

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 9

№ 2

2026

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, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

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

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

Maria Gavrilova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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*)

Elena Levochskaya, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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

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

Uliana Petukhova, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

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

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

Hans-Jörg Uther, Dr. Sci. (Philology), Professor, Bruder Grimm-Gesellschaft, Kassel, Germany

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

Vasily Vorobyov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*editor*)

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

Василий Воробьев, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор*)

Мария Гаврилова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

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

Елена Левочская, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

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

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

Ульяна Петухова, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

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

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 (*выпускающий редактор*)

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Содержание

Статьи

СОВРЕМЕННЫЕ РИТУАЛИЗОВАННЫЕ ПРАКТИКИ

Христофорова О.Б.

Кто такая Н.П. Коханова?

Интернетлор и «цензура коллектива» 12

Петухова У.А.

Ложка-загребушка, лавровый лист, кошачьи усы и иконы:

семиотическое пространство кошелька

и современные практики привлечения денег 51

Каракулов А.Н.

Почему нельзя проходить между скрещенными столбами? 69

МЕХАНИЗМЫ И ПРОДУКТЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Зевако Ю.В.

Особенности свидетельствования о «трудном прошлом»:

троп волшебной сказки в автобиографических нарративах

потомков о поисках предков (на примере книги

«С моих слов записано верно») 104

Вольнская К.В.

Миф о Шубине в шахтерском фольклоре

и современных медиа 130

Воронцова Е.В.

Апокриф «Сон Богородицы» у вятских старообрядцев:

прагматика и практика 158

Из истории науки

Лойтер С.М.

Детский фольклор: объем, содержание, специфика

и границы понятия в отечественных исследованиях 173

Рецензии и обзоры

Доронин Д.Ю.

Северные народы и их шаманы:

новые книги О. Христофоровой 200

Марковская Е.В.

Рецензия на книгу: *Вернон Э.* Ночные кошмары:

Нарушения сна и как мы с ними живем наяву.

М: Альпина нон-фикшн, 2025. 286 с. 211

Романова Е.А.

Рецензия на книгу: *Бобякова И.В., Ларионова М.Ч.*

Домовой: фольклорный персонаж в литературе.

Ростов н/Д.: Foundation, 2024. 216 с. 216

Contents

Papers

CONTEMPORARY RITUALIZED PRACTICES

- Khristoforova O.B.*
Who is N.P. Kokhanova?
Internet Lore and the “collective censorship” 12
- Petukhova U.A.*
Raking spoon, bay leaf, cat whiskers and icons:
the semiotic space of the wallet and modern practices
of attracting money 51
- Karakulov A.N.*
Why can't you walk between crossed poles? 69

CULTURAL MEMORY MECHANISMS AND PRODUCTS

- Zevako Yu.V.*
Specifics of “difficult past” testifying:
the trope of the fairy tale in descendant's autobiographical narratives
about searching for ancestors (based on the book
“I declare that the foregoing is true and correct”) 104
- Volynskaya K.V.*
The myth of Shubin in miners' folklore
and modern media 130
- Vorontsova E.V.*
The apocrypha “The Dream of the Virgin” among
the Vyatka Old Believers: Pragmatics and practice 158

From the History of Science

- Loyter S.M.*
Children's folklore: content, specificity
and boundaries of the concept in Soviet
and Russian folklore studies 173

Reviews

Doronin D.Yu.

The Northern peoples and their shamans:
recent works by O. Khristoforova 200

Markovskaya E.V.

Book review: Vernon, A. (2025), *Nochnye koshamary:
Narusheniya sna i kak my s nimi zhivem nayavu*
[Night terrors: Troubled sleep and the stories we tell about it],
Al'pina non-fikshn, Moscow, Russia 211

Romanova E.A.

Book review: Bobyakova, I.V. and Larionova, M.Ch. (2024),
Domovoi: fol'klornyi personazh v literature
[The Domovoy: A folklore character in literature],
Foundation, Rostov-on-Don, Russia 216

СОВРЕМЕННЫЕ РИТУАЛИЗОВАННЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 133.4:004

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-12-50

Кто такая Н.П. Коханова? Интернетлор и «цензура коллектива»

Ольга Б. Христофорова

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

Аннотация. В сентябре 2012 г. статистика поисковых запросов в Интернете (Яндекс.Вордстат) фиксирует появление нового запроса: «Надежда Павловна Каханова». В последующие годы этот запрос постепенно растет и к 2019 достигает показателей 2 тыс. в месяц, сохраняя этот уровень до настоящего времени. Судя по источникам в интернетлоре – рассказам о «случаях из жизни» на интернет-платформах, форумах и в социальных сетях, обращение к Надежде Павловне Кохановой, включающее особую вербальную формулу, позволяет найти затерявшуюся в доме вещь. Исследование корпуса текстов интернетлора позволяет утверждать, что Коханова – сложившийся персонаж современной актуальной мифологии. В статье рассматриваются генезис и функции этого мифологического персонажа, прецедентный текст («конституирующий миф») ритуализованной практики; прослеживаются распространение этого текста в сети и эволюция представлений о Н.П. Кохановой в интернетлоре; анализируется специфика ритуальной формулы и особенности взаимодействия с персонажем пользователей практики в сравнении с другими, более традиционными мифологическими фигурами, к которым обращаются при поиске потерянных вещей; выявляются факторы, способствующие как росту, так и снижению популярности Н.П. Кохановой; делаются прогнозы относительно будущего этого персонажа и связанной с ним практики в современном российском мифо-ритуальном пространстве. Доказывается, что анализ специфики коммуникации в интернетлоре может способствовать лучшему пониманию механизмов трансмиссии традиции, в том числе устной.

Ключевые слова: интернетлор, Коханова, домовой, поиск потерянных вещей, ритуализованные практики, современная мифология

Дата поступления статьи: 10 октября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 25 ноября 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Христофорова О.Б. Кто такая Н.П. Коханова? Интернетлор и «цензура коллектива» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 12–50. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-12-50

Who is N.P. Kokhanova? Internet Lore and the “collective censorship”

Olga B. Khristoforova

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

Abstract. In September 2012, statistics of Internet search queries (Yandex Wordstat) recorded the appearance of a new search request: “Nadezhda Pavlovna Kakhanova.” In subsequent years the frequency of this query gradually increased, reaching about 2,000 searches per month by 2019 and has remained at approximately this level up to the present. According to sources of internet lore – stories about “real-life incidents” shared on online platforms, forums, and social networks – appealing to Nadezhda Pavlovna Kokhanova, using a specific verbal formula, helps to find an object that has been lost somewhere in the house. An analysis of the internet lore texts corpus suggests that Kokhanova has become a fully formed character of contemporary actual mythology. The article examines the genesis and functions of this mythological figure as well as the precedent text (“constitutive myth”) of the ritualized practice associated with her. It traces the dissemination of this text online and the evolution of representations of N.P. Kokhanova in internet lore. The study also analyzes the specific features of the ritual formula and the ways practitioners interact with this figure, comparing them with more traditional mythological characters responsible for locating lost objects. In addition, it identifies factors contributing both to the rise and to the decline of Kokhanova’s popularity and offers predictions about the future of this character and the practice connected with her within the contemporary Russian mytho-ritual space. The article argues that analyzing the specific modes of communication within internet lore can contribute to a better understanding of the mechanisms of tradition transmission, including oral one.

Keywords: internet-lore, Kokhanova, domovoi, searching for lost objects, ritualized practices, contemporary mythology

Received: October 10, 2025

Approved after reviewing: November 25, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Khristoforova, O.B. (2026), "Who is N.P. Kokhanova? Internet Lore and the 'collective censorship' ", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 12–50, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-12-50

Надежда Павловна Коханова – это женщина <...>
была прославлена на весь интернет после того,
как во многих новостных сайтах
появилась такая история <...>
*Большой Вопрос.ру. 2019 г.*¹

В сентябре 2012 г. статистика поисковых запросов в Интернете (по данным Яндекс.Вордстат) фиксирует появление нового запроса «Надежда Павловна Каханова» (именно через «а», вариант с «о» фиксируется позже, рис. 1, 2).

На Google Trends дата первого запроса (также в варианте «Каханова») – 29 декабря 2012 г. В последующие три года этот запрос то исчезает, то возникает вновь, не превышая 100 запросов в месяц, а с 2016 г. его популярность начинает увеличиваться, к 2018 г. набирая от 500 до 900 запросов в месяц, резко (более чем в два раза) возрастая в апреле 2019 г. (до 1919 запросов против 692 в марте, ил. 3)² и затем сохраняя высокий уровень по сегодняшний день (2,5–5 тыс. запросов в месяц по данным Яндекс.Вордстат).

Количество запросов говорит, разумеется, не только об интересе пользователей к этому имени и тому, что за ним стоит, но и об ощущаемой ими недостаточности своих знаний (кто же такая Коханова? Как к ней обратиться?), следовательно, назвать Коханову популярным персонажем было бы неверно. Однако мы исходим из того, что каждый такой запрос находит в интернете ответ, и количество пользователей, знающих, «кто такая Коханова», стремительно растёт.

¹ <Ответ на вопрос> Кто такая Надежда Павловна Коханова? С чем связано это имя? // Большой вопрос. 2019. URL: <https://www.bolshoyvopros.ru/questions/1511338-kto-takaja-nadezhda-pavlovna-kokhanova-s-chem-svjazano-eto-imja.html> (дата обращения: 07.10.2025).

² Именно после этого взлета Коханова попала в поле моего исследовательского внимания [Христофорова 2020].

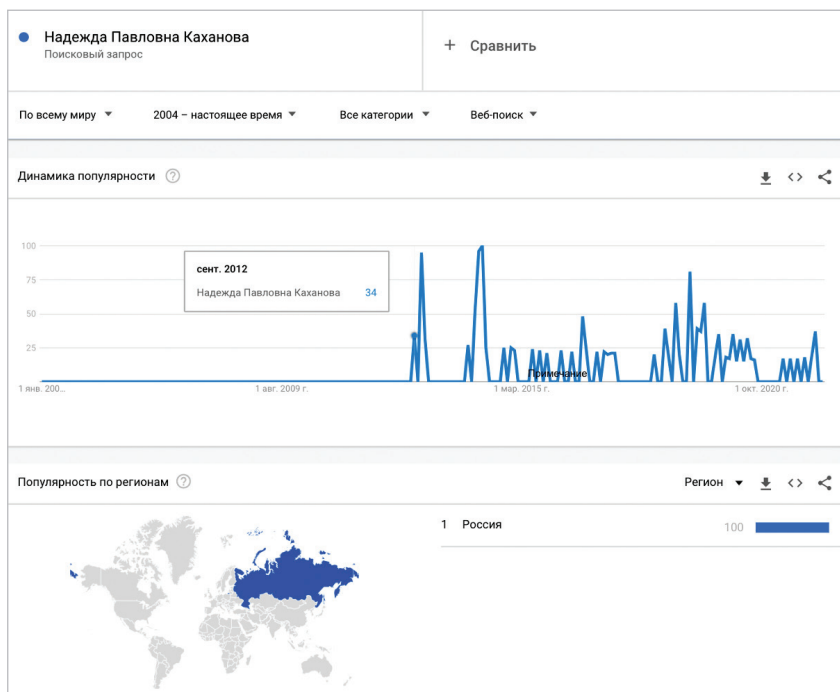


Рис. 1. Динамика запросов по фразе «Надежда Павловна Каханова». 2004–2021 гг. Яндекс.Вордстат

Запрос по этому имени встречается (по данным Яндекс) в комбинации со словами: «как просить надежду павловну ка/оханову», «дарю надежде павловне ка/охановой», «надежда павловна ка/оханова кто это на самом [деле]», «дух надежда павловна ка/оханова», «как вызвать надежду павловну ка/оханову», «надежда павловна ка/оханова как найти вещь» и т. д.

Судя по другому типу источников в интернете – историям о «случаях из жизни» (сопоставимым с быличками, или мифологическими рассказами, в традиционном фольклоре) на различных интернет-ресурсах – платформах, форумах, социальных сетях, мессенджерах (Live Journal / Живой Журнал, Pics, Picabu, Дзен, Большой вопрос.ru, Ответы.Mail, Facebook*), обращение к Надежде Павловне Кохановой, включающее особую формулу, о которой пойдет речь ниже, позволяет найти затерявшуюся вещь.

* Социальная сеть, принадлежащая компании Meta, которая признана экстремистской на территории РФ.

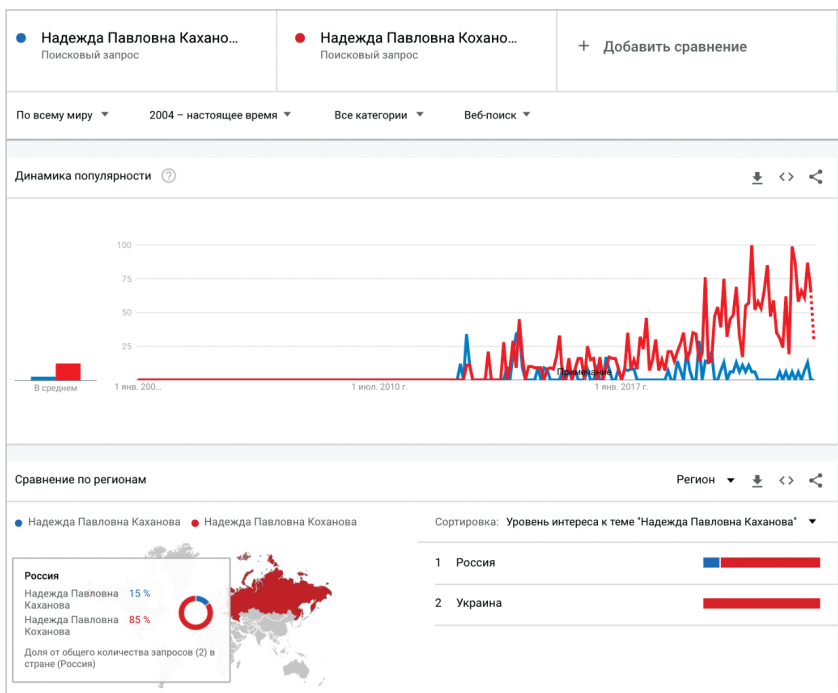


Рис. 2. Сравнение частоты запросов «Каханова» и «Коханова». 2004–2021 гг. Яндекс.Вордстат.

Исследование материалов интернетлора позволяет утверждать, что Надежда Павловна Коханова – вполне сложившийся персонаж современной актуальной мифологии (под актуальностью, как и в случае фольклора традиционного, понимается не только распространенность рассказов о персонаже, но и апелляция к нему в ритуализованных практиках).

Интернетлор³ понимается нами здесь в широком смысле, как любой фольклор, находящийся в живом бытовании в сети. Мы не рассматриваем формы и жанры, типичные исключительно для нетлора, напротив, нас интересует сетевое бытование таких характерных для устной традиции форм, как описания ритуалов (инструкции), мифологические рассказы / былички (экземпла),

³ Мы выбрали этот термин, но существуют и другие, скорее синонимичные: нетлор, сетевой фольклор, цифровой фольклор и др. (ср. англоязычные понятия: *netlore*, *digital folklore*, *e-lore*, *online folklore*, *xeroxlore*, *computerlore*, *screenlore*, *techlore*, *newslore*, *cyberfolk* [de Seta 2020, p. 180]).

