС, Москва) и *О.Б. Христофоровой* (РАНХиГС, РГГУ, Москва), во время которой обсуждались вызванные спецификой «научпопа» вопросы, связанные с ситуациями, когда эксперту приходится балансировать между доступностью подачи, требованиями заказчика и академической корректностью материала. Были затронуты проблемы необходимости использования «ненаучного» языка при описании фольклорной традиции, специфики научно-популярной литературы для детей и цензурирования издательствами определенного этнографического материала.

Второй день Школы был посвящен актуальным практикам редизайна и переосмысления традиционного. Дизайнер одежды *В.А. Зенина* (проектная лаборатория «Заря», Москва) поделилась своими размышлениями о том, что общего у современного дизайн-проектирования и фольклора, по какой причине предприятия НХП смогли адаптироваться к рыночной экономике только спустя тридцать лет и требуется ли им государственная поддержка. Также *В.А. Зенина* рассказала о собственном опыте строительства бренда одежды и продемонстрировала работы, созданные путем редизайна традиционных русских костюмов. *О.В. Лазарева* (Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург) и *А.А. Мартыненко* (Институт лингвистических исследований РАН, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург) рассказали о новом русском стиле в моде, выражаемом в обращении современных российских дизайнеров к традиционному костюму в разнообразных формах. В рамках семинарского занятия участникам Школы было предложено проинтерпретировать представления дизайнеров о традиции и традиционном костюме с опорой на различные теоретические рамки. Материалами для

размышления стали фрагменты интервью с дизайнерами, коллекции дизайнерских работ и примеры адаптации «традиционной» одежды под современный городской стиль.

*Н.А. Прохорова* (творческое объединение «Под облаками», дом культуры «Исток», Москва) рассказала о работавшем на ВДНХ в апреле–июле 2024 г. доме культуры «Исток», целью создания которого являлись передача массовой аудитории знаний о традиционной культуре и построение диалога между фольклористами и представителями других профессий. Как конкретный кейс практической популяризации фольклора был представлен проводившийся в рамках «Истока» музыкальный фестиваль «Деревня Московская», на котором одновременно выступали как современные музыканты, так и исполнители произведений традиционной культуры. Маркетолог *А.А. Амелина* (проектная лаборатория «Заря», Москва) поделилась со слушателями практическим опытом разработки и исполнения маркетинговой стратегии, построенной на переосмыслении традиции, а также продемонстрировала примеры коммерчески успешных проектов, созданных за последние три года в рамках работы проектной лаборатории «Заря», цель которой «делать традиционное актуальным». Завершился второй день Школы дискуссией *А.А. Амелиной*, *В.А. Зениной* и *М.А. Пуксант* (проектная лаборатория «Заря», Москва) о том, как превращать традиционные ценности в актуальные и повышать их привлекательность с помощью инструментов брендинга и маркетинга путем обращения к локальной и национальной идентичностям, коллективной и индивидуальной памяти.

Следующий день работы Школы открыла лекция *Д.А. Трынкиной* (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, РАНХиГС, Москва) о генезисе в письменной традиции викиканских праздников «Колеса года», которые сейчас зачастую играют роль общеязыческих. Было проанализировано изобретение традиции – то, каким образом само «Колесо года» формировалось в текстах идеологов вики, а также продемонстрирована связь с академической традицией начала XX в. и националистическими движениями Великобритании. *Д.Е. Кранчунов* (НовГУ, Великий Новгород) рассказал о современных интерпретациях традиционных праздников (Масленица, Иван Купала) и их историко-культурном контексте, в частности, о формировании набора праздничной атрибутики, являющейся устойчивой конвенциональной символикой данных праздников.

*Ю.С. Шанина* (Карельский научный центр РАН, Петрозаводск) в лекции о культурной политике в Ханты-Мансийском АО – Югре на примере национальных праздников показала, какие акторы и с какими целями реактуализируют «традиционное» и «нацио-

нальное» в регионе, как в этом процессе соотносятся интересы региональных властей, некоммерческих организаций и низовых активистов. В лекции *Д.А. Баранова* (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург) на основе анализа протоколов заседаний закупочно-фондовой комиссии Государственного музея этнографии народов СССР был рассмотрен процесс пересмотра статуса народного искусства в музейных дискуссиях середины XX в., в результате которого утвердилось мнение о недостаточной эстетической самоценности предметов материальной традиционной культуры. Это привело к увеличению закупок современной продукции предприятий НХП для последующего экспонирования и попыткам повысить утилитарную функцию музея – сформировать канон «советского народного» искусства путем экспонирования искусственно созданных «интернациональных» предметов, таких как «башкирская хохлома».