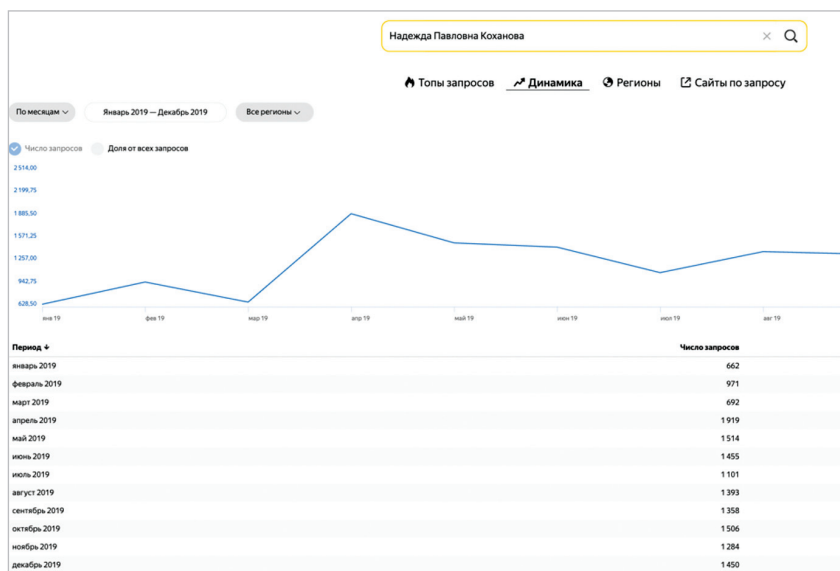


Рис. 3. Динамика запросов по фразе «Надежда Павловна Коханова». 2019 г. Яндекс.Вордстат

легенды. В интернетлоре мы видим не только «копипаст» материалов, но и их пересказы, редукцию, замену фактов и т. п., обнаруживаем действие «цензуры коллектива», о чем пойдет речь ниже.

Проблематика интернетлора рассматривалась в работах Т. Бланка, С. Броннера, Г. де Сета, Д.А. Радченко, М.А. Алексеевского и других исследователей [Blank 2009; Bronner 2009; de Seta 2020; Радченко 2011a; Радченко 2011b; Алексеевский 2010; Панченко 2009; Бородин 2007; Розин 2007; Рукомойникова 2007; Загидуллина 2015]. Отечественные исследователи, писавшие о нетлоре в 2000 – первой половине 2010-х гг., уделяли преимущественное внимание новым формам сетевого фольклора и постфольклора. Данное обстоятельство было связано с тем, что Интернет был тогда доступен достаточно узкому сегменту пользователей и интернетлор состоял главным образом из вновь возникающих форм (субкультуры геймеров и программистов, язык «падонков» и т. д.). Ко второй половине 2010-х гг. число пользователей мировой сети и, в частности, Рунета значительно выросло и продолжает расти, и в интернетлор из устной традиции активно проникают мифологические представления и магические практики. В новой среде меняются формы и функции этих практик, происходит их трансформация и смешение с представ-

лениями и практиками, заимствованными из других источников. Это чрезвычайно интересное поле остается практически неизученным, в то время как влияние «магии в интернете» на индивидуальное и общественное сознание в постсекулярную эпоху весьма велико. Изучение интернетлора пока не включало в себя анализ рецепции традиционной мифологии и магии в новое коммуникативное пространство. Пожалуй, одно из немногих исключений – статья М.В. Завьяловой, написанная в то время, когда Интернет еще не проник в широкие слои пользователей [Завьялова 2012, с. 143–151].

Итак, в статье будут рассмотрены генезис и функции нового мифологического персонажа – Надежды Павловны Кохановой – и связанной с ним практики. Мы попытаемся найти прецедентный текст («конституирующий миф») практики и проследить его распространение в сети, проанализировать эволюцию представлений о Кохановой в интернетлоре и отчасти в устном бытовании, выявить специфику ритуальной формулы (соответственно – особенностей взаимодействия с Кохановой пользователей практики в сравнении с другими, более традиционными персонажами, к которым обращаются в поисках затерявшихся вещей), обнаружить факторы, способствующие росту – а затем и снижению – популярности Н.П. Кохановой, и сделать некоторые прогнозы относительно будущего этого персонажа и связанной с ним практики в современном российском мифо-ритуальном пространстве.

Поле для исследования стало пространство русскоязычного Интернета – блог-платформы, электронные СМИ, форумы, социальные сети, мессенджеры (в том числе личная переписка автора). Изучался пользовательский контент по запросу «Надежда Павловна Ка/оханова», были охвачены разные социальные сегменты аудитории. Дополнительным источником послужили материалы наблюдений, в том числе включенного наблюдения, в г. Москва в 2020–2025 гг.

Происхождение Надежды Павловны

13 октября 2011 г. в блоге пользователя с ником bright-flashka в Живом Журнале (далее ЖЖ) впервые в «открытом» Интернете появляется имя Надежды Павловны Кахановой (в написании через «а»). Приведем эту запись:

Чудо :)

Вчера открыла для себя замечательную возможность находить потерянные вещи!! Правда проверила всего один раз, но все по порядку :)

С утра прочитала пост одного чувака, который рассказывал про то как его бабушка в 1910 что ли году ехала на поезде, потеряла что-то и ей женщина сказала произнести фразу одну три раза и попробовать еще немного поискать. Сказала она и вещь сразу нашлась.

Так вот прихожу вчера домой, у моего Silwer Dew расчесано ухо, да и вообще давно пора к ветеринарам его везти, все времени не было. Решила завтра скатать. И давай искать его документы. Во всех шкафах перерыла, кучу ненужной фигни отрыла, а документов нет. И тут я вспомнила про пост. Захожу в него, читаю с экрана заветную фразу, и начинаю искать заново. Захожу в комнату и О ЧУДО мой взгляд падает на его переноску. И что бы вы думали – в ней документики лежат целые и невредимые. Радости моей не было предела. А потом не верь в такие совпадения! :)⁴

В комментариях к этой записи в ответ на реплику «А покажи пост») автор пишет:

он на лепре⁵, ссылка не будет работать :) приведу цитату:

Давным-давно (году эдак в 1910–1912) моя прабабушка ехала в поезде на дальний восток с детьми (моим дедушкой и его сестрой). Ехала она к прадедушке, который был послан служить ка окраину империи. С ними в купе ехала дама в возрасте. В дороге, с двумя детьми всегда творится бардак. Все время надо найти то одно, то другое. Куда-то закатился «мишка», где-то тут была ложка... и т. д. На вторые сутки пути прабабушка начала терять самообладание, когда дама, сидевшая напротив посоветовала: «А Вы скажите: «Дарю Надежде Павловне Кахановой (название проебанного предмета) три раза – и найдете». Прабабушка уставилась на нее и ответила что-то в духе: «Какая еще Надежда Павловна? Не морочьте мне голову». В ответ услышала: «Надежда Павловна Каханова – это я. Я обладаю даром возвращать людям потерянные вещи.»

С тех пор, вот уже 100 лет. Вся моя семья и друзья пользуемся этим безбоязно и помогает прям реально. Разумеется, речь идет о вещах, которые не забыты в метро, а «вот где-то тут должно быть». Вы точно знаете, что паспорт где-то дома, а найти не можете. Скажите просто «Дарю Надежде Павловне Кахановой паспорт» (3 раза) и поищите чуть-чуть.

⁴ Чудо :) // Живой журнал. 13.10.2011, 10:15. URL: <https://bright-flashka.livejournal.com/115835.html> (дата обращения: 07.10.2025). Здесь и далее сохранены орфография и пунктуация источников.

⁵ Leprosorium.ru, Лепрозорий, Лепра – русскоязычный закрытый коллективный блог, существует с 2000-х гг.

PS

Мой приятель именно паспорт нашел в обложке видеокассеты таким образом за 5 минут, а до этого перерыл весь дом. Пользуйтесь и пишите в коментах, если помогло⁶.

Именно эту версию, как наиболее близко воспроизводящую первоначальную публикацию легенды в закрытом блоге Лепра (доказательства чему будут приведены ниже), мы будем считать прецедентным текстом и «конституирующим мифом» ритуализованной практики.

Первый выход текста из закрытого блога не привел, судя по всему, к заметному распространению легенды и соответствующей практики (запись прокомментировали всего три человека). Иначе вышло примерно через год, когда тот же текст из Лепры опубликовал у себя в ЖЖ популярный блогер Дмитрий (Митрич, ник – m13ch) Чернышев**. 9 августа 2012 г. он делает запись с заголовком «Чужое», состоящую из трех текстов, в том числе и следующего:

История с лепры с некоторыми комментариями:

Давным-давно (году эдак в 1910–1912) моя прабабушка ехала в поезде на Дальний Восток с детьми (моим дедушкой и его сестрой). Ехала она к прадедушке, который был послан служить ка окраину империи. С ними в купе ехала дама в возрасте. В дороге, с двумя детьми всегда творится бардак. Все время надо найти то одно, то другое. Куда-то затаялся «мишка», где-то тут была ложка... и т. д. На вторые сутки пути прабабушка начала терять самообладание, когда дама, сидевшая напротив посоветовала: «А Вы скажите: “Дарю Надежде Павловне Кахановой (название потерянного предмета) три раза – и найдете”». Прабабушка уставилась на нее и ответила что-то в духе: «Какая еще Надежда Павловна? Не морочьте мне голову». В ответ услышала: «Надежда Павловна Каханова – это я. Я обладаю даром возвращать людям потерянные вещи».

С тех пор прошло 100 лет. Вся моя семья и друзья пользуемся этим безбожно и помогает прям реально. Разумеется, речь идет о вещах, которые не забыты в метро, а «вот где-то тут должно быть». Вы точно знаете, что паспорт где-то дома, а найти не можете. Скажите просто «Дарю Надежде Павловне Кахановой паспорт» (3 раза) и поищите чуть-чуть.

⁶ <Комментарий к записи> Чудо :) // Живой журнал. 13.10.2011, 9:34 (UTC) (13:34 МСК). URL: <https://bright-flashka.livejournal.com/115835.html?noscroll#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

** Внесен Минюстом России в реестр СМИ и физлиц, выполняющих функции иностранного агента.

PS

Мой приятель паспорт нашел в обложке видеокассеты таким образом за 5 минут, а до этого перерыв весь дом.

2 недели искала флешку, на которой были очень важные документы. Попробовала подарить Надежде Петровне, через 15 минут дочка притащила куклу, на шею которой болталась привязанная ленточкой флешка.

Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500⁷.

Сравним с записью блогера bright-flashka от 13.10.2011 г.: Митрич** при репосте первоначального текста несколько изменил его – убрал обцененный глагол, поправил фразу, начинающуюся со слов «С тех пор...», заменил в топониме строчные буквы на прописные, в постскриптуме исправил опечатку – «перерыв» на «перерыл» (хотя в оригинале подразумевалось, скорее всего, «перерыл») и добавил два комментария, взяв их, судя по его вводной фразе, из комментариев на Лепре (в одном из них, написанном женщиной, отчество персонажа искажено). Запись Митрича** стала популярной – у нее 126 комментариев (последняя датирована 7 октября 2018 г.).

Позже в тот же день, 9 августа 2012 г. в 14:20, этот текст публикует у себя в ЖЖ известный украинский блогер Игорь Бигдан. Он – очевидно, прочтя запись Митрича** (судя по времени его поста и заголовку «Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500»), – републиковал непосредственно из Лепры текст, полностью совпадающий с записью bright-flashka (только исправлена опечатка в постскриптуме на «перерыл» и в обцененном глаголе четыре буквы заменены на «звездочки»)⁸. Бигдан приводит (со знаком копирайта) и имя автора первоначального поста – это юзер Calculon с Leprosorium.ru. Запись Бигдана имеет 55 комментариев (по 7 декабря 2016 г.).

Наконец, еще одна публикация легенды в ЖЖ принадлежит известному блогеру, психологу и коучу Олегу Матвееву. 12 августа 2012 г. он пишет комментарий под записью Бигдана – о том, что

⁷ История с лепры с некоторыми комментариями // Живой журнал. 9.08.2012, 9:27. URL: <https://mi3ch.livejournal.com/2138956.html> (дата обращения: 7.10.2025). Благодарю Д.А. Радченко, указавшую на эту запись Митрича**, что оказало существенную помощь в розыске источника.

⁸ Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 9.08.2012, 14:20. URL: <https://ibigdan.livejournal.com/11404788.html> (дата обращения: 07.10.2025).

ему помог этот способ⁹, а 13 августа на своей странице публикует его пост, включая заголовок и копирайт (лишь не цензурирует обценное слово)¹⁰. 82 комментария к его записи (по 29 августа 2017 г.) содержат в основном рассказы-подтверждения того, что способ «работает», и одобрительные ответные реплики самого Матвеева.

Некоторые из комментаторов записи Олега Матвеева далее публикуют легенду о Кохановой в своих блогах в ЖЖ¹¹, другие пользователи комментируют это и в свою очередь репостят прецедентный текст¹², и так информация о новой ритуализованной практике в течение нескольких лет широко распространяется в ЖЖ и переходит в другие медиа. Так, уже 21 августа 2012 г. легенда о Н.П. Кохановой (в версии Митрича**, с постскриптумом и одним комментарием – про флешку) публикуется на форуме собачников PesiQ.ru с заголовком «Растеряхам»¹³, за что автор с ником frenchbull получает «благодарность» 75 человек.

⁹ <Комментарий к записи> Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 12.08.2012. URL: <https://ibigdan.livejournal.com/11404788.html?page=2#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

¹⁰ Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 13.08.2012, 7:15. URL: <https://olegmatveev.livejournal.com/962537.html> (дата обращения: 07.10.2025). Позже дата поста была скорректирована на 27.03.2017, однако комментарии начинаются с 13.08.2012, первый из них – самого Олега Матвеева, в котором он повторяет свой комментарий к посту Бигдана, подтверждающий эффективность практики, – датирован 7:15 этого дня.

¹¹ Например со ссылкой на запись Олега Матвеева: Об одном рецепте поиска пропавших вещей с помощью Надежды Павловны Кахановой // Живой журнал. 07.11.2015, 14:20 URL: <https://dmitry-lis.livejournal.com/54852.html> (дата обращения: 07.10.2025). Комментарий этого автора к записи Матвеева датирован утром того же дня: <Комментарий к записи> Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 07.11.2015, 11:22. URL: <https://olegmatveev.livejournal.com/962537.html?page=2#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

¹² Например: Об одном рецепте поиска пропавших вещей с помощью Надежды Павловны Кахановой // Живой журнал. 07.11.2015, 21:41. URL: <https://lexanderblock.livejournal.com/36807.html> (дата обращения: 07.10.2025).

¹³ Растеряхам // PesiQ.ru URL: http://pesiq.ru/forum/showpost.php?p=3916324&postcount=24277&fbclid=IwAR2j__kwMQA5ykeljHd6iPVLNKvNWCs3kLj2aCiZ2mwtw0WiadlBNnj7IWE (дата обращения: 07.10.2025).

Окончательно вопрос о происхождении Н.П. Кохановой прояснила известная писательница, художница и зоозащитница Лора Белоиван. 18 октября 2015 г. она опубликовала в социальной сети Facebook* пост, из которого стали известны подробности легенды и имя ее автора.

@Yury Sirgiyan, он же юзер Calculon с Лепры, первоисточник и благодетель, подаривший миру Надежду Павловну. Историю эту Calculon повесил на Лепре в 2011 году, потом ее перепостил в жж Ibigdan, и понеслась. Юрий сегодня стукнулся ко мне в личку, мы мило поболтали, и с его позволения я вешаю полную версию рассказа про НПК.

«Мой прадедушка Онисифор Александрович был офицером генштаба при царе, (военспец, картография и тд). И его отправили служить на дальний восток году эдак в 1910–1912 в распоряжение генерала Колчака (если к Колчаку, то край в 1910: в том же году Колчак, который не вылезал из экспедиций по Севморпути, был отозван в Петербург. – Л. Б.). А через полгода его жена (моя прабабушка Евгения Фёдоровна) с двумя детьми поехала туда же, быт налаживать. И ехала она с двумя детьми на руках (мой дедушка и его сестра) в поезде. Путь неблизкий. И, как мы все прекрасно понимаем, дальний путь с двумя малолетними детьми – это тот ещё аттракцион. Всё время что-то пропадает, то Игорёчкины носки пропали, то Танюшиня шляпка куда-то завалилась. Дети капризничают, чемоданы вывернуты наизнанку...