Утром четвертого дня Школы были прочитаны лекции об исследовании исторической реконструкции. *Д.А. Радченко* (РАНХиГС, Москва) рассказала о теоретических подходах к понятию аутентичности на материале исследований движения исторической реконструкции, нацеленного на воссоздание материальных и нематериальных объектов прошлого по историческим источникам. На материалах собственных исследований *Д.А. Радченко* показала, как участники движения обращаются к разным аспектам аутентичности и как социальная теория позволяет исследователям работать с этим изменяющимся феноменом. *Д.А. Омельченко* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) поделился личным опытом расширения границ полевой качественной социологии до пределов визуальных исследований и репрезентаций с использованием фотоаппарата и видеокамеры, особое внимание было уделено процессу фиксации нарративов, проведения интервью. В заключение был показан снятый Центром молодежных исследований НИУ ВШЭ фильм «Северолето», посвященный реконструкторскому движению.

Программу Школы продолжила лекция *Н.Н. Рычковой* (РАНХиГС, Москва) о популяризации фольклорной составляющей в современной массовой культуре. На примере участия в создании подкастов «Мрачные сказки» от студии «Терменвокс» и «Голодные люди» от «Вкусвилла» была рассмотрена проблематика того, с какими идеями продюсеры и ведущие приходят к экспертам, какие вольности допускают журналисты, насколько эксперт может повлиять на точность передачи этнографического материала и чем может грозить его упрощение. Вечером в качестве факультатива *О.Б. Христофорова* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) предложила участникам Школы просмотр и обсуждение

этнографического фильма «Медведь и шаман» (1992–1995 г., реж. Р.М. Ерназарова), в котором было показано отношение ульчского шамана к реконструкции медвежьего праздника в его селе. После того как неправильно, с точки зрения носителей традиции, проведенный обряд стал причиной заболевания его организатора, шаман вызвался провести камлание-лечение, тем самым гармонизировав нарушенную коммуникацию с горными людьми – медведями – предостерегая от будущих сбоев в процессе рефрейминга традиции – переноса ритуала на фольклорную сцену.

Финальный лекционный день Школы начался с лекции *О.Б. Христофоровой* (РАНХиГС, РГГУ, Москва) «Редизайн и сопротивление традиции», ставшей своеобразным продолжением прошедшей минувшим вечером дискуссии о фильме «Медведь и шаман» и посвященной проблеме статуса первичного «дизайнера» традиционного. Его образ в нарративе «редизайнера» может возникать через описание «силы», «энергии» предметов, появление «мистических» историй, связанных с транспонированными в иной фрейм вещами. В таких историях иногда действуют духи и божества, иногда же природа таинственного происшествия из текста непонятна, однако ее логику возможно аналитически реконструировать. В лекции были рассмотрены некоторые примеры «сопротивления традиции» редизайну – и с точки зрения «редизайнеров», и с точки зрения «дизайнеров». Темой нескольких занятий в этот день стала также художественная интерпретация этнографических элементов: на своем семинаре *Д.А. Мухин* (Архитектурно-этнографический музей Вологодской области «Семёново», ВоГУ, Вологда) предложил участникам Школы попробовать себя в роли драматургов и проработать образ одного из возможных главных героев пьесы по материалам исторического документа – решения Богородского волостного суда Вологодского уезда 1893 г. о краже трех полотенец. *Д.А. Мухин* рассказал о своем опыте постановки спектаклей в антропологическом театре музея «Семёново», дал советы о том, как написать пьесу с уважением к источнику и эпохе, как интегрировать в сюжет фольклорные тексты и формы так, чтобы они стали органичной частью повествования. Кинорежиссер, продюсер и дизайнер одежды *С.М. Горленко* (Москва) представила свой фильм «Тонкой нитью», состоящий из пяти новелл, рассказывающих о поиске идентичности российскими дизайнерами в регионах, из которых происходят их предки. Автор фильма рассказала об особенностях жанра полуигрового кино на этнографическом материале, о взаимодействии с носителями традиционной культуры во время съемок, после чего был показан сам фильм. Также в заключительном блоке Школы выступили *В.В. Петухова* и *Е.Б. Фокина*

(Государственный историко-архитектурный, художественный и ландшафтный музей-заповедник «Царицыно», Москва) и рассказали об опыте построения музеем-заповедником «Царицыно» системы научных исследований в области народного искусства, выходе в поле междисциплинарных проектов с участием антропологов и фольклористов с целью расширения представления о возможном восприятии экспонатов и их актуализации.