И тут, глядя на её страдания и вечные поиски чего-то, к ней обратилась дама из соседнего купе. И сказала: «Не волнуйтесь Вы так, скажите три раза «дарю Надежде Павловне Кахановой – и сразу найдёте искомое» Евгения Фёдоровна была не в настроении шутить и ответила в духе: «Какая еще Надежда Павловна? Отстаньте уже». На что получила ответ: «Надежда Павловна Каханова – это я. Я обладаю даром возвращать потерянное». Так они и познакомились. И теперь вся наша семья там всё и ищет и всем вокруг советует. Наверняка у мадам Кахановой были и другие контакты с окружающим миром и претендовать на то, что всё что известно о ней – известно от моих домочадцев – это глупо. НО исторический факт, что Евгения Фёдоровна (прабабушка моя) с ней лично знакома была и от неё лично получила инструкции, как и что искать». На фотографии (рис. 4. – О. Х.) – не Надежда Павловна, а прабабушка Юрия, Евгения Федоровна¹⁴.

¹⁴ Facebook*. 18.10.2015 (дата обращения: 07.10.2025). Здесь и далее при цитировании постов в Facebook* приводится только указание на соцсеть и дата поста.



Рис. 4. Евгения Федоровна,
вторая героиня легенды о Н.П. Кохановой

Пост Белоиван собрал большое число комментариев, и хотя в «широкие массы» эта версия легенды – пожалуй, скорее это материалы устной истории и семейной памяти, – не ушла (в отличие от ее первой версии в пересказе пользователей ЖЖ), сам пост, безусловно, способствовал расширению аудитории ритуализованной практики.

Однако к этому времени Надежда Павловна уже начала завоевывать ведущие СМИ.

Расцвет Надежды Павловны

26 января 2015 г. в журнале «Коммерсант-Огонек» выходит статья Маши Трауб «Бюро находок Надежды Павловны»¹⁵. Эта публикация имела скорее иронический характер и предлагала рациональные объяснения эффективности ритуализованной

¹⁵ <Рубрика> Большие и маленькие: Бюро находок Надежды Павловны. Маша Трауб – о том, почему иногда вещи теряются именно там, где находятся // Огонек. 2015. № 3 от 26.01.2015. С. 50. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2649599> (дата обращения: 07.10.2025).

практики. Однако появление имени Надежды Павловны Кохановой (в тексте статьи оно приводится полностью и пишется, в отличие от публикаций в ЖЖ, через «о») в популярном издании, имевшем на тот период и печатную, и электронную версии¹⁶, способствовало, скорее, обратному – широкому распространению сведений о новом способе поиска потерянных вещей и его авторитетной легитимации. При этом сама легенда в статье не приводится, описана лишь ритуализованная практика (в случае тщетных поисков потерявшейся в доме вещи «нужно три раза громко произнести: “Дарю Надежде Павловне Кохановой...” и назвать то, что нужно найти»), а за подробностями предлагается обратиться «к Гуглу».

С этого времени сведения о Н.П. Кохановой распространяются по разным социальным медиа, причем пересказ легенды и описание ритуализованной практики (формула обращения к персонажу с указанием, как ее произносить) могут расходиться – прецедентный текст как обоснование практики приводится далеко не всегда. Если же легенда цитируется, то это неизменно версия из ЖЖ, где имя персонажа пишется через «а» (хотя отсылки к ЖЖ обычно отсутствуют). Так, на платформе Pics.ru 1 июля 2016 г. публикуется легенда (текстологически совпадающая с прецедентным текстом в ЖЖ, кроме замены обценного глагола на «потерянные» и некоторой технической редактуры) и подборка из 15 историй – в 13 подтверждается действенность способа, а в двух говорится, что он не помог¹⁷. Эти истории взяты из комментариев к разным републикациям легенды в ЖЖ и, возможно, в других социальных медиа (происхождение не всех комментариев удалось проследить).

В Facebook* Надежда Павловна проникает через год после появления в ЖЖ. Первый пост датируется 13 октября 2013 г., это вербализация практики (автор три раза пишет «Надежда Павловна Коханова, дарю тебе мой айфон!», а в комментариях в ответ на недоуменный вопрос объясняет суть ритуала). В 2016 г. число упоминаний Кохановой в Facebook* возрастает на порядок и остается стабильно высоким.

На интернет-сервисе Большой Вопрос.ru первый запрос о Кохановой появляется в 2015 г.¹⁸ На него даны 11 ответов, пер-

¹⁶ Тираж № 3 2015 г. – 81 240 экземпляров (Огонек. 2015. № 3 от 26.01.2015. С. 4), количество просмотров электронной публикации статьи на 07.10.2025 – 18 тыс.

¹⁷ Поиск вещей по Надежде Павловне Кохановой – найдется реально все! // Pics.ru. URL: <https://pics.ru/poisk-veshhej-po-nadezhde-pavlovne-kahanovoj-realnye-istorii> (дата обращения: 07.10.2025).

¹⁸ «Кто такая Надежда Павловна Коханова? С чем связано это имя? Сегодня в ЖЖ прочитала про эту даму и связанные с ней странные

вый, отсылающий к ЖЖ, датирован 2015 г., остальные – 2017, 2019 (5 ответов), 2020 и 2022-м.

В Ответы.Mail, Дзен (до 2022 – Яндекс.Дзен) и Одноклассники Коханова проникает позже. Так, в Ответах.Mail первый запрос «Кто такая Каханова» (2014) остается без ответа, в посте 2025 г., наоборот, предлагается этот способ поиска¹⁹. В ответах на запросы «как найти потерянную в доме вещь?» с 2012 г. по 2025 г. (просмотрены все 17 имеющихся запросов, 150 ответов) рекомендация обратиться к Кохановой отсутствует, доминирует (27 случаев) домовая / черт / шишок, с вербальной формулой «Поиграй и отдай» и подобными и / или привязыванием платка / шарфа к ножке стола / стула, есть и единичные упоминания иных способов – молитва св. Николаю, поиск вещи с приколотой булавкой либо с «маятником»²⁰.

В Яндекс.Дзен Коханова замечена впервые в публикации канала «Интересный мир» от 23 февраля 2018 г., где описан ее метод в числе прочих способов поиска вещей²¹, а публикация на другом канале Дзена, «Говорящий верблюд», от 28 февраля 2020 г.

случаи. Кто “обращался” к ней за помощью? Помогло? Как считаете, каков механизм действия? Есть ли какие-то научные объяснения этому явлению?». Кто такая Надежда Павловна Коханова? С чем связано это имя? // Большой вопрос.ru. 2015. URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/1511338-kto-takaja-nadezhda-pavlovna-kohanova-s-chem-svjazano-eto-imja.html> (дата обращения: 07.10.2025).

¹⁹ Кто такая Надежда Павловна Каханова? И была ли она на самом деле? // Ответы.Mail.ru. 2014. URL: <https://otvet.mail.ru/question/166396171> (дата обращения: 07.10.2025); Все мы когда-нибудь теряли в доме вещи // Ответы.Mail.ru. 2025. URL: <https://otvet.mail.ru/question/240850096> (дата обращения: 07.10.2025).

²⁰ Кроме двух указанных выше, запросы с комментариями находятся по адресам URL: <https://otvet.mail.ru/question/67788829>; <https://otvet.mail.ru/question/68740118>; <https://otvet.mail.ru/question/69451713>; <https://otvet.mail.ru/question/73101574>; <https://otvet.mail.ru/question/76511426>; <https://otvet.mail.ru/question/81331356>; <https://otvet.mail.ru/question/86270258>; <https://otvet.mail.ru/question/94610828>; <https://otvet.mail.ru/question/180712648>; <https://otvet.mail.ru/question/187931707>; <https://otvet.mail.ru/question/200900570>; <https://otvet.mail.ru/question/204547214>; <https://otvet.mail.ru/question/223986843>; <https://otvet.mail.ru/question/225009165>; <https://otvet.mail.ru/question/234429786>.

²¹ Как найти пропавшую вещь в доме? // Яндекс.Дзен. 23.02.2018. URL: <https://dzen.ru/a/WpBTE54polOaIpnW?sid=60500382533751177> (дата обращения: 07.10.2025).

специально посвящена Надежде Павловне. В ней пересказывается легенда, восходящая, по всей видимости, к публикации на Pics.ru (соответственно, и к ЖЖ), интересным образом отредактированная. В тексте сохранены характерные особенности (опечатка «ка» вместо «на» во втором предложении, ошибочная пунктуация в четвертом и седьмом, тире вместо нужных дефисов). При этом нивелированы детали семейной истории – убрана фраза «(моим дедушкой и его сестрой)», слово «<моя> прабабушка» заменено на «<одна> женщина», фраза «вот уже 100 лет вся моя семья и друзья пользуемся этим безбожно» – фразой «вот уже много лет много людей используют этот способ». Устранение деталей, конкретизирующих историю, – типичный фольклорный процесс, превращающий быличку в бывальщину (или – меморат в фабулат). Обоснованием ритуальных практик, «конституирующими» нарративами в устной традиции обычно служат именно такие, лишённые конкретики тексты (а былички выполняют противоположную функцию – рассказывают о случаях нарушения правил, тем самым последние обосновываются «от противного»). Эта публикация была прочитана 5328 раз, из семи комментариев к ней в пяти говорится о том, что способ помогает, и приводятся три истории-подтверждения (еще два комментария – жалобы на орфографические ошибки в публикации)²².

В других сетевых публикациях, также «низового» социального сегмента, легенда о Кохановой была изменена еще сильнее: «В начале двадцатого века в московском имении жила Коханова Надежда Павловна. Она обладала уникальной способностью находить потерянные вещи. Со всей столицы к ней за помощью приходили люди. Те времена миновали. Но и сейчас можно обратиться к помещице по ФИО, сказать, что дарите ей потерянную вещь. Трижды пообещайте Надежде Павловне “подарок”, и он быстро найдется»²³; «По известной легенде, жила в начале 20-го века в Москве Надежда Павловна Коханова (ударение на второй слог). Был у нее дар – находить пропавшие вещи. Конечно, сама она их не искала, просто к ней (на расстоянии) нужно обратиться»²⁴.

²² Вы точно знаете, что нужная вещь где-то дома, а найти не можете. Используйте этот метод – найдется реально вс! // Яндекс.Дзен. 28.02.2020. URL: https://zen.ru/a/Xlk_dH3XdnJiKhIK (дата обращения: 07.10.2025).

²³ ДНЕВНИК ВЕСЕЛОЙ ВОЛШЕБНИЦЫ // ВКонтакте. 6.03.2019. URL: https://vk.com/wall-108670748_141351?ysclid=mmjw8igjy37652862 (дата обращения: 07.10.2025).

²⁴ Шумилко Ю. 9 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Новый очаг. 9.02.2024. URL: <https://www.novochag.ru/home/>

Итак, распространение нового способа поиска потерянных вещей в широких слоях сетевых пользователей происходит примерно через 6–8 лет после его появления в «элитарном» сегменте «открытого» интернета. Но уже в 2021 г. публикации различных электронных СМИ ставили эту практику на первое место среди других магических приемов²⁵, то же было и в 2024 г.²⁶

В ходе распространения легенды (коррелирующего, предположительно, с популяризацией практики) происходит несколько вещей: легенда фольклоризуется, редуцируется до описания практики, распространяется в иные сегменты Рунета (условно, из «элитарного» ЖЖ в «простонародные» Одноклассники), персонаж «меняет фамилию» на «Коханова». Кроме того, практика активно переходит в офлайн-среду, о чем пишут пользователи соцсетей и говорят мои полевые материалы.

В Facebook* новый рост популярности Кохановой и концентрация текстов о ней и о ее методе связаны с созданием в октябре 2020 г. группы «Сбой матрицы», участники которой публикуют и комментируют истории о специфическом опыте – когда при-

najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/ (дата обращения: 07.10.2025). До 09.02.2024 по этому адресу находилась прежняя версия текста, с той же информацией о Кохановой: 8 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Домашний очаг. 22.11.2021. URL: <https://www.goodhouse.ru/home/najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/> (дата обращения: 07.02.2024). Эта публикация активно репостилась во ВКонтакте, например: Михаил Декан. Как обещал. Меня попросили выложить заговор, чтоб найти потерявшуюся вещь. Рассказываю // ВКонтакте. 25.08.2024. URL: https://vk.com/wall337538585_70920 (дата обращения: 07.10.2025).

²⁵ Медведева С. На помощь приходит Надежда Коханова // Metro. 22.07.2021. С. 4. URL: <https://www.metronews.ru/novosti/russia/reviews/na-pomosch-prihodit-nadezhda-kohanova-pochemu-lyudi-veryat-v-lyudeys-darom-1814465/> (дата обращения: 07.10.2025).

²⁶ Шумилко Ю. 9 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Новый очаг. 9.02.2024. URL: <https://www.novochag.ru/home/najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/> (дата обращения: 07.10.2025). До 9.02.2024 по этому адресу находилась прежняя версия текста: 8 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Домашний очаг. 22.11.2021. URL: <https://www.goodhouse.ru/home/najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/> (дата обращения: 07.02.2024). В обоих случаях текст начинался так: «Способ № 1. Дарим вещь Кохановой».

вычная реальность как бы «дает сбой», подобно компьютерной программе («когда мы ощущаем, как все идет настолько не так, что виден край мира, швы наружу, оператор спалился, отвлекся на чай...»), и возникают необъяснимые совпадения, провалы во времени, пропажи и находки, дежа вю и т. п. Администраторы группы декларируют, что она «не про мистику», однако по пятницам там разрешено публиковать «традиционные» мистические истории (о домовых, леших, ведьмах и т. п.). На начало 2026 г. в группе состояло 55,2 тыс. человек²⁷. В 2022 г. у группы появился Telegram-канал, где републикуются наиболее интересные тексты. Впервые в группе «Сбой матрицы» Н.П. Коханова упоминается 17 февраля 2021 г. – в комментарии к посту о необъяснимо пропавшей серье описывается сама практика как совет топикстартеру и приводится конституирующий ее миф (текстологически совпадающий с версией Митрича** в ЖЖ). С тех пор Н.П. Коханова упоминалась там часто и в позитивном ключе, участники группы приводили много примеров ее помощи. Однако это интересно не само по себе – то же происходит и в других социальных медиа, а той ролью, которую сыграла в отношении к Кохановой и к связанной с ней ритуализованной практике Лора Белоиван, одна из трех администраторов группы.

Закат Надежды Павловны

18 октября 2021 г. Лора Белоиван републикует в группе «Сбой матрицы» свой пост от 18 октября 2015 г. с объемным предисловием. Текст этого предисловия становится программным и в дальнейшем определяет политику участников сообщества в отношении Кохановой и практики дарить ей потерянные вещи.

Фейсбук* сегодня напомнил, золотко самоварное. Этот пост (от 18.10.2015. – О. Х.) – история происхождения Надежды Палны Кахановой и ее путь в интернете.

Однако шли годы. Мое персональное отношение к НПК изменилось с той поры радикально. Давно уж не зову я ее найти потерянную вещь, и вот почему.

Однажды, после многих контактов с НПК, заметила я, что количество моих обращений к ней растет почти лавинообразно. И если в начале нашего с нею сотрудничества я обращалась к ней раз в пару месяцев, то теперь «дарю» ей вещи и документы по несколько раз в день.

²⁷ Тема оказалась достаточно популярной, в 2020-е гг. группы с тем же названием появились на платформах ВКонтакте и Рсави.