Нельзя не упомянуть и о почти ежедневных городских практиках, ставших отличительной чертой XXIV Школы. А.А. Нистратова (Институт исследований стрит-арта, Нижний Новгород) и руководитель арт-центра UNICK А.А. Байков (Ярославль), известный под псевдонимом Modvag, провели прогулку-экспедицию с экскурсом в историю городского искусства Ярославля. Встреченные в поле города произведения стрит-арта были рассмотрены как формы нового народного искусства. Кандидат искусствоведения и художник Е.О. Змеева (Ярославль) провела экскурсию в мастерской художников, во время которой участники Школы изучали ее пространство и предметы, наполняющие ее, могли выбрать любой из интересующих, поддержать его в руках, спросить о его истории, попробовать антропологически проинтерпретировать его роль в формировании специфики пространства мастерской. Параллельно в этот вечер участники Школы под руководством Н.В. Петрова (РАНХиГС, РГГУ, Москва) и Н.Н. Рычковой (РАНХиГС, Москва) имели возможность посетить два антикварных магазина в центре города и, поговорив с их владельцами, сравнить различные стратегии коммерческой реализации предметов прошлого.

Директор и куратор культурного пространства Textil Ю.В. Кривцова (Ярославль) представила участникам Школы примеры практической деятельности по реактуализации локальных индустриальных объектов в постиндустриальную эпоху – онлайн-аудиогид по сформированному в первой половине XX в. жилому району, окружающему действующую текстильную фабрику «Красный Перекоп», а также находящееся на ее территории креативное пространство с музеем истории фабрики, по которому была проведена экскурсия. В заключительный день Школы О.С. Волкова (Ярославский художественный музей, Ярославль) и Е.О. Змеева провели практикум на так называемой «Брагинской барахолке» на окраине города – торговом пространстве, в котором можно было заняться включенным наблюдением за покупателями и продавцами и попытаться найти новые смыслы, которые содержит в себе формат «блошиного рынка» в современности. Также в один из дней участникам Школы было предоставлено время для «индивидуального» городского практикума, во время которого участники

могли посетить любое интересующее их городское пространство и обсудить увиденное с коллегами в чате в Telegram. Факультативы позволили участникам Школы попробовать применить полученные на лекциях и семинарах знания на практике, и, хотя они не были обязательными для посещения, в них участвовало подавляющее большинство слушателей Школы.

Международная XXIV Школа по фольклористике и культурной антропологии во многом продолжила начатый предыдущей XXIII Школой курс на освещение методов антропологии и фольклористики как инструмента проведения различных прикладных исследований. Фактическое превращение Школы в площадку для диалога между практиками редизайна традиции и исследователями внесло существенный вклад в установление новых связей между академическим сообществом (в том числе молодыми учеными) и специалистами из смежных практических областей, что, в свою очередь, в перспективе должно способствовать расширению профиля деятельности антропологов и фольклористов, а также повышению востребованности их компетенций в различных сферах.

#### *Информация об авторе*

*Михаил С. Остроухов*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; [msostroukhov@gmail.com](mailto:msostroukhov@gmail.com)

ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

#### *Information about the author*

*Mikhail S. Ostroukhov*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [msostroukhov@gmail.com](mailto:msostroukhov@gmail.com)

ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

УДК 398(063)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-179-184

Круглый стол  
«Концептуализация памяти о прошлом:  
от свидетельства к фольклору»

Екатерина А. Закревская

*Институт славяноведения Российской академии наук,  
Москва, Россия, eazakrevskaya@gmail.com*

*Дата поступления статьи:* 5 февраля 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Закревская Е.А. Круглый стол «Концептуализация памяти о прошлом: от свидетельства к фольклору» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 179–184.  
DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-179-184

The round table  
“Conceptualization of memory of the past:  
from testimony to folklore”

Ekaterina A. Zakrevskaya

*Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, eazakrevskaya@gmail.com*

*Received:* February 5, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Zakrevskaya, E.A. (2025), “The round table ‘Conceptualization of memory of the past: from testimony to folklore’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 179–184, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-179-184

23–24 января 2025 г. в ИНИОН РАН состоялась XXIV Международная конференция «Модернизация России в условиях формирования нового мирового порядка», в составе которой прошел организованный Отделом культурологии круглый стол

---

© Закревская Е.А., 2025

«Концептуализация памяти о прошлом: от свидетельства к фольклору», посвященный исследованиям памяти, устной истории и квазиисторического фольклора.

Первая секция круглого стола называлась «От текста к сюжету: принципы систематизации, анализа и хранения устных квазиисторических нарративов». Она открылась выступлением Инны Веселовой (АНО «Пропповский центр») и Андрея Степанова (СПбГУ, Санкт-Петербург), которые рассказали о результатах своей работы с фольклорным архивом Пропповского центра. Сотрудники центра поставили перед собой задачу разобрать и систематизировать содержащиеся в архиве фабулаты, не имеющие отчетливо демонологического характера. Эти тексты они разместили в корпусе под названием «Реестр жизненных трудностей»: в него входят рассказы как об исторических событиях (Великая Отечественная война, коллективизация), так и о «бытовых» и семейных проблемах – пожарах, падеже скота, болезнях, смертях, самоубийствах. Такая структура появилась из-за того, что, как отметили докладчики, эти рассказы имеют причинно-следственный характер. Они «задним числом» объясняют последствия каких-либо поступков или ситуаций, которые и приводят к жизненным трудностям – смерти, болезням, бедности, лишению имущества.

Екатерина Закревская (ИСл РАН, Москва) и Сергей Белянин (ИНИОН РАН, Москва) рассказали о своих наработках в рамках гранта РНФ «Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и СМИ)». По мотивам каталога написан ряд исследовательских статей, однако сам каталог все еще не издан. В этом докладе исследователи показали актуальную структуру каталога и примеры оформления текстов, а также рассказали о системе тэгов, которые они присваивают нарративам, внесенным в указатель. Находящиеся в указателе тексты будут не только сгруппированы по сюжетному признаку, но и снабжены указаниями пола, возраста, поколения, этнической самоидентификации информантов и места записи. Таким образом, каталог станет не только способом хранения текстов, но и исследовательским инструментом: с его помощью можно будет сравнивать сюжетный состав рассказов об оккупации и Холокосте в разных регионах, описывать корреляции между этнической или гендерной принадлежностью информанта и сюжетами, к которым он тяготеет, и т. д.

Анна Юдкина (АНО «Сэфер», Москва) и Михаил Васильев (МГУ, ИВ РАН, АНО «Сэфер», Москва) рассказали об осуществляемом центром «Сэфер» спецпроекте «Живые голоса», который посвящен сбору рассказов свидетелей Холокоста; его материалы размещаются на портале SFIRA. В этом докладе исследователи

сделали акцент на этических и технических вопросах, которые встают перед создателями баз устных рассказов. К примеру, это анонимизация данных информантов, проблема доступа к аудиозаписям интервью и разработка системы тэгов, которая должна быть понятна не только исследователям, но и активистам и краеведам.

Вторая секция, посвященная сюжетам и формулам в рассказах об исторических событиях, открылась докладом Романа Евстифеева (ИНИОН РАН, Москва), который исследует городскую идентичность. В этом докладе он привел сравнительный анализ топонимов Кентербери (Англия), Эрлангена (Германия) и Владимира (Россия).

Второй доклад сделал Валерий Дымшиц (МФЦ «Петербургская иудаика», ЕУСПб, Санкт-Петербург), который рассказал о своем вкладе в коллективную монографию, посвященную памяти о Рыбницком ребенке Хаиме-Занвле Абрамовиче, выпшедшую в издательстве «Кучково поле». Совместно с Марией Каспиной докладчик подготовил индекс мотивов в рассказах о Рыбницком ребенке. Идея индекса состоит в том, что он позволяет проследивать способы комбинации мотивов и сравнивать, как устроены записанные в разных регионах (материалы для индекса были собраны в Молдове, Закарпатье и в США) рассказы о ребенке. Рассказы о том, как ребенку чудом добираться куда-либо (к примеру, чтобы сделать обрезание), на территории бывшего СССР имеют множество вставных ходов (чтобы сотворить чудо, ребенок совершает омовение в ледяной воде Днестра и т. п.), а в качестве основного сюжета он магическим образом заставляет ехать неисправную машину или преодолевает сопротивление властей. В текстах, записанных в США, ребенок сталкивается с меньшим количеством трудностей – сюжеты об омовении в Днестре или неисправной машине отпадают, так как непонятны американским евреям.

Екатерина Закревская (ИСЛ РАН, Москва) сделала доклад о том, как в рассказах о прошлом появляются клишированные сюжеты. Существование устойчивых повествовательных моделей в рассказах о прошлом является общим местом для фольклористов, однако то, как они складываются и какие стадии нарратив проходит, трансформируясь от рассказа свидетеля до клишированного фольклорного фабулата, исследовано мало. Докладчица привела ряд текстов, которые повествовали об одном и том же событии, но были записаны от свидетелей этого события, от «поколения пост-памяти» и от современной молодежи и людей среднего возраста, и обратила внимание на то, как они трансформируются с ходом времени и сменой поколений.