Закончилось все пропажей и возвращением моего загранпаспорта. Это был случай, который я отследила от начала и до конца и – отказала НПК от дома.

Загран исчез у меня из рюкзака – дома, в моей комнате, в которую на ту пору некому было зайти. То есть как: я сидела за компьютером и покупала авиабилет. Закончила покупать, повернулась к рюкзаку и положила туда загран. На следующий день он мне понадобился, я полезла в рюкзак, паспорта в нем не было. Я искала его несколько дней, в конце концов подарила Кахановой и нашла вскоре – между коробками с арт-бумагой, формат А3+, полученными по почте уже после пропажи паспорта и сложенными в углу моего рабочего стола. Я даже не знаю, почему полезла в этот угол с тяжелыми коробками и начала по одной снимать их на столешницу: паспорта там быть просто не могло, но он там был, лежал между коробок.

Я разозлилась, вот что произошло дальше. Сущность, полностью зависимая от энергии человеческого внимания, оказалась ненасытной, незнающей границ и меры наглой пронырой! Ах какой сюрприз. Чего я ждала от низшего духа, которого самолично пригласила в дом, когда потеряла и «подарила» ему первую вещь? Кстати, я не уверена, что «подарила» – в кавычках. Наоборот: почти уверена, что эта старая бессмертная подагра использует суть подаренных ей вещей, обрастает имуществом в вашем доме и прописывается в нем, как Шариков на 16 аршинах у Преображенского. В общем, я послала ее нах... – вслух, хорошо прочувствованным и обдуманым меседжем.

Больше в доме ничего не терялось, – во всяком случае, ничего ценного и незаменимого. Каханова ушла. Amen²⁸.

Заметим, что это заявление Лоры Белоиван попало на подготовленную почву. Коханова и ее метод поиска вещей с самого начала воспринимались, во-первых, как конкуренты хорошо известной практике обращения к домовому или черту с требованием отдать вещь и, во-вторых, как непонятное и неправильное действие. Комментатор первой же публикации легенды в ЖЖ в 2011 г. (всего, напомним, эту запись прокомментировали 3 человека), называет оба эти нюанса:

Я лично прошу «домового» вернуть вещь.

Говорю в никуда «Поигрался, и верни пожалуйста»
через пару минут нахожу и обязательно говорю спасибо.

У меня работает :)

А так говорить, как в посте, мне кажется неправильным. Говоришь, что подаришь вещь, а когда она находится – не даришь никому. Потом

²⁸ Facebook*. 18.10.2021 (дата обращения: 07.10.2025).

она потеряется, или потеряется что-нибудь другое. Нельзя так мироздание обманывать, оно свое возьмет :)²⁹.

В дальнейшем эти две позиции будут заметно разведены – комментаторы публикаций о Н.П. Кохановой на разных сетевых ресурсах будут либо рассказывать о главном альтернативном методе («а я в случае потери прошу домового помочь и обязательно благодарю, когда нахожу нужную вещь»), «А у меня вместо Надежды Павловны – “Черт-черт, пошутит и отдай”»³⁰; «Вообще-то, у меня бабушка говорила, что надо говорить так: “Черт, поиграй, да назад отдай”, и это почти всегда помогало. Можно говорить и так: “Домовой, больше не играй со мной, отдай, что взял”»³¹), либо сообщать об опасности контактов с непонятной, возможно, демонической «сущностью». Причем аргументы второго типа могут иметь в своей основе либо христианскую идеологию («пока не подаришь Надежде Павловне свою душу – ниче от нее не жди»; «“пользуемся этим безбожно” – очень правильный эпитет использовал автор, ибо сей дар явно не от Бога»³²), либо эзотерическую, например:

Ia tut prochitala esho pro NP – narod, veriashi v mistiku, pishet, chto dlia togo, chtobi v dom pronik energeticheski vampir, nujno otkrit emu «dver», tak skazat. Dver otkrivaetsia, kogda zovesh «vampira» po imeni ili govorish, chto darish emu kakuu-to vesh iz svoego doma. To est misticheski nastroennie grajdane schitaut, chto NP – energeticheski vampir, kororaia specialno poduchila svou poputchicu v poezde, chtobi dalee pronikat v chujie doma³³.

²⁹ <Комментарий к записи> Чудо:) // Живой журнал. 13.10.2011. URL: <https://bright-flashka.livejournal.com/115835.html?noscroll#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

³⁰ <Комментарии к записи> История с лепры с некоторыми комментариями // Живой журнал. 09.08.2012. URL: <https://mi3ch.livejournal.com/2138956.html?noscroll#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

³¹ <Ответ на вопрос> Кто такая Надежда Павловна Коханова? С чем связано это имя? // Большой вопрос. 2019. URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/1511338-kto-takaja-nadezhda-pavlovna-kohanova-s-chem-svjazano-eto-imja.html> (дата обращения: 07.10.2025).

³² <Комментарий к записи> Чудо:) // Живой журнал. 13.10.2011. URL: <https://bright-flashka.livejournal.com/115835.html?noscroll#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

³³ <Комментарии к записи> Facebook*. 07.02.2015 (дата обращения: 07.10.2025).

При этом беспокоит пользователей социальных медиа не столько то, что новый персонаж им незнаком³⁴, сколько способ коммуникации с ним – отдавание ему потерянной вещи с целью обрести ее. Это действие, как можно понять при изучении сетевых материалов, кажется большинству современных российских интернет-пользователей контринтуитивным, нарушающим привычную логику реципрокности³⁵.

Вместе с тем у этого действия есть немало историко-культурных аналогов. Можно вспомнить традицию вотивных даров – от античности до средневекового христианства и современного католичества, когда в дар божеству приносится модель больного телесного органа (часто сделанная из ценного материала), чтобы божество в ответ исцелило этот орган; для желающих забеременеть таким даром может быть изображение младенца. Аналогия здесь очевидная – божеству отдается больной орган, оно возвращает его здоровым; Кохановой отдается потерянный предмет, она возвращает его наличествуящим.

В русском православии, что кажется важным, подобные вотивные дары не распространены, приношения состоят из иных предметов, сделанных из ценных материалов (серьги, перстни, нательные кресты, кулоны, часы и т. п.).

Еще более близкий нашей теме пример приводит Т.А. Михайлова. Она описывает таблички первых веков н. э. (не ранее конца I

³⁴ Антропонимическая модель вполне типична для русского фольклора, ср. наименования болезней – Оспа Ивановна, лихорадка Марья Иродовна, корь Царевна Васильевна, ночница Анна Ивановна и др.; есть и положительные фольклорные персонажи, построенные по той же модели, см. об этом ниже.

³⁵ Так, в одном из перечней ритуализованных способов поиска вещей дарение пропажи Кохановой названо «самым нелепым и при этом действенным ритуалом». Как найти пропавшую вещь в доме? // Яндекс.Дзен. 23.02.2018. URL: https://zen.ru/a/WpBTE54polOaIpnW?s_id=60500382533751177 (дата обращения: 07.10.2025). Ср. также: «Вспомните условия призыва домового: после того, как вещь найдена, надо поставить ему угощение <...>. То есть плата за помощь имеет место быть, и она “мгновенная”: получил – заплатил, как в магазине. <...>. А вот с Надеждой Павловной история другая. <...> она НИЧЕГО не просит за помощь. В условиях этого нет. Вещь просто дарится. А подарки, как известно, дарителю уже не принадлежат. То есть вот та найденная ложка, билет в театр или сине-белые туфли принадлежат Надежде Павловне Кохановой. И кто знает, какую плату она возьмет за их использование?» Кутузова Елена || Волшебные Миры // ВКонтакте. 2.01.2026. https://vk.com/wall-59162882_12005 (дата обращения: 20.01.2026).

и не позднее начала V в.), обнаруженные в храме галло-римской богини Сулис-Минервы в британском городе Бат. Таблички, которые оставляли посетители священного источника и терм при храме, содержат заклинания против воров одежды, обуви и украшений. Суть заклинаний состоит в том, чтобы подарить богине вещи, которые были или могут были украдены. Предполагалось, что вор вернет вещь, опасаясь гнева ее собственницы, богини Минервы. Например: «Солинус богине Минерве. Я даю тебе для сохранности мою купальную тунику и плащ. Не давай сна и здоровья тому, кто причинил мне зло, будь то мужчина или женщина, раб или свободный, пока он не вернет взятое в твой храм» [Михайлова 2017, с. 182]. Это не единственный пример такого рода, в других городах римской Британии также обнаружены подобные таблички. Так, в г. Лидни-Парк, в храме бога Нодона, отождествляемого римлянами с Марсом, в начале XIX в. была найдена табличка с текстом: «Богу Нодону: Сильванус потерял кольцо, половину его (стоимости) дал Нодону; среди тех по имени Сеникианус, пусть ты не позволишь (ему) здоровья, пока не принесет его в храм Нодона» [Михайлова 2017, с. 178]. Такие же *tabella defixionum* ('таблички с проклятиями') обнаружены в храмах римской провинции Иберия: «О, госпожа источника Фовия. Я прошу тебя вернуть твое имущество. Кто бы ни украл мои сандалии и туфли, прошу тебя... Будь то женщина или девушка, или мужчина, кто бы ни взял их, не давай ему покою» [Михайлова 2017, с. 178] (разрядка моя. – О. Х.). Как полагает Т.А. Михайлова, «зачастую составитель таблички брал на себя роль истца, подающего богам, на которых возлагалась роль судей, официальную жалобу. Если речь шла о воровстве, “жалобщик” приносил украденное в дар богу, на которого отныне возлагалась обязанность вернуть “свое” имущество» [Михайлова 2017, с. 98]. Возможно, подобная практика существовала и в Древней Греции, где эпиграфика с заклинаниями против воров датируется I в. до н. э., хотя прямых указаний на дарение богам украденного предмета они, кажется, не содержат [Михайлова 2017, с. 179].

Говоря об аналогах, мы можем вспомнить и средневековый обычай защищать собственность от экспроприации через жертвование ее монастырям (с формулами дарения собственности святому, в честь которого освящен монастырь), а также подобные более поздние социально-экономические институты. Наконец, мы можем вспомнить работу Ю.М. Лотмана «“Договор” и “вручение себя” как архетипические модели культуры» [Лотман 1993, с. 345–355]. Эти модели он описывает как оппозицию «магической» и «религиозной» логик: в основе первой лежит обмен, в основе второй – безоговорочное вручение себя во власть Бога, устроенное так, что отдавший все приобретает гораздо большее. Европейская

модель отношений сюзерена и вассала была построена аналогичным образом – не на логике немедленной реципрокности, но на логике «отдавания себя во власть» (декларативно безвозмездно, но на деле это не генерализованная, а отложенная сбалансированная реципрокность). Патрон земной и патрон небесный сближались в такой модели служения.

Культура гипотетических участников легендарной истории, принадлежащих к дворянскому сословию, вполне могла включать в себя такого рода логику; сама ситуация с «дарением вещей» могла быть, вероятно, своего рода игрой в семье легендарной Надежды Павловны, ни к чему не обязывающей и не противоречащей религиозным убеждениям (потому что в ее основе лежит не модель прямого обмена, «магическая», по Лотману, а модель дарения тому, кто сильнее, и который властен наделить тебя чем захочет – модель в основе своей «религиозная»). Однако через 100 лет предложенный способ поиска вещи стал восприниматься совсем иначе.

В современном интернетлоре Коханова выступает как конкурент и домовому / черту (отношения с которым выстроены по модели «магической») и Богу / святым³⁶ – модель тут общая, не предполагающая обмен (хотя и по-разному – в одном случае это просьба о помощи в поиске, в другом – дарение пропажи), но кому здесь доверяет и вручает свою собственность человек? В христианской картине мира такой актер известен – если это не Бог, то это однозначно дьявол. Если в легендарной характеристике Надежды Павловны Кохановой никак не обозначена ее близость к Богу, то, значит, она служит его противнику³⁷. Крайне любопытно, что этот способ поиска вещей был воспринят особым образом в православ-

³⁶ В материалах интернетлора нами зафиксированы следующие способы поиска вещей с помощью христианских акторов – чтение молитв «Отче наш», «Символ веры», «Богородице, Дево...», 50-го псалма «Помилуй мя, Боже», обращение к св. Николаю, св. Антонию Падуанскому, св. Иоанну Воину, св. Фанурию. Подробный анализ этих практик выходит за рамки настоящей статьи.

³⁷ Ср.: «Надежды Павловны (если она существовала в реальности) уже нет в живых. Но она продолжает помогать! А кто у нас может помогать из «неживого»? Или святой, или дух (низший демон, анчутка, бес и так далее). А про святую Надежду Павловну Коханову что-то пока никто не слышал. Значит, в народном сознании она скорее соответствует архетипу духа или сущности. А духи ничего и никогда не делают просто так. Об этом еще из сказок известно – ВСЕГДА за помощь приходится расплачиваться». Кутузова Елена || Волшебные Миры // ВКонтакте. 2.01.26. https://vk.com/wall-59162882_12005 (дата обращения: 20.01.2026).

ной прихрамовой среде. Конечно, и обращение к домовому / черту в этой среде весьма осуждается³⁸, но в нарративе, опубликованном на одном православном сайте в 2021 г., все гораздо серьезнее – после того, как монахиня «подарила» Н.П. Кохановой потерянную связку ключей, через неделю у нее оказалась отрезанной по локоть рука – та, что контактировала с возвращенными ключами. Старец, приехавший в этот монастырь и узнавший об этой истории, так прокомментировал ее:

Стоит понимать, что мир демонов и божий мир находится в хрупком равновесии. Молитвой держим мы границу, упованием на Господа стережем ее. Неизмерима сила Господа нашего, но хитер лукавый, хитроумны демоны его, разум ловок и томится он в преисподней и вырваться алчет, но не в силах. Тогда придумывает лукавый ухищрения разные, дабы увлечь если не всего грешника, то хоть часть его. Как умелый рыбак закидывает он удище в наш мир, дабы уловить душу слабую, беспокойную. Ключи эти нечистый утянул и были они приманкой дьявола. Как рыбка клюнула монахиня на адову снасть и попалась. И пропасть бы ей всей, но отмолила она душу свою и длань только исхитил проклятый. Молитесь же усерднее братие, стерегите границу, не давайте проникнуть злу в мир³⁹ (разрядка моя. – О. Х.).

В эзотерических сообществах Интернета и блогах некоторых эзотериков Н.П. Коханова первоначально оценивалась положительно – как пример позитивного «эмоционального облака», «правильного эгрегора», которые были призваны усилить все новые и новые обращения к ней, к чему коучи мотивировали своих adeптов⁴⁰. Однако были и иные мнения – неизвестная и потому

³⁸ См., например: Кто такие домовые? Мнение священника // Азбука веры. <https://azbyka.ru/sueverie/kto-takie-domovye-mnenie-svyashhennika.html> (дата обращения: 07.10.2025).

³⁹ Первоначальная ссылка в данный момент недоступна, один из идентичных репостов, включая дату публикации: Православный ужастик). Интервью с иеромонахом Кондратием (Кожевниковым) // Mikroproza.d3.ru. 27.02.2021. URL: <https://mikroproza.d3.ru/pravoslavnyi-uzhastik-2121814/?sorting=rating> (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁰ См., например: Будем нагнетать эгрегор. :), «Пользуйтесь. Чем больше пользователей, тем лучше работает. :), «Вот так вот. Эгрегор работает. :)» [Ответы автора на комментарии] Дарю Надежде Павловой Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 07.03.2014, 12.05.2015, 25.05.2015. URL: <https://olegmatveev.livejournal.com/962537.html?page=2#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

подозрительная героиня легенды оценивалась как «энергетический вампир», «неизвестная чужеродная сущность из inferнального пространства»⁴¹, доступ которой в свои дома дают сами хозяйева, произносящие ритуальную формулу (то, что в прецедентном тексте впервые она прозвучала в поезде, а в переделках легенды – в доме самой «помещицы Кохановой», никого не смущало). Любопытно, что одному из комментаторов формула дарения вещи Кохановой показалась похожей на фразу из сказки «отдай, чего <дома> не знаешь» – это отсылка к мотиву на сказочный сюжет «Чудесное бегство» (СУС 313А), где такое требование исходило от водяного или иного представителя нечистой силы, в результате чего герой отдает этой силе своего новорожденного сына.

Суждения о «демоничности» Кохановой встречаются уже с начала 2010-х гг. и постепенно становятся все более популярными. В апреле 2021 г. моя коллега по университету написала мне: «“Черт-черт, поиграй, наиграешься – отдай”. Так в моей семье говорят. <О Кохановой> смотрела в интернете, в гугле. Первое, что вылезало, что возвращает вещи, но потом придется отдать нечто гораздо большее» (ПМА, 2021).

Ключевую роль в отказе Надежде Павловне «от дома» (по крайней мере, среди пользователей Facebook*) сыграла, как кажется, вышеприведенная публикация Лоры Белоиван от 18 октября 2021 г. Именно после нее в группе «Сбой матрицы» Надежда Павловна упоминается редко (в основном, новичками сообщества), и это сразу вызывает критику и уговоры не использовать этот способ (прежде всего со стороны «старожилов» группы и нередко со ссылками именно на позицию Лоры). Мы видим здесь значимость роли личности в интернетлоре – Белоиван выступала активным амбасадором Кохановой в Facebook* с 2013 г., и она же стала в 2021 г. трендсеттером в отказе от этой ритуализованной практики⁴².

Любопытно, что две эти роли Белоиван кажутся несопоставимыми по характеру отношения к Кохановой как культурному феномену. В посте 2015 г. Лора пересказывает семейную легенду,

⁴¹ <Комментарии к записям> Facebook*. 07.02.2015, 18.10.2021 (дата обращения: 07.10.2025).

⁴² То же происходит и в Telegram-канале «Сбой матрицы» (@sboymatrix, 4346 подписчиков), и в Telegram-канале самой Лоры Белоиван “Beloivan entertainment” (@ponakrasheno, 9982 подписчика). В последнем она недавно так ответила на упоминание Кохановой в комментарии к ее посту о «проделках домового»: «Я ее исключила из партии (нашей) несколько лет назад. А с ней так: не позовешь – не придет. Как и положено вампирам». <Комментарии к записям> Telegram-канал Beloivan entertainment. 22.03.2016 (дата обращения: 22.02.2026).

полученную из первых уст, и понимает Коханову как персонажа устной истории. В посте 2021 г. Коханова меняет свою онтологическую природу – это уже «сущность», «низший дух», манипулирующий людьми и «питающийся» их «энергией». В этой перемене мы видим признание аттрактивности мифологического персонажа и эффективности ритуализованной практики, но вместо анализа их с этой точки зрения (впрочем, это не было целью Белоиван, как не является и целью настоящей статьи) Кохановой приписывается высокая агентность. Лора буквально «создает» Коханову и обвиняет ее в том, что лично она, Лора, чересчур погрузилась в то, что когда-то понималось как игра, но стало «демоническим ритуалом». Подобные ситуации при анализе интернетлора фиксирует и Д.А. Радченко: «...При том, что сетевая реальность нередко воспринимается коммуникантами как игровая <...> стабилизация этого пространства является частью этой “игры” и становится вполне серьезно воспринимаемой целью взаимодействия» [Радченко 2011b, с. 178].

Наряду с ролью личности мы видим здесь и работу механизмов фольклорной «цензуры коллектива» в понимании П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона [Богатырев, Якобсон 1971, с. 375–376]⁴³.

Уход Надежды Павловны

Цензура коллектива проявляется здесь в нескольких отношениях. Во-первых, рефлексирована модель коммуникации с мифологическим персонажем. Пользователи социальных медиа размышляют, что же забирает себе Коханова, возвращая потерянную вещь (и на этом основании отказываются от практики как опасной и потенциально вредоносной)⁴⁴, или задаются вопросом, как

⁴³ См. также впервые опубликованный русскоязычный оригинал этой классической работы [Богатырев, Якобсон 2024].

⁴⁴ Ср.: «не опасно ли обращаться?» – «опасно. Так как это на самом деле нечистая сила, а не обычная бабушка. Только нечистая сила может все. Не может обычный человек такое. Темболе так быстро как говорят люди. Потом за помощь приходит расплата. У каждого она разная. За все нужно платить. За вещь которую вам нашли, нужно заплатить. Ну вот только сила эта решает сама какую стоимость за это она возьмёт. У кого простуда, а у кого-то болезни ребенка или близких или проблемы лично-го характера, проблемы на работе и ТД.»; «Вообще опасно. т. к. это все из серии эзотерики. Эти все нечистые силы сначала помогут, но потом заберут и к ним лучше не обращаться»; «может и помогает, но потом расплата... Каждый сам делает выбор»; «Православной женщине я думаю не стоит.

же отблагодарить ее за помощь (чистосердечно либо чтобы она не забрала что-то важное: «Что требуется взамен?», «А что надо говорить в благодарность?»), и предлагают свои ответы – на словах «отдариться» цветами или шоколадкой, «налить блюдечко молока» («Надежда Павловна Коханова, спасибо! С меня хлеб птичкам»⁴⁵, «Потом нужно обязательно отблагодарить. Любому случайному человеку подарить что-то приятное, хоть вахтёрше на работе коробку конфет»⁴⁶). Здесь мы видим возвращение более привычной обменной, «магической» логики.

Во-вторых, рефлексится природа адресата ритуализованной практики. Коханова либо называется «демонической сущностью» и отношения с ней прекращаются, либо происходит ее трансформация – одним из двух способов. Первый – уподобление традиционным мифологическим персонажам («Кто такая Надежда Павловна, вероятно это имя домовихи»⁴⁷, «Это ФИО вашего домового, другим не подойдет, им надо узнавать ФИО своих домовых и подставлять в шпаргалку вместо Надежды Палны»)⁴⁸, второй – изменение имени и добавление «правильных» черт к облику. Отсюда появление дублирующих фигур – женских персонажей, называемых по имени-отчеству. В ряде сетевых публикаций встретила Анна Сергеевна, к которой обращаются с просьбой помочь найти пропажу.

Давным-давно где-то прочитала, что, чтобы найти потерявшуюся вещь, нужно попросить о помощи некую Анну Сергеевну. Понятия не имею, что за демоны скрываются за этим именем, но уже лет 10 после: «Анна Сергеевна, помоги!» – находится все: от ключей до кота⁴⁹.

Хотя неделю ищу дорогой браслет с топазами. На работе по камерам смотрела, но обращаться к непонятным силам не буду. Боюсь Господа прогневать!» <Комментарии к записи> ДНЕВНИК ВЕСЕЛОЙ ВОЛШЕБНИЦЫ // ВКонтакте. 6.03.2019, комментарии: 16.07.2024, 19.09.2024, 21.09.2024, 22.02.2025. URL: https://vk.com/wall-108670748_141351?ysclid=mmjw8igjy37652862 (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁵ <Комментарий к записи> Facebook*. 07.02.2015 (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁶ Facebook*. 04.12.2020 (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁷ Как найти пропавшую вещь в доме? // Яндекс.Дзен. 23.02.2018. URL: <https://dzen.ru/a/WpBTE54polOaIpnW?sid=60500382533751177> (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁸ <Комментарий к записи> Facebook*. 04.12.2020 (дата обращения: 07.10.2025).

⁴⁹ Мистика. Реальные истории // ВКонтакте. 11.08.2021. URL: https://vk.com/wall-129333383_8226?ysclid=mmrr9yptbo970432055

Через три месяца эта история, до того, видимо, давно «гулявшая» в сети, появляется в популярном электронном СМИ:

Нужно сказать: «Анна Сергеевна, помоги найти...». Называете то, что ищете и отключаетесь, занимаетесь своими делами. Проверили – работает! Правда, мы решили докопаться до правды и узнать побольше об этой женщине. Помог или помогла нам наш или наша постоянная читательница под ником «ЗимаЗима». История такая: по легенде Анна Сергеевна была супругой очень привлекательного внешне батюшки, служащего при храме в Замоскворечье. И нашлась одна нечестивая прихожанка, которая попыталась его соблазнить, но получила резкий отказ. В отместку она похитила из храма реликвию и распространила сплетню о том, что это батюшка присвоил вещь. Анна Сергеевна истово молилась Богородице, и та даровала ей способность находить пропажи. Нашла она у плутовки и реликвию, оправдала батюшку. И потянулись к Анне Сергеевне люди за помощью. А умирая, она сказала: «Просите, и я вам буду помогать и после смерти» И, действительно, тем, кто к ней обращается, она по сей день помогает⁵⁰.

Как видим, при изменении имени и характеристик персонажа (Анна Сергеевна – православная, жена священника, молитвенница, практически святая, помогающая и после своей смерти⁵¹) меняется и формула обращения: вместо дарения вещи появляется просьба о помощи в ее поиске, как к св. Антонию Падуанскому или

(дата обращения: 07.10.2025). В комментариях к этой публикации приводятся подробности жизни Анны Сергеевны и многочисленные свидетельства ее помощи, например: «Пропали деньги. Никого не было в гостях. Недельку искали. Обратилась к Анне Сергеевне-помогла! Нашла деньги через час! Чудеса! Аж страшно стало от того, на сколько мы не одиноки в этом мире. Каждый раз убеждаюсь в этом».

⁵⁰ Шумилко Ю. 9 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Новый очаг. 09.02.2024. URL: <https://www.novochag.ru/home/najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/> (дата обращения: 07.10.2025). До 09.02.2024 по этому адресу находилась прежняя версия текста: 8 способов найти потерянную вещь. Проверено читателями! // Домашний очаг. 22.11.2021. URL: <https://www.goodhouse.ru/home/najdi-vremja-dlja-zhizni/8-sposobov-nayti-poteryannuyu-veshch-provereno-chitateljami/> (дата обращения: 07.02.2024). Анна Сергеевна (способ № 7) упоминалась в обоих вариантах.

⁵¹ Отдельные мотивы рассказа о ней отсылают к текстам, циркулирующим вокруг св. Ксении Петербургской, – в частности, помощь при несправедных обвинениях.

св. Николаю. Интересно, что механизм трансформации персонажей работает через их первоначальное дублирование – в этой публикации, перечисляющей способы поиска потерянных вещей, мы встречаем и Надежду Павловну (способ № 1), и Анну Сергеевну (способ № 7).

И это не единственный пример: «А мне Наталья Владимировна помогает! Всегда! Ни разу не отказала! Всегда все находит»; «Мне сказали, Екатерина Сергеевна, все находится через 2 минуты. Хотите узнать, кто такая. В монастыре сказали, просите ее, вместо черт, поиграй и отдай. Вот, лет 5, обращаюсь к ней»⁵²; «А мне Людмила Николаевна помогает вещи находить») – и как? Дарите ей чего-то? – просто прошу, верни пожалуйста на место. После этого вещь находится»⁵³; «у меня Нина Пална. Я хочу, ищу и приговариваю: Нина Пална, верните вещь, пожалуйста. И очень быстро нахожу»⁵⁴. Здесь мы видим то же изменение сути практики, ту же замену типа речевого акта: вместо дарения вещи (декларатива, акта перформативного) появляется просьба о помощи в ее поиске (директив)»⁵⁵.

⁵² <Комментарии к записи> Мистика. Реальные истории // ВКонтакте. 11.08.2021, комментарии: 20.08.2021, 22.07.2025. URL: https://vk.com/wall-129333383_8226?ysclid=mmrr9yptbo970432055 (дата обращения: 07.10.2025).

⁵³ <Комментарий к записи> Facebook*. 21.09.2021 (дата обращения: 07.10.2025).

⁵⁴ <Комментарий к записи> Facebook*. 20.02.2026 (дата обращения: 20.02.2026). Эта антропонимическая модель встречается и в устном бытовании. Кроме имен духов болезней, о чем уже говорилось, есть и окказиональные случаи: «Вот на дорогу я могу вам сказать <заговор> ...транспорта нет никакого <...> Все равно уеду и сяду вперед. Выходишь из дому и попросись: “Татьяна Николаевна, дай пути-дорожки”. Есть покровительница дорог, святая Татьяна Николаевна. “Татьяна Николаевна, дай пути-дорожки”. Все, уеду» (Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX – начала XXI в.: В 2 т. Т. 1: Архангельская коллекция / под общ. ред. С.Б. Адоньевой. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 499).

⁵⁵ Справедливости ради отметим, что с просьбой – по ошибке или специально, из опасения дарить вещь, – могут обращаться и к самой Н.П. Кохановой, ср.: «Потеряла сегодня сережку, только произносила неправильно, сказала Надежда Павловна Коханова подари мне сережку нашла через 20 минут»; «А я просто попросила помочь найти, и через минуты 3–4 нашла, Спасибо Надежде Павловне Кохановой» <Комментарии к записи> ДНЕВНИК ВЕСЕЛОЙ ВОЛШЕБНИЦЫ // ВКонтакте. 6.03.2019, комментарии: 20.11.2025, 30.12.205. URL: https://vk.com/wall-108670748_141351?ysclid=mmjw8igjy37652862

В-третьих, меняется и масштаб действия практики – к Кохановой (потенциально и к ее «правильным» дублям) обращаются в случае поиска вещей уже не только затерявшихся дома, но и потерянных где-то в другом месте⁵⁶ и, более того, при желании обрести то, что вообще не было утрачено, но в чем чувствуется необходимость (вспомним шуточный (?) комментарий в публикации Митрича*: «Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500»)⁵⁷. В следующем примере мы видим, как то же происходит в бытовании практики офлайн. Год назад студентка одного из московских вузов прислала мне такое письмо:

<Вот моя> переписка с московской «ведьмой» в августе 2024.

<Имя>: Я переехала в Москву и поступила на бюджет туда, куда намеревалась. Но вот сейчас какая-то дурацкая история с жильем – никак не могу найти. До смешного доходит, что либо трубку не берут, либо скидывают все, кто сдают)) может, это особенность Москвы, я не знаю)))

Ведьма: Попробуйте говорить «Дарю квартиру Надежде Кохановой» – эта магическая формула срабатывала не раз именно в поиске квартир почему-то. Все находили довольно быстро.

<Имя>: Дарю квартиру именно Надежде Кохановой?)) Хорошо, буду говорить)

Переписка от 10.08, 14.08 я нашла отличное жилье (ПМА, 23.03.2025 г.).

(дата обращения: 20.02.2026). Замена вербальной формулы и ошибка в имени Надежды Павловны (ситуация очень частая, судя по комментариям пользователей) – как мы полагаем, один из основных путей появления новых персонажей, помогающих в поиске вещей.

⁵⁶ Заметим, что уже это явно нарушает условия конституирующего мифа: «Разумеется, речь идет о вещах, которые не забыты в метро, а “вот где-то тут должно быть”».

⁵⁷ Ср.: «Дарю Надежде Павловне Кахановой лето 2012 Дарю Надежде Павловне Кахановой лето 2012 Дарю Надежде Павловне Кахановой лето 2012» <Комментарий к записи> Дарю Надежде Павловне Кахановой два миллиона евро в банкнотах по 500 // Живой журнал. 9.08.2012. URL: <https://ibigdan.livejournal.com/11404788.html?page=2#comments> (дата обращения: 07.10.2025); «Дарю Надежде Павловне Кахановой двух совершенно здоровых мальчиков-близнецов:»»; «Дарю Надежде Павловне Кахановой Россию! Дарю Надежде Павловне Кахановой Россию! Дарю Надежде Павловне Кахановой Россию! Теперь надо ждать когда найдется. :))» // <Комментарии к записи> История с лепры с некоторыми комментариями // Живой журнал. 09.08.2012. URL: <https://mi3ch.livejournal.com/2138956.html?noscroll#comments> (дата обращения: 07.10.2025).