Следующее заседание было открыто докладом Дарьи Степановой (КГУ им. К.Э. Циолковского, Калуга), которая исследовала

способы сохранения исторических кладбищ и активизм, связанный с ними. Мария Каспина (Центральный архив истории еврейского народа, Иерусалим) рассказала об устойчивых мотивах в рассказах об эвакуации, которые она записывала в рамках проекта Мемориального комплекса Яд ва-шем. Информантами М. Каспиной были по большей части «дети войны» – люди, которые, с одной стороны, рассказывают о собственном опыте, а с другой – вероятно, дополняют собственные фрагментарные, в силу возраста, воспоминания из рассказов старших родственников. Основными мотивами в таких текстах являются принятие верного или неверного решения об эвакуации, иногда при помощи человека, который дает такую подсказку, чудесные встречи с родственниками в эвакуации или по пути туда, утрата ценностей и узнавание украденной соседями вещи после возвращения домой и т. д.

Сергей Неклюдов (РГГУ, РАНХиГС, Москва) сделал доклад об историях встреч со снежным человеком. Для описания того, как строятся такие сюжеты, он предложил понятия «базы» (это сам сюжет, мифологическое представление) и «казуса» – обстоятельств, которые дают импульс для актуализации нарративной модели в каждом конкретном случае. В случае рассказов о снежном человеке базой является представление о снежном человеке, а казусом – конкретная встреча с ним, которая объясняется носителями этого представления как встреча со снежным человеком, а европейскими путешественниками – как, к примеру, встреча с медведем или отшельником.

Последнее заседание открыл доклад Эльзы-Баир Гучиновой (ИЭА РАН, Москва) о фольклорных мотивах в рассказах о депортации калмыков. Эти тексты доступны исследователям: они опубликованы Э.-Б. Гучиновой в книге «У каждого своя Сибирь. Рассказы калмыков о ссылке» (2024). Докладчица проанализировала как нарративы традиционного фольклора, основанные на тотемических представлениях (к примеру, в рассказах о жизни в Сибири части упоминается, что для человека из рода Малых Волков волки, встречающиеся в лесу, не представляли опасности), так и клишированные нарративы, появившиеся в связи с депортацией, – например, это рассказы о том, как последующие поколения потомков ссыльных не хотели возвращаться в Калмыкию, так как полюбили Сибирь.

Анна Кирзюк (РАНХиГС, Москва) рассказала о том, как фольклорный сюжет об «опасной машине» встроен в память о Великой Отечественной войне у жителей Краснодара. В этом городе исследовательница записала ряд нарративов о неизбежном нацистском терроре: в них говорилось, как немцы ловили местных жителей без разбора и умерщвляли в душегубках.

В реальности душегубки действительно применялись, однако не ко всем людям неизбежно, а к евреям и пациентам психиатрических больниц. По мнению А. Кирзюк, в этих историях сочетается память о реальных облавах на молодежь с целью угнать в Германию на принудительные работы и фольклорный сюжет о «страшной машине», которая забирает людей на улицах, после чего они пропадают. Этот сюжет появился еще во время революции, а своего «расцвета» достиг в связи со сталинскими репрессиями; такая аберрация коллективной памяти о душегубках, вероятно, является его частной реализацией.

В докладе Михаила Остроухова (НИУ ВШЭ, РГГУ, Москва) речь шла об устных нарративах, посвященных 1990-м годам. Как отметил докладчик, записанные им истории по большей части аполитичны: они почти не содержат объяснений и толкований происходивших в это время политических трансформаций. Рассказы, собранные М. Остроуховым, повествуют о личном опыте и быте, и даже свидетели путча или обстрела Белого дома описывали политический контекст пережитого только по просьбе интервьюера.

Сергей Белянин (ИНИОН РАН, Москва) выступил с докладом о сюжете о еврейском богатстве, который часто встречается в рассказах о войне и Холокосте. Тексты о еврейском богатстве (к примеру, о кладах) хорошо описаны фольклористами, однако новый пласт нарративов, появившихся в связи с этим представлением, мало исследован. Это истории о том, как во время войны евреи отказывались от эвакуации, чтобы не оставлять свое имущество, их выдавали, чтобы завладеть их богатствами или спасали за материальное вознаграждение. Докладчик рассказал о генезисе этой группы сюжетов. Они связаны как с христианскими представлениями, так и с историческими реалиями – например, с тем, что евреи нередко занимались ростовщичеством, а их образ жизни отличался от образа жизни соседей-христиан. При помощи упомянутого выше каталога сюжетов докладчику удалось выяснить, что эти тексты бытуют в основном в Беларуси и на прилегающей к ней части России.