Более того, к Надежде Павловне обращаются уже не только за вещами, которые утеряны или просто желанны, но и в иных случаях, что совершенно меняет суть ритуализованной практики (Коханова насовсем забирает «отданную» ей болезнь; ее просят о моральной поддержке и материальной помощи):

Хаааааа... У знакомой Коханова камни у сына в желчном растворила, вернее, забрала. Уж не знаю что там было, может УЗИ неправильное, но операция была назначена, и вдруг отменяют, камней нет 🤔🤔🤔👍👍👍👍. Отдала говорил Кохановой, так что не только помогает искать предметы этот персонаж 🤔🤔🤔🤔⁵⁸.

Коханова, помоги избавиться от тянущей боли после кс (кесарева сечения. – О. Х.), дочке Змес, дай сил вырастить ее и прошу помочь материально, чтоб пособие пришло в декабре. За декабрь. Спасибо за все⁵⁹.

Итак, полного ухода Надежды Павловны Кохановой и практики дарить ей вещи, чтобы их найти, нет, но мы видим некоторые пути трансформации и персонажа, и ритуализованного способа поиска вещей, что позволяет сделать определенные прогнозы о тенденциях развития этого фрагмента современной мифоритуальной системы.

Заключение

Случай Кохановой подтверждает идеи Г. Баузингера, высказанные еще в 1961 г., о том, что городская среда и техническая коммуникация – не смерть народной культуры, а ее новый *Lebenswelt*, «жизненный мир», по Э. Гуссерлю [Bausinger 1990]. В той же, а может быть, и в еще большей мере новым *Lebenswelt* фольклора становится пространство мировой информационно-коммуникационной сети, где он не только не исчезает, но получает новые возможности для развития и распространения.

⁵⁸ <Комментарий к записи> СИМОРОН – здесь исполняются мечты. 23.11.2023 // ВКонтакте. 24 ноября 2023. URL: https://vk.com/wall-85598_148982 (дата обращения: 07.10.2025).

⁵⁹ Там же. 27 ноября 2023. Этот комментарий явно спровоцирован предыдущим. Отметим, что такие примеры крайне редки, однако их появление вполне в духе фольклорной логики. На нового персонажа распространяется модель взаимодействия со святыми, к которым обращаются с такими просьбами, это потенциально трансформирует и сам персонаж.

А.А. Панченко в недавней статье говорит об «экологической» и «эпидемической» моделях (пост)фольклорной трансмиссии – в первом случае речь идет об «экосистемах», образуемых фольклорными фактами, во втором – об их «вирусном» распространении [Панченко 2022, с. 20]. Впрочем, эти модели не исключают друг друга, но, напротив, дополняют – первая предполагает позицию «экосистемы», вторая – распространяющегося в ней (и вовне ее) «вируса».

В рамках «эпидемической» модели Коханова может быть рассмотрена как мем, или «культурный вирус», в терминах Докинза. Подобно мему, «культурному репликатору», единице имитации как процесса воспроизводства и трансмиссии культурных фактов, она распространяется за счет психологической привлекательности [Dawkins 1976]. Подобно вирусу, обнаруживает высокую скорость распространения и при этом изменения, приспособления к своим «носителям». «Мутации» этого мифологического персонажа, как выяснилось, вызваны и низкой способностью среды к его трансляции в неизменном виде (имя забывается, контринтуитивная практика меняется на более привычную), и оценкой его как «вредоносного», что сопровождается открытым призывом к отказу от практики и подспудными процессами трансформации персонажа, иногда радикальной (Анна Сергеевна как антипод Надежды Павловны).

Особая «вирусность» Кохановой обусловлена утилитарностью практики, сильной эмоциональной вовлеченностью «носителей» – и тех, кто ищет вещи и в процессе поиска «гуглит», отчаявшись, «магические» способы в Интернете; и тех, кто пишет комментарии, подтверждающие (или нет) эффективность практики; и тех, кто выступает активным распространителем «вируса» либо же, наоборот, предупреждает о его «мистической опасности». Сама необычность, контринтуитивность практики, выделяющая этот способ поиска вещей, служит одним из основных факторов, способствующих популярности Кохановой. Даже неоднозначная оценка практики, ее маркирование как потенциально вредоносной способствует ее запоминанию и распространению. В этом отношении Надежда Павловна – удачное «изобретение» Юрия Сергеева (@Yury Sirgiyan), поскольку соотносится и с эмоциональными, и с когнитивными путями распространения фольклора: жестко связана с эмоционально окрашенной ситуацией поиска пропажи и обладает тем «минимальным контринтуитивным эффектом», который способствует лучшему запоминанию и распространению фольклорного факта (см. [Панченко 2022, с. 24–29]).

В рамках «экологической» модели отдельные сегменты информационно-коммуникационного пространства, и устного,

и сетевого, могут быть рассмотрены как своего рода «экосистемы» для тех или иных жанров, сюжетов, определенных тем, вокруг которых собираются сообщества (см. [Панченко 2022]). Интернет-лор, подобно фольклору устному, обнаруживает признаки коллективности, анонимности, стереотипности и вариативности. При этом в интернет-лоре заметна и может быть проанализирована роль отдельных личностей и сетевых площадок в распространении культурных фактов. В отличие от устной традиции, коммуникация в Интернете по своему типу техническая, следовательно, информация сохраняется и может быть обнаружена. Это позволяет установить источник представления или практики, вплоть до конкретной личности, проследить узловые пункты на путях их распространения. Внимание к этому аспекту может способствовать лучшему пониманию механизмов трансмиссии традиции, в том числе устной; того, как личные истории переходят в общее бытование, как трансформируются на этом пути. Похожие процессы в связи с распространением в сети слухов анализировала Д.А. Радченко, пришедшая к ряду важных наблюдений, в частности, о том, что источник сетевых историй может быть прослежен; что у последних есть определенный «жизненный цикл», но особенность хранения информации не дает им «умереть» окончательно; что в сетевых сообществах велик запрос на поиск авторов публикаций, несмотря на декларируемую анонимность Интернета, и на установление достоверности информации [Радченко 2011b, с. 176–178].

Немаловажно, что закрытое (регистрация возможна по специальному приглашению) сообщество Лепра, в котором появилась легенда о Н.П. Кохановой, – особое интернет-образование. В нем доминирует сатирический, ироничный тон общения, существует культ абсурдного юмора, «внутренних» шуток и мемов. Само название – метафора изолированного пространства для «зараженных» интернет-культурой, стилизация под «лепрозорий». Сообщество позиционируется его участниками как экспериментальная площадка по генерированию историй, шуток, мемов и по их распространению в «открытом» Интернете. Трудно сказать, являлась ли публикация Юрия Сергеева сознательным экспериментом по «вбросу» информации, но в любом случае она была крайне успешной, хотя, как кажется по прошествии 15 лет, она с трудом выносит цензуру коллектива, максимально проявившую себя на «народных» платформах (Дзен, Ответы.Mail, ВКонтакте и др.). Закрытой площадкой, при этом строго модерлируемой, является и группа «Сбой матрицы», сыгравшая заметную роль в жизни Кохановой. Роль таких экспериментальных пространств (которые также могут быть поняты как «экосистемы») по генерированию /

элиминации информации («культурных вирусов») не стоит переоценивать – в «открытом» Интернете мы видим мощное действие общественного запроса на информацию и цензуры коллектива по ее трансформации, но недооценивать ее также было бы неверно. Прицельный анализ значения в интернетлоре отдельных лиц (топовых блогеров) выходит за рамки данной статьи, отметим лишь, что здесь возможны две, не исключающие друг друга линии обсуждения: в рамках акторно-сетевой теории, где блогеры выступают в роли узлов сети с высоким «уровнем центральности» (Я. ван Дейк, М. Ито, Д. Бойд), и в рамках *celebrity studies* (К. Эбидин).

Объединяющей для «эпидемической» и «экологической» моделей может стать концепция многоканальной трансмиссии фольклора [Dégh, Vázsonyi 1975], подразумевающая, что тексты и практики транслируются не широким потоком, а идут по особым каналам, предполагающим эмоциональную вовлеченность, личное предпочтение тех или иных жанров, тем, сюжетов, мотивов, практик. Включение в подобный канал делает человека частью фольклорной «экосистемы» и распространителем, в том числе вовне, присущего ей «культурного вируса», – либо же борцом с ним, если система на это нацелена. Позиция человека, «части экосистемы» и «носителя вируса», снимает оппозицию двух «оптик» («экосистемы» и «вируса»), а сама концепция многоканальной трансмиссии добавляет динамическое измерение статике моделей.

В заключение отметим, что бытование исследуемой ритуализованной практики офлайн и соотношение ее с другими способами поиска вещей также должно составить предмет отдельного исследования.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифологические представления и ритуализованные практики в современном российском обществе: трансмиссия традиции и механизмы заимствований» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ», 2025–2026).

Приношу глубокую благодарность Д.А. Радченко, Т.А. Михайловой, В.А. Черванёвой и Н.В. Петрову за ценные рекомендации при подготовке статьи.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Mythological Representations and Ritualized Practices in Contemporary Russian Society: Transmission of Tradition and Mechanisms of Adaptation” (“RSUH Student Project Research Teams”, 2025–2026).

I am deeply grateful to D.A. Radchenko, T.A. Mikhailova, V.A. Chervaneva, and N.V. Petrov for their valuable comments and recommendations during the preparation of this article.

Сокращения

ЖЖ – Живой Журнал

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

ПМА – Полевые материалы автора.

Литература

- Алексеевский 2010 – *Алексеевский М.Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От конгресса к конгрессу / сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 151–166.
- Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Богатырев, Якобсон 2024 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как проявление коллективного творчества / публ. М.Л. Лурье // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 1. С. 108–131.
- Бородин 2007 – *Бородин П.А.* Фольклор в интернете и вне его: попытка сопоставления // Folk-Art-Net: новые горизонты творчества: От традиции – к виртуальности / сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. С. 27–42.
- Завьялова 2012 – *Завьялова М.В.* Игра в магию в Интернете // Традиционная культура. 2012. № 3 (47). С. 143–151.
- Загидуллина 2015 – *Загидуллина М.В.* Теория интернет-фольклора: коммуникация фольклорного типа и самоидентификация участников крупных форумов // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. Т. 157. Кн. 4. С. 86–96.
- Лотман 1993 – *Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993. С. 345–355.
- Михайлова 2017 – *Михайлова Т.А.* Ранняя кельтская эпиграфика как объект лингвистического и историко-культурного анализа. М.: Языки славянских культур, 2017. 278 с.

- Панченко 2009 – *Панченко А.А.* Интернет и фольклористика // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы: Сб. науч. статей памяти профессора Е.А. Костюхина (1938–2006) / отв. ред. А.С. Каргин. СПб.: САГА, 2009. С. 104–122.
- Панченко 2022 – *Панченко А.А.* «Экосистемы сюжетов»: эмоциональные и когнитивные модели в современной фольклористике // Русская литература. 2022. № 1. С. 14–29.
- Радченко 2011а – *Радченко Д.А.* Сетевой фольклор: перспективы исследования // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. С. 417–427.
- Радченко 2011b – *Радченко Д.А.* «Ходят страшные слухи...»: способы взаимодействия с информацией в сетевой коммуникации // Традиционная культура. 2011. Т. 12. № 1. С. 169–179.
- Розин 2007 – *Розин В.М.* Феномен сетевого фольклора // Традиционная культура. 2007. № 3 (27). С. 15–21.
- Рукомойникова 2007 – *Рукомойникова В.П.* Интернет как среда существования фольклора // Folk-Art-Net: новые горизонты творчества: От традиции – к виртуальности / сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. С. 54–62.
- Христофорова 2020 – *Христофорова О.Б.* О демонах старых и новых: случай Надежды Павловны Кохановой // Демонология как семиотическая система. Материалы VI Международной научной конференции (Москва, РГГУ, 19–21 мая 2020 г.) / сост. и ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2020. С. 29–30.
- Bausinger 1990 – *Bausinger H.* Folk culture in a world of technology. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990. 187 p.
- Blank 2009 – *Blank T.J.* Toward a conceptual framework for the study of folklore and the Internet // Folklore and the Internet: Vernacular expression in a digital world / ed. by T.J. Blank. Logan: Utah State University Press, 2009. P. 1–20.
- Bronner 2009 – *Bronner S.J.* Digitizing and virtualizing folklore // Folklore and the Internet: Vernacular expression in a digital world / ed. by T.J. Blank. Logan: Utah State University Press, 2009. P. 21–66.
- Dawkins 1976 – *Dawkins R.* The selfish gene. Oxford: Oxford University Press, 1976. 224 p.
- Dégh, Vázsonyi 1975 – *Dégh L., Vázsonyi A.* The hypothesis of multi-conduit transmission in folklore // Folklore: Performance and communication / ed. by D. Ben-Amos, K.S. Goldstein. The Hague: Mouton, 1975. P. 207–252.

de Seta 2020 – *Seta G., de. Digital folklore // Second international handbook of Internet research / ed. by J. Hunsinger, M.M. Allen, L. Klastrup. Dordrecht: Springer, 2020. P. 167–183.*

References

- Alekseevskii, M.D. (2010), “The Internet in folklore or folklore on the Internet? (Contemporary folkloristics and virtual reality)”, in Dobrovol'skaya, V.E. and Kargin, A.S., comps., *Ot kongressa k kongressu* [From congress to congress], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 151–166.
- Bausinger, H. (1990), *Folk culture in a world of technology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, USA.
- Blank, T.J. (2009), “Toward a conceptual framework for the study of folklore and the Internet”, in Blank, T.J., ed., *Folklore and the Internet: Vernacular expression in a digital world*, Utah State University Press, Logan, USA, pp. 1–20.
- Bogatyrev, P.G. and Jakobson, R.O. (1971), “Folklore as a special form of creativity”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy narodnogo tvorchestva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 369–383.
- Bogatyrev, P.G. and Jakobson, R.O. (2024), “Folklore as a manifestation of collective creation”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 1, pp. 108–131.
- Borodin, P.A. (2007), “Folklore on the Internet and beyond: An attempt at comparison”, in Kargin, A.S., ed., *Folk-Art-Net: novye gorizonty tvorchestva. Ot traditsii – k virtual'nosti* [Folk-Art-Net: New horizons of creativity. From tradition to virtuality], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 27–42.
- Bronner, S.J. (2009), “Digitizing and virtualizing folklore”, in Blank, T.J., ed., *Folklore and the Internet: Vernacular expression in a digital world*, Utah State University Press, Logan, USA, pp. 21–66.
- Dawkins, R. (1976), *The selfish gene*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Dégh, L. and Vázsonyi, A. (1975), “The hypothesis of multi-conduit transmission in folklore”, in Ben-Amos, D. and Goldstein, K.S., eds., *Folklore: Performance and communication*, Mouton, The Hague, Netherlands, pp. 207–252.
- Khristoforova, O.B. (2020), “On old and new demons: The case of Nadezhda Pavlovna Kokhanova”, in Khristoforova, O.B., comp., ed., *Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, RGGU, 19–21 maya 2020 g.)* [Demonology as a semiotic system. Proceedings of the 6th International Conference (Moscow, RSUH, May 19–21, 2020)], RGGU, Moscow, Russia, pp. 29–30.

- Lotman, Yu.M. (1993), “‘Contract’ and ‘self-surrender’ as archetypal models of culture”, in Lotman, Yu.M., *Izbrannyye stat'i* [Selected articles], vol. 3, Aleksandra, Tallinn, Estonia, pp. 345–355.
- Mikhailova, T.A. (2017), *Rannnyaya kel'tskaya epigrafika kak ob'ekt lingvisticheskogo i istoriko-kul'turnogo analiza* [Early Celtic epigraphy as an object of linguistic and historical-cultural analysis], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2009), “The Internet and folkloristics”, in Kargin, A.S., ed., *Aktual'nye problemy sovremennoi fol'kloristiki i izucheniya klassicheskogo naslediya russkoi literatury: Sb. nauch. statei pamyati professora E.A. Kostyukhina (1938–2006)* [Current problems of contemporary folkloristics and the study of the classical heritage of Russian literature. Collected papers in memory of prof. E.A. Kostyukhin (1938–2006)], SAGA, Saint Petersburg, Russia, pp. 104–122.
- Panchenko, A.A. (2022), “‘Ecosystems of plots’: Emotional and cognitive models in contemporary folklore studies”, *Russkaya literatura*, no. 1, pp. 14–29.
- Radchenko, D.A. (2011), “Network folklore: Research perspectives”, in Dobrovol'skaya, V.E. and Ippolitova, A.B., comps., *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyyi mir. Vyp. 14. Kompleksnye issledovaniya traditsionnoi kul'tury v postsovet'skii period* [Slavic traditional culture and the Contemporary World. Iss. 14. Comprehensive studies of traditional culture in the post-Soviet period], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 417–427.
- Radchenko, D.A. (2011), “‘Terrible rumors are circulating...’: Ways of interacting with information in network communication”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 12, no. 1, pp. 169–179.
- Rozin, V.M. (2007), “The phenomenon of Network folklore”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 27, no. 3, pp. 15–21.
- Rukomoinikova, V.P. (2007), “The Internet as an environment for the existence of folklore”, in: Kargin, A.S., ed., *Folk-Art-Net: novye gorizonty tvorchestva. Ot traditsii – k virtual'nosti* [Folk-Art-Net: New horizons of creativity. From tradition to virtuality], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 54–62.
- Seta, G., de (2020), “Digital folklore”, in Hunsinger, J., Allen, M.M. and Klastrup, L., eds., *Second international handbook of Internet research*, Springer, Dordrecht, Netherlands, pp. 167–183.
- Zagidullina, M.V. (2015), “Theory of Internet folklore: Folklore-type communication and the self-identification of participants in large forums”, *Kazan Journal of Historical, Linguistic, and Research*, vol. 157, book 4, pp. 86–96.
- Zav'yalova, M.V. (2012), “Playing with magic on the Internet”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 47, no. 3, pp. 143–151.

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; okhrist@yandex.ru
ORCID ID: 0000-0001-5041-2335

Information about the author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; okhrist@yandex.ru
ORCID ID: 0000-0001-5041-2335

Ложка-загребушка, лавровый лист,
кошачьи усы и иконы:
семиотическое пространство кошелька
и современные практики привлечения денег

Ульяна А. Петухова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, petuhovauljana@rambler.ru*

Аннотация. Среди множества современных ритуализованных практик привлечения денег можно выделить группу действий, связанную с хранением предметов в кошельке. В кошелек могут класть ложку-загребушку, кошелековую мышь, лягушку, маленькую подкову, четырехлистный клевер, лавровый лист, денежный узел, иконы и т. д. Многообразие таких «талисманов» связано с интересом к теме улучшения финансового благополучия, на что откликаются производители сувениров. На основе анкетных данных, комментариев из форумов и социальных сетей, изучения предложения на рынке «талисманов», «оберегов», «амулетов» проанализирована прагматика и взаимоотношение знаков, которые существуют внутри кошелька. В работе используется методика Московской этнолингвистической школы, функциональный метод Петра Григорьевича Богатырева, теории ассамбляжа и эмерджентности Жюль Делеза, Феликса Гваттари и Мануэля Деланды. Делается вывод, что кошелек – это особое семиотическое пространство, в котором соединяются семиотические системы разных культур (китайская мифология, славянская традиционная культура, православие и проч.), образуя полифонию знаков и их семантику. Кошелек-ассамбляж собирает внутри себя вещи, которые в его составе формируют динамическую целостность, при этом сохраняют свои индивидуальные черты и создают эмерджентные свойства, возникающие в результате взаимодействия частей в пределах ассамбляжа. Маркетинговые стратегии, откликающиеся на спрос потребителей, играют большую роль в формировании практики, создавая новые знаки и их интерпретации. Исследование показало, что кошелек является ключевым средством ритуализованной практики, усиливающим или продуцирующим свойства вещей.

Ключевые слова: ритуализованные практики, семиотическое пространство, ассамбляж, эмерджентность, кошелек, фейклор

Дата поступления статьи: 28 мая 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 30 июля 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Петухова У.А. Ложка-загребушка, лавровый лист, кошачьи усы и иконы: семиотическое пространство кошелька и современные практики привлечения денег // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 51–68. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-51-68

Raking spoon, bay leaf, cat whiskers and icons: the semiotic space of the wallet and modern practices of attracting money

Uliana A. Petukhova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, petuhovauljana@rambler.ru*

Abstract. Among the many modern ritualized practices of attracting money, one can single out a group of actions associated with storing items in a wallet. A “raking spoon”, a mouse for wallet, a frog, a small horseshoe, a four-leaf clover, a bay leaf, a money knot, icons, etc. can be placed in the wallet. The variety of such “talismans” is connected with the interest in the topic of improving financial well-being, to which souvenir manufacturers respond. Based on questionnaire data, comments from forums and social networks, offers on the market of “talismans” and “amulets”, the pragmatics and relationship of the signs that exist inside the wallet are analyzed. The research uses the methodology of the Moscow Ethnolinguistic School and the functional method of Petr Grigoryevich Bogatyrev, theory of assemblage and emergence by Gilles Deleuze, Felix Guattari and Manuel Delanda. As the result the wallet is a special semiotic space in which semiotic systems of different cultures (Chinese mythology, Slavic traditional culture, Orthodoxy, etc.) are connected, forming a polyphony of signs and their semantics. An assemblage wallet collects things inside itself that create dynamic integrity as part of the assemblage, while retaining their individual properties and creating emergent ones that arise as a result of the interaction of parts within the assemblage. Marketing strategies that respond to consumer demand play a major role in shaping practices by creating new signs and their interpretations. The study found

that a wallet is a key means of ritualized practice, reinforcing or producing the properties of things.

Keywords: ritualized practices, semiotic space, assemblage, emergence, wallet, fakelore

Received: May 28, 2025

Approved after reviewing: July 30, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Petukhova, U.A. (2026), "Raking spoon, bay leaf, cat whiskers and icons: the semiotic space of the wallet and modern practices of attracting money", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 51–68, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-51-68

Ритуализованные практики, связанные с улучшением финансового благополучия, широко распространены в постсоветской России. Как показывают А.С. Архипова* и Я. Фрухтманн, они востребованы из-за «изменения социального статуса магических практик: они вышли из советского подполья и стали социально более престижны» и в связи с «экзистенциальной зависимостью» людей от денежных доходов в рыночной экономике, в отличие от административно-командной системы СССР [Архипова*, Фрухтманн 2013, с. 21–22]. Экономический и политический кризис стал причиной появления и развития магии: люди использовали всевозможные средства, чтобы улучшить жизнь. На интерес к ритуализованным практикам откликнулся рынок: стали выпускать неаутентичные издания заговоров, продавать амулеты, обереги¹, камни; по телевидению транслировали передачи про эзотерику², а с развитием социальных сетей все больше появлялось блогеров, создающих «магический» контент и обучающих своих зрителей ритуалам. В том числе появилось много магических способов увеличения доходов. Одна из групп подобных практик связана с наполнением кошелька различными амулетами, оберегами³.

* Министерством юстиции России внесена в список физических лиц – «иностранных агентов».

¹ Здесь и далее в статье используются эмные обозначения предметов, используемых в ритуализованной практике – амулет, оберег, талисман.

² Например: «Сеансы здоровья врача-психотерапевта Анатолия Кашпиrowsкого» (Первая программа Центрального телевидения, с 1989 г.), «Место силы» (телеканал ТНТ, 2024 г.), сериал «Гадалка» (телеканал ТВ-3, с 2012 г.).

³ Поскольку предметом настоящей статьи является исследование современных форм ритуализованной практики, связанной с хранением

На основе анализа блогов, видеопубликаций о том, как «привлекать» деньги, изучения предложения на рынке сувенирных изделий, в названии которых есть слова «денежный талисман» (и подобные), сетевого опроса сделан обзор, что и для чего кладут в кошелек. В опросе приняли участие 29 человек от 18 до 70 лет из Москвы и Московской области. Большая часть респондентов – люди от 20 до 45 лет, а также пенсионеры, активно пользующиеся социальными сетями и мессенджерами. В анкете предлагалось привести развернутый ответ на вопросы о том, какие вещи носят в кошельке, влияет ли цвет кошелька на доход, что делать со старым кошельком, можно ли его выбрасывать, можно ли оставлять кошелек пустым. В следующем разделе анкеты был представлен перечень предметов, составленный на основе анализа темы

в кошельке предметов, отметим лишь некоторые обнаруженные нами параллели в более ранней русской традиции и в иных культурах. Например, известно следующее: «помещают в сундук, карман или новый кошелек шмеля, двойные (сросшиеся) плоды, орехи, плюют туда, кладут на короткое время какую-нибудь дорогую золотую вещь» (Агапкина Т.А., Плотникова А.А. Деньги // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Российская академия наук. Ин-т славяноведения и балканистики; под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 58). Распространены различные сумки / футляры, в которых носят с собой обереги: *тумар* (мешочек для оберегов у мусульманских народов), *бреферль* («применяли и как средство исцеления, и как талисман, носили на шее, на четках или зашивали в одежду... носили с собой в надежде получить защиту от демонов и сглаза, лихорадки и чумы, пожаров и наводнений, молний и вражеской пули» [Зотов 2022, с. 136]), *мошевик* (футляр для хранения и транспортировки частиц мощей), *ладанка*, в которой хранят заговоры (Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост., подгот. текстов, авт. ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. С. 419). Фридрих Ратцель при описании народов Западного Судана упоминает маленькие кошельки с мускусом и кожаные сумочки с изречениями из Корана, которые носят на шее, вместе с «волшебными рогами» (Ратцель Ф. Народоведение / пер. с нем. Д.А. Коропчевского. СПб.: Просвещение, 1901. Т. 2. С. 556). В могильниках Ветлужско-Вятского междуречья обнаруживаются кошельки с кремешком и перстнями, бусами, копоушками, бубенчиками, обрывками спиральной пронизки, фрагментом ремешка, в связи с чем делается вывод, что кошельки «являлись элементом одежды, имели в большей степени культовое, чем функциональное назначение» [Никитина 2013, с. 157]. Очевидно, что прагматика тумара, бреферля, мошевика, ладанки иная, нежели у современного кошелька: у первых превалирует апотропеическая, у последнего – продуцирующая функция.

в Интернете, из которого можно было выбрать те, которые встречались респонденту⁴.

Деньги – и цель ритуализованной практики, и магический инструмент. В первую очередь кошелек не должен быть пустым⁵ – в него обязательно надо положить хотя бы монету, «чтобы деньги водились»⁶. Банкноты необходимо хранить определенным образом: от купюры большего номинала к меньшему, аккуратно, в расправленном виде. В ритуализованной практике используют выделяющиеся из общего ряда купюры и монеты: доллар, обычная купюра (рубли или доллары), сложенная преимущественно треугольником, купюра с написанной на ней руной «феху» (ᚠ)⁷, «неразменная» купюра/монета (которые невозможно разменять или специально не разменивают). Основываясь на метафоре «притяжения» денег, в кошелек кладут *магнит*: богатство приближается, как при действии противоположных полюсов.

На рынке сувениров широко представлена *ложка-загребушка* – маленькая ложка с разными дополнительными знаками: с символами доллара, евро, юаня, рубля, с надписью «Прибыльная», в форме совка с гравировкой «Греби деньги лопатой», в виде руки-загребушки. Можно привести ряд трактовок такого талисмана: ложка – «символ сытости, благосостояния и довольства»⁸ [Седов 1982, с. 267], а название связано с фразеологизмом «Грести или загребать деньги лопатой» – «получать много денег»⁹.

⁴ Отметим: отвечая на вопрос второго раздела, нельзя было вернуться к предыдущему и дополнить свои ответы.

⁵ В том числе не дарят пустой кошелек.

⁶ Зачем нужна монетка в кошельке // Большой вопрос.ru. URL: <https://www.bolshoyvopros.ru/questions/540168-zachem-nuzhna-monetka-v-koshelkesm.html> (дата обращения: 15.12.2024).

⁷ Руна «феху» интерпретируется в популярных интернет-ресурсах как связанная с улучшением материального достатка. Например: «Руна Феху обозначает богатство, благополучие и активное использование имущества. Она связана с приобретением и накоплением материальных и духовных ресурсов. Эта руна также подчеркивает важность правильного распоряжения имеющимися ресурсами и аккуратного отношения к ним» (Феху – Не просто иметь, но и уметь использовать // Славяне – энциклопедия славянских знаний. URL: <https://славяне.сайт/fehu/> <дата обращения: 22.05.2025>).

⁸ См. также: *Топорков А.Л. Ложка* // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. С. 130.

⁹ Универсальный фразеологический словарь русского языка / [под ред. Т. Волковой]. URL: <https://gufo.me/dict/volkova/лопата> (дата обращения: 6.12.2024).

Из-за глобализации, заимствования инокультурных верований, развития маркетинга бывает сложно понять генезис знака. С такой проблемой сталкиваемся в случае с *кошельковой мышью*. В славянской мифологии мышь интерпретируется как нечистое животное, символически связанное с мотивом кражи¹⁰. Тем не менее другие толкования знака используются как маркетинговые стратегии: во-первых, «издавна люди верили, что появление мышки в доме сулит богатство и благополучие»¹¹; во-вторых, есть «примета родом из города Мышкин, который по легенде построен в 13 веке на месте, где обычная мышь спасла Русского Князя от смерти, разбудив его в момент приближения змеи»¹². Возможна другая интерпретация: мышь – одно из самых почитаемых животных китайского лунного календаря, она связана с жизнеспособностью и плодовитостью. Последнее толкование генезиса может быть весьма актуальным из-за «высокой социальной престижности» китайских товаров в постсоветском пространстве в 1990-е гг. [Архипова*, Фрухтманн 2013, с. 44].

Окказионально в качестве кошелькового талисмана встречаются также китайские по происхождению *трехлапая жаба* и *денежный карп*¹³. Трехлапая жаба с монетой во рту (招财蟾蜍) в китайской мифологии связана с легендой: жаба сидела в колодце и была поймана на монету отшельником. «Считается, что, исправляя свой грех жадности, она выплевывает монеты одну за одной, тем самым принося достаток и удачу своему владельцу» [Горобец 2017, с. 128]. Фигурка денежного карпа связана с учением фэн-шуй; с ним также соотносят плетение *денежного узла*: изгибы красной нити похожи на знак бесконечности (∞) и цифру 6, которая в кантонском диалекте китайского языка созвучна слову «удача».

Амулеты необходимо «заряжать». Для этого используют известные магические средства: ритуал надо совершать на растущую луну, свет которой должен падать на деньги; талисман кладут

¹⁰ Гуря А.В. Мышь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. С. 347–349.

¹¹ Серебряный сувенир «Кошельковая мышь» // Ювелирный интернет-магазин SUNLIGHT. URL: https://sunlight.net/catalog/souvenir_99412.html (дата обращения: 06.12.2024).

¹² Оберег для кошелька «Мышка с сыром» // Читай-город. URL: <https://www.chitai-gorod.ru/product/obereg-dlya-koshelka-myshka-s-syrom-322879> (дата обращения: 6.12.2024). Здесь и далее при цитировании источников сохраняется авторская орфография и пунктуация.