Александр Исаков (ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ) рассказал о фольклорных сюжетах, при помощи которых строятся повествования о принятии российского подданства народами южной Сибири. В фольклорных рассказах русские цари нередко представляются как потомки Чингисхана (т. е. наследники Золотой Орды) или тюркский правитель завещает им принять свой народ в подданство. Реальный исторический факт делегаций к русскому царю в устной традиции становится причиной перехода под его власть (в реальности такие делегации, например хори-бурят к Петру I,

были уже после принятия российского подданства). В то же время существуют зеркальные сюжеты о возвращении на свои старые земли в Монголии (у бурятов) или в старое подданство (у алтайцев и хакасов).

Благодаря смешанному формату, в котором прошла конференция, в ней смогли принять участие дистанционно исследователи из Улан-Удэ, Санкт-Петербурга и Иерусалима; однако основная часть докладчиков присутствовала в здании ИНИОН РАН очно, что в постковидной реальности представляется особенно ценным. Круглый стол сопровождался живыми дискуссиями: это первое мероприятие, где удалось собрать участников нескольких проектов, посвященных каталогизации нарративов о прошлом<sup>1</sup> и применению методов фольклористики в устной истории в целом. Хочется верить, что такой обмен опытом будет полезен принявшим участие в круглом столе исследователям, а тематические конференции станут регулярными.

#### *Информация об авторе*

Екатерина А. Закревская, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; [zakrevskaya.ea@gmail.com](mailto:zakrevskaya.ea@gmail.com)

ORCID ID: 0009-0002-7872-5020

#### *Information about the author*

Ekaterina A. Zakrevskaya, Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; [zakrevskaya.ea@gmail.com](mailto:zakrevskaya.ea@gmail.com)

ORCID ID: 0009-0002-7872-5020

---

<sup>1</sup> Автору обзора известно еще одно похожее мероприятие, однако оно было посвящено исключительно теме каталогизации и архивирования устных рассказов о Холокосте – это онлайн-лаборатория центра «Сэфер», прошедшая 29–31 марта 2024 г. в рамках проекта «Живые голоса».

УДК 001.32(470)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-185-191

К юбилею  
Андрея Борисовича Мороза

Наталья С. Петрова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия;*

*Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,  
Москва, Россия, pena.talya@gmail.com*

*Дата поступления статьи:* 30 мая 2025 г.

*Дата публикации:* 26 сентября 2025 г.

*Для цитирования:* Петрова Н.С. К юбилею Андрея Борисовича Мороза // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 3. С. 185–191. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-185-191

On the anniversary  
of Andrey Borisovich Moroz

Natalia S. Petrova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;  
The Russian Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration (RANEPA),  
Moscow, Russia, pena.talya@gmail.com*

*Received:* May 30, 2025

*Date of publication:* September 26, 2025

*For citation:* Petrova, N.S. (2025), "On the anniversary of Andrey Borisovich Moroz", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 3, pp. 185–191, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-3-185-191

7 октября отмечает юбилей Андрей Борисович Мороз (р. 1965 г.) – филолог-славист, фольклорист, доктор филологических наук, заведующий учебно-научной лабораторией фольклористики Российского государственного гуманитарного университета, заведующий учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики НИУ «Высшая школа экономики», член Национального комитета славистов России, член Комиссии по этнолингвистике при Международном комитете славистов, член редколлегии журналов «Живая старина» (Москва, Россия), «Шаги/Steps» (Москва, Россия), «Фольклор: структура, типология, семиотика» (Москва, Россия), «Беларускі фальклор» (Минск, Беларусь) и «Фолклористика» (Белград, Сербия).

Проявившийся еще во время обучения в московской школе № 67 интерес к словесности привел к поступлению на филологический факультет МГУ (отделение славянской филологии с сербской специализацией). В университете на спецсеминаре Н.И. Толстого произошло по-своему судьбоносное знакомство со славянским фольклором, приведшее к участию в первой фольклорной экспедиции в Полесье. Андрей Борисович позже вспоминал: «До этого я фольклором не интересовался совершенно. А тут я понял, что это какая-то ужасно интересная штука»<sup>1</sup>.

После окончания университета в 1987 г. Андрей Борисович вернулся в свою школу учителем, с 1992 г. начал работать в Российском государственном гуманитарном университете, а с 2013 г. также преподавать в Высшей школе экономики. Среди курсов, которые читает А.Б. Мороз, «Введение в изучение фольклора», «Русский фольклор», «Славянский фольклор», «Старославянский язык»<sup>2</sup>, «Фольклорный текст в этнокультурном контексте», «Современный городской фольклор», «Бродячие сюжеты в средневековой литературе и фольклоре», «Социальная и культурная антропология».

В 1998 г. была защищена кандидатская диссертация на тему «Семантика, символика и структура сербских обрядовых песен календарного цикла» под руководством академика Н.И. Толстого. В 2010 г. А.Б. Мороз стал доктором филологических наук (докторская диссертация «Народная агиография: источники, сюжеты, нарративные модели»).

---

<sup>1</sup> Жукова Л. Андрей Мороз: «Фольклор – это головоломка» // Booknik. 16.05.2012. URL: <https://booknik.ru/today/faces/moroz/> (дата обращения: 25.05.2025).

<sup>2</sup> В 2016 г. вышел основанный на этом курсе учебник: Мороз А.Б. Церковнославянский язык. М.: Гранат, 2016. 238 с.



А.Б. Мороз в экспедиции 2012 г.  
в с. Ракуло-Кокшеньга Архангельской области.  
*Фото Н.С. Петровой*

Научные интересы юбиляра обширны: славянский фольклор и этнолингвистика, народная религиозность, взаимодействие фольклора и книжности, современный городской фольклор и городская антропология. Результаты проведенных в этих направлениях исследований отражены более чем в 230 публикациях, включая монографии. Книга о святых Русского Севера [Мороз 2009] знакомит читателей с региональной спецификой народной религиозности, в ней разбираются принципы фольклоризации книжно-церковной традиции, выявляются источники народно-агиографических текстов и подробно рассматриваются культы севернорусских святых – Александра Ошевенского, Кирилла Челмогорского, Нила Столобенского, Никиты Столпника и Иринарха Затворника. Тема взаимоотношений устной и письменной культур развивается в коллективной монографии о языке этнокультурного пограничья [Белова, Мороз, Ясинская 2023], написанной по материалам многолетних полевых исследований в регионах с длительной историей соседства славянских и неславянских народов (русско-белорусско-украинском и восточнославянско-польском пограничьях), и рассматривается на примерах паралитургической рукописной традиции, религиозной лексики в славянских фольклорных и фольклоризованных текстах, мемориальной эпиграфики и др.

Помимо вклада А.Б. Мороза в теоретическую фольклористику хочется отметить и солиднейшие полевые изыскания, причем не только индивидуальные либо мини-групповые исследовательские экспедиции (например, в рамках серии проектов по изучению фольклора и языка русско-белорусского пограничья<sup>3</sup>), но и организацию студенческих фольклорных практик, ставших для многих десятков студентов первым опытом погружения в живую фольклорную культуру.

Архангельская экспедиция РГГУ недавно отметила свое 30-летие (см. собранные к этому юбилею воспоминания участников [Петров и др. 2024]). За это время удалось исследовать целиком Каргопольский, Няндомский и Вельский районы, точно познакомиться с Плесецким, Приморским и Лешуконским, начать (с 2021 г.) планомерную работу в Устьянском районе. Обширные полевые материалы были введены в научный оборот как в отдельных тематических публикациях<sup>4</sup>, так и в академических сборниках, снабженных справочным аппаратом<sup>5</sup>.

Экспедиции научно-учебной Лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ, которыми руководит А.Б. Мороз, специализируются на работе в поликультурных регионах, в зонах пересечения этнокультурных и диалектных ареалов. Так в 2021–2023 гг. состоялись выезды в Тюменскую область для изучения традиционной культуры белорусов

---

<sup>3</sup> Фольклор и язык русско-белорусского пограничья // Ruthenia.ru. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/about.htm> (дата обращения: 25.05.2025).

<sup>4</sup> См. раздел публикаций на сайте учебно-научной лаборатории фольклористики РГГУ: Публикации материалов экспедиции РГГУ // Ruthenia.ru. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/publicat.htm> (дата обращения: 25.05.2025).

<sup>5</sup> Каргополь: Фольклорный путеводитель: Предания, легенды, рассказы, песни и присловья / сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: ОГИ, 2009. 617 с.; Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / сост. Н.А. Бирюкова, А.С. Васькина, П.С. Задорожный, В.А. Комарова, Ю.В. Ляхова, А.Б. Мороз, О.А. Окунева, Н.В. Петров, Е.Б. Рабей, А.А. Скулачев. М.: Форум-Неолит, 2013. 587 с.; Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум-Неолит, 2016. 496 с.; «С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, А.Л. Захарова, В.А. Комарова, Н.А. Савина. М.: Редкая птица, 2020. 440 с.

Сибири, а в 2024 г. были проведены полевые исследования белорусско-русского пограничья на северо-западе Смоленской области и собраны сведения об устной истории российских немцев, проживающих на Алтае. Фольклорный архив факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ доступен в электронном виде<sup>6</sup>, открывающем возможности познакомиться с текстовыми расшифровками аудиозаписей интервью, частично с фото- и видеоматериалами. Поисковый инструментарий позволяет искать необходимую информацию как непосредственно по тексту, так и с использованием метаописания (через ключевые слова).

Просветительская деятельность А.Б. Мороза не ограничивается вузовским преподаванием. Широкая аудитория может познакомиться с его научно-популярными лекциями: например, курс «Особенности национальных эмоций» и другие материалы о фольклоре (от истории его собирания до структуры детских считалок) для портала «Арзамас»<sup>7</sup>, занятия в Школе юного филолога МГУ и др.

Любопытным образом материалы севернорусских экспедиций РГГУ нашли отражение к современному художественному творчеству: режиссер Софья Горленко опиралась на публикации учебно-научной лаборатории фольклористики при создании своих фильмов о «русском бессознательном» «Атлантида Русского Севера» (2015) и «Сказки о маме» (2019)<sup>8</sup>.

По случаю юбилея хочется пожелать Андрею Борисовичу продолжения продуктивной работы на всех этих разнообразных поприщах: экспедиционных открытий, интересных конференций, новых публикаций, талантливых и благодарных учеников. И, безусловно, сохранения оптимистичного взгляда на судьбу традиционной культуры: «Она, конечно, тоже претерпевает некоторые изменения по самым разным причинам под влиянием телевизора, под влиянием какой-нибудь местной прессы, которая

---

<sup>6</sup> Фольклорный архив факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. URL: <https://www.folklore-archive.ru/> (дата обращения: 25.05.2025).

<sup>7</sup> Андрей Мороз // Arzamas: История культуры в лекциях, подкастах и текстах. URL: <https://arzamas.academy/authors/417> (дата обращения: 25.05.2025).

<sup>8</sup> «Русское бессознательное прорастает тут и там»: Эта россиянка снимает фильмы про Русский Север и открывает его москвичам // Lenta.ru. URL: <https://lenta.ru/articles/2019/10/17/gorlenko/> (дата обращения: 25.05.2025).

очень любит публиковать... какие-нибудь таинственные истории или письма читателей о том, как у них в доме пугает. Но это тоже признак живой традиции. А так все вполне прекрасно»<sup>9</sup>.

### Литература

- Белова, Мороз, Ясинская 2023 – Белова О.В., Мороз А.Б., Ясинская М.В. Слово устное и слово письменное в языке этнокультурного пограничья. М.: Неолит, 2023. 440 с.
- Мороз 2009 – Мороз А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М.: ОГИ, 2009. 525 с.
- Петров и др. 2024 – Из воспоминаний участников фольклорной экспедиции РГГУ / Н.В. Петров, М.М. Каспина, Л.Р. Хафизова, А.А. Трофимов, М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Н.С. Петрова, Я.И. Павлиди, М.Г. Белодедова // Живая старина. 2024. № 1 (121). С. 33–37.

### References

- Belova, O.V., Moroz, A.B. and Jasinskaya, M.V. (2023), *Slovo ustnoe i slovo pis'mennoe v yazyke etnokul'turnogo pograniich'ya* [The spoken word and the written word in the language of the ethnocultural borderland], Neolit, Moscow, Russia.
- Moroz, A.B. (2009), *Svyatye Russkogo Severa: Narodnaya agiografiya* [Saints of the Russian North. Folk hagiography], OGI, Moscow, Russia.
- Petrov, N.V., Kaspina, M.M., Khafizova, L.R., Trofimov, A.A., Alekseevskii, M.D., Komarova, V.A., Petrova, N.S., Pavlidi, Ya.I. and Belodedova, M.G. (2024), "From the memoirs of the participants of the folklore expedition of the Russian State University for the Humanities", *Zhivaya starina*, vol. 121, no. 1, pp. 33–37.

---

<sup>9</sup> Андрей Мороз: Традиция – вещь абсолютно живая. Она естественно адаптируется к условиям жизни // ОТР – Общественное телевидение России. URL: <https://otr-online.ru/programmy/figura-rechi/andrei-moroz-23847.html> (дата обращения: 25.05.2025).

*Информация об авторе:*

*Наталья С. Петрова*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр. Вернадского, д. 82; *pena.talya@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-6514-5601

*Information about the author:*

*Natalia S. Petrova*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

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

ORCID ID: 0000-0002-6514-5601

*Научное издание*  
Фольклор: структура, типология, семиотика  
Том 8 • № 3 • 2025

Дизайн обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*Н.В. Москвина*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,  
Миусская пл., д. 6, стр. 6

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

Подписано в печать 01.09.2025  
Выход в свет 09.09.2025  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 11,5. Усл. печ. л. 12,0  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 2215

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6, стр. 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)