¹³ В магазинах также продаются золотое руно, птица в гнезде, «автомодомой», золотая рыбка, паутина, денежная сова, однако участники опроса о них не упоминали.

в стакан с соленой водой, а после совершения ритуальных действий – ближе к купюрам наибольшего номинала. Растущая луна, крупные купюры ассоциируются с увеличением, приумножением; луна похожа на монеты, соль – защитное, очистительное, продуцирующее средство¹⁴. Вербальный компонент ритуала представляет собой фейклорные заговоры, например: «Бедность, несчастье порчу отгони, удачу, радость, деньги ко мне загреби!»¹⁵; «Мышка поселись, денежка водись»¹⁶; «Что было помехой к счастью напроць сдуваю, а удачу и счастье к себе загребаю»¹⁷. Как отмечает М.Д. Алексеевский, в русской культуре не существовало магических текстов для привлечения денег, и современные денежные заговоры – это не продолжение традиции, «а ее переизобретение, спровоцированное новыми запросами потенциальной целевой аудитории» [Алексеевский 2013, с. 103]. Как показал М.Д. Алексеевский, сфера фейклорных заговоров хорошо коммерциализирована в форме издания массовых сборников текстов, а сейчас популярна в социальных сетях, в частности в TikTok.

В качестве оберегов, амулетов, талисманов используют предметы, которые часто описываются в традиционных обрядах: *лавровый лист* (ветви лавра применяют для изготовления свадебного дерева, венчального венца, освящают для празднования Входа Господня в Иерусалим; лавр – вечнозеленое растение), *четырёхлистный клевер* и *мяту* (апотропеи, используются в ритуалах), *подкову* (может выполнять и охранительную, и продуцирующую функцию: «амулет, способный принести, “притянуть” в дом удачу, счастье, плодovitость»¹⁸).

¹⁴ Пьянкова К.В., Седакова И.А. Соль // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 5. С. 113.

¹⁵ Кошельковый талисман, оберег в кошелек Мышка мышь на монете // Яндекс Маркет. URL: https://market.yandex.ru/product--koshelkovyi-talisman-obereg-v-koshelek-myshka-mysh-s-lozhkoi/1888679574?sku=101815199066&uniqueId=677609&do-waremd5=ddZyWns-cefwrPVS7V5_-Q&sponsored=1 (дата обращения: 09.12.2024).

¹⁶ Оберег для кошелька «Мышка с сыром» // Читай-город. URL: <https://www.chitai-gorod.ru/product/obereg-dlya-koshelka-myshka-s-syrom-322879> (дата обращения: 09.12.2024).

¹⁷ Как пользоваться талисманом ложкой-загребушкой // Ярмарка мастеров. URL: <https://www.livemaster.ru/topic/2913795-kak-polzovatsya-talismanom-lozhkoi-zagrebushkoj> (дата обращения: 09.12.2024).

¹⁸ Левкиевская Е.Е. Подкова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4. С. 97–98. Практика хранения некоторых предметов в месте, отведенном для денег, встречается и в славянской традиции; в статье «Деньги» в этнолингвистическом словаре «Славянские

Хранят в качестве талисмана необычные вещи, например, *кошачьи усы*¹⁹. Вероятно, причина в том, что они выделены из ряда ординарных, повседневных вещей. Объясняют также тем, что выбриссы жалко выбросить, они напоминают о животном, могут охранять не только кошелек, но и другие предметы, где находится ус: «Нашла первый ус, когда коту 2,5 года было. И так захотелось на память его сохранить! И чтоб был рядом. И положила под чехол сзади телефона. Вскоре ещё 2 нашла. И так с 3 усами и ходила. Когда потеряла телефон, его кто-то отдал в полицию. Так, усы телефон сохранили. Теперь, как найду ещё, в кошелек положу! Наверное, и собачьи тоже магические!»²⁰

Особо надо выделить наличие в кошельке *православной иконы*. Ношение ее в кошельке может интерпретироваться по-разному (табл. 1).

Таблица 1

Эмные обоснования разрешения / запрета хранить икону
в кошельке

Икону в кошельке хранить...	
Можно	Нельзя
• икона охраняет кошелек, доход и человека; • кошелек всегда с собой, поэтому икону можно из него достать и помолиться.	• к иконе надо относиться почтительно²¹; • деньги могут быть осквернены, иконы нельзя держать с ними рядом.

Если в случае дозволения речь идет просто об особенном отношении к святыне, то запрет, видимо, связан с интерпретацией денег в дихотомии чистое – грязное, с верой в колдовство, с восприятием их происхождения от представителей сверхъестественной силы,

древности» описывается следующим образом: «помещают в сундук, карман или новый кошелек шмеля, двойные (сросшиеся) плоды, орехи, плюют туда, кладут на короткое время какую-нибудь дорогую золотую вещь» (Агапкина Т.А., Плотникова А.А. Деньги // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. С. 58).

¹⁹ Такого ответа не было среди опрошенных, но в социальных сетях встречаются обсуждения применения этой практики.

²⁰ А вы знали, что найти выпавшие кошачьи усы // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-211187394_724 (дата обращения: 14.12.2024).

²¹ Можно ли носить иконки в кармане (кошельке) // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-18488215_55823 (дата обращения: 06.12.2024).

«космоса» [Lindquist 2006, p. 211]. Иконы – это сакральное чистое, противопоставленное мирскому. Деньги, как считает Н.Н. Зарубина, несут «метафорическую грязь», т. е. являются продуктом распада человеческих отношений [Зарубина 2007]. Деньги – вещь деструктивная для личности, ведущая к греху²². Деньги могут быть предметом, через который передается порча, сглаз (см. мотив «Женщина сглазила: нехорошо посмотрела, отдавая взятые в долг деньги»²³). Распространены поверья и мифологические рассказы о приобретении денег с помощью / от нечистой силы²⁴. Метафорическая нечистота денег также связывается с физической грязью: «правомерно говорить об устойчивом мифе, формирующем у ребенка отношение к деньгам как к чему-то грязному, способному заразить неведомой болезнью» [Бычкова 2013, с. 257]. Е.Е. Бычкова приводит слова информанта: «Вообще с деньгами не играли... не игрушка это... тем более (как сейчас помню) вечно говорили, что они грязные... их столько народу трогало» [Бычкова 2013, с. 257].

В одном сервисе для вопросов и ответов на сообщение о том, можно ли хранить икону в кошельке, дано следующее объяснение:

- Деньги и Вера – эгрегоры, и один может подавлять другого.
- Иконка Божий образ, а Деньги символ много чего, в том числе и того, что оскверняет Божий промысел. Получается богохульство.
- Хотя думаю тут можно и схитрить, усилив приток денежек в кошелек. Положить иконки «Домостроительница» (Экономисса) или «Спорительница хлебов»²⁵.

²² С такой интерпретацией связаны устойчивые сочетания: грязные деньги – «деньги, заработанные нечестным путем, добытые обманом, мошенничеством» (Большой словарь русских поговорок. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/proverbs/19949/Грязные> <дата обращения: 17.08.2025>); отмыwać деньги – «придавать видимость законного происхождения преступно нажитым денежным суммам, легализовать их наличие» (Большой словарь русских поговорок. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/proverbs/19972/Отмыывать> <дата обращения: 17.08.2025>).

²³ Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под ред. А.Б. Мороза. М.: ФОРУМ: Неолит, 2012. С. 131.

²⁴ Распространенный мотив: «бесовские деньги» (т. е. полученные от беса / черта) превращаются в угли [Криничная 2014, с. 233–235].

²⁵ Можно ли носить иконки в кошельке? // Большой вопрос.ru. URL: <https://www.bolshoyvopros.ru/questions/234653-mozhno-li-nosit-ikonki-v-koshelke.html> (дата обращения: 07.12.2024).

Здесь православие сочетается с верой в магию и в «силу» денег, в их происхождение от сверхъестественной силы.

А.С. Архипова* и Я. Фрухтманн на многочисленных примерах показали, что современные магические практики, связанные с привлечением денег, реактуализируют славянские традиции, активно заимствуют восточные, создают новые, соединяют советские и досоветские традиции, сочетают одни с другими и в целом крайне разнообразны [Архипова*, Фрухтманн 2013]. Но, наверное, ни одна практика не соединяет символы так, как хранение вещей в кошельке. Описанные нами символы могут использоваться вместе, в одном кошельке, чем якобы усиливается общее воздействие: например, такой ассамбляж может состоять из иконы св. Матроны Московской, купюры с руническим знаком, лаврового листа²⁶. Знаки не только находятся в непосредственном контакте внутри небольшого пространства, но даже накладываются друга на друга: производители оберегов иногда соединяют подкову, клевер и мышь или мышь и ложку в один талисман.

Обратим внимание на концепцию ассамбляжа. Мануэль Деланда с точки зрения реалистической социальной онтологии рассматривает объективные процессы сборки (*assemble*), в результате которых образуется ассамбляж – динамическая целостность, состоящая из гетерогенных частей, обладающая свойствами и способностями, которые не сводятся к сумме частей. Ассамбляжи обладают эмерджентными свойствами (свойствами целого, которые не сводятся к сумме свойств его частей и возникают в результате взаимодействия частей в пределах ассамбляжа) и отношениями экстерииорности («составная часть ассамбляжа может быть отделена и помещена в другой ассамбляж, с иными формами взаимодействия», «свойства составных частей никогда не смогут объяснить отношения, в силу которых образовалось целое» [Деланда 2018, с. 20]).

²⁶ В комментариях под видео с советами эзотериков зрители часто перечисляют содержимое своего кошелька, например: «В моем кошельке: шепоток, иероглиф, монета, лавровый лист, счастливый билет, резинка от пачки денег, молитва, ииии аж триста рублей»; «ложка, монетки китайские, пятак, лаврушка китйский красная солфетка, вроде зерно кофе, руна, талисман мой доллар есть» (Роль амулетов и символов в привлечении денег: что носить в кошельке // TikTok. URL: <https://www.tiktok.com/@viktoriaraidos.ru/video/7024868886776532226> <дата обращения: 08.12.2024>). Остается неясным, являются ли видео в социальных сетях или другие ресурсы источником сведений о том, что следует хранить в кошельке.

Кошелек-ассамбляж собирает внутри себя предметы, которые в составе ассамбляжа создают динамическую целостность, при этом сохраняют свои индивидуальные свойства, могут перемещаться между ассамбляжами и способствовать обретению ассамбляжем эмерджентных свойств. Всему этому также способствуют свойства кошелька-ассамбляжа как ризомы: любой предмет может присоединяться к другому предмету (принцип соединения и однородности), но центр для объединения отсутствует (принцип множественности), а потому при разрушении части ризомы она не перестает существовать (принцип а-означающего разрыва) [Делез, Гваттари 2010, с. 12–20]. Вещи в кошельке не подчиняются единому правилу, у них нет иерархии, единого стержня. Кошелек – часть ризомы, карта, которая «не воспроизводит замкнутое на себя бессознательное, она его конструирует»: она открыта, демонтируема, обратима, способна модифицироваться [Делез, Гваттари 2010, с. 21–22].

Многообразие оберегов, амулетов, их вида, происхождения, интерпретации и их изофункциональность («способности разных знаков выступать в одной и той же ритуальной, магической функции и в одинаковых контекстах» [Толстая 2013, с. 75]), возможность приобретения предметом новых свойств и функций²⁷ позволяют безгранично расширять поле и класть в кошелек любую вещь²⁸: по данным опроса, в кошельке может лежать фигурка из японского омикудзи²⁹, повязка с лапы умершей кошки, фигурка совы, купюра с инициалами владельца кошелька, вексель. Эти ответы принадлежат респондентам от 20 до 45 лет. Для этого возраста практика привлечения денег оказывается наиболее продуктивной³⁰, постоянно «черпает новый материал и перерабатывает его в соответствии со старыми формами» [Богатырев 1971, с. 385].

²⁷ Мануэль Деланда на примере социальной структуры описывает эффект приобретения новых навыков: «...Новые навыки повышают способности оказывать воздействие и подвергаться ему или, иначе говоря, повышают способности входить в ранее неизвестные ассамбляжи» [Деланда 2018, с. 65]. Аналогично приобретение новых свойств и функций предметом позволяет ему входить в новые ассамбляжи.

²⁸ В ходе настоящего исследования невозможно было прийти к финальному списку предметов, которые кладут в кошелек: он постоянно пополнялся, и те вещи, которые описаны в работе, являются лишь наиболее репрезентативной частью огромного многообразия предметов, использующихся в исследуемой ритуализованной практике.

²⁹ Окимудзи (おみくじ) – японская форма гадания.

³⁰ Это предположение основано на опросе 29 человек, при расширении исследования данные могут варьироваться.

Описанные в настоящей работе магические действия – яркий пример того, как изменяется семиотический статус вещей в современной ритуализованной практике. Сама же идея не нова. А.К. Байбурин, в частности, отмечает, что все предметы можно распределить по шкале семиотичности, выделив в ней три зоны: вещи с постоянно высоким семиотическим статусом, предметы с переменным статусом, которые могут быть использованы и как вещи, и как знаки, а также вещи, лишенные «знаковости» – с постоянно низким семиотическим статусом [Байбурин 1989, с. 73]. Предметы, помещаемые в кошелек, преимущественно располагаются в средней части шкалы. Их семиотический статус зависит от контекста. Вне кошелька это вещи с утилитарной прагматикой [Байбурин 1989, с. 76] (например, лавровый лист используется в приготовлении пищи). Кошелек же особая система, внутри которой вещи становятся знаками: теперь лавровый лист не пряность, а магическое средство.

Добавим: кошелек может не только формировать прагматику вещи, но и быть катализатором, усиливать, активировать свойства предметов, помещенных в его систему. В связи с этим вещи можно разделить на две группы: 1) талисманы, специально созданные для хранения в кошельке (например, сложенная купюра, банкнота с написанной на ней руной, заговоренные обереги, кошельковая мышка), и 2) предметы, изначально не связанные с функцией привлечения денег. В первом случае кошелек активизирует, усиливает уже имеющуюся (по крайней мере подразумеваемую) апотропеическую и продуцирующую функцию вещей. Во втором случае вещь, изначально не связанная с функцией привлечения богатства, обретает новые значения в сакральном пространстве кошелька, а извлеченная оттуда, снова может терять их (например, лавровый лист, вибриссы). Все это еще раз доказывает, что не качество вещей, помещаемых в кошелек, а сам кошелек является ключевым средством ритуализованной практики, активирующим, продуцирующим или изменяющим свойства и функции вещей. Отсюда – внимание к цвету кошелька и материала, из которого он изготовлен. Как наиболее удачный цвет кошелька называют красный, зеленый, черный³¹, кошелек должен обязательно быть

³¹ В популярных интернет-изданиях и блогах выбор цвета кошелька объясняют с помощью фэн-шуй: у каждого цвета есть своя «энергия» и свое значение. Человек должен выбирать кошелек такого цвета, который соответствует его характеру и целям. Например, желтый цвет «удерживает уже имеющийся доход», а черный «увеличивает вероятность привлечения богатства» (Каким должен быть кошелек для привлечения денег // Lisa.ru – сайт для женщин о красоте, моде, здоровье

кожаным. Кошелек не должен быть пустым – в частности, нельзя дарить пустой кошелек.

В статье уже проговаривалось, но еще не акцентировалось внимание на том, что наполнение кошелька различными вещами – это не изолированная ритуализованная практика. Она существует внутри общества, в котором передается знание о практике; внутри рынка сувениров, производящего их; в макроэкономике, влияющей на «экзистенциальную зависимость» от денег. Оказывается, что описываемая практика не ограничивается пространством кошелька – можно выделить по крайней мере культурно-историческое, экономическое, социальное изменение, в котором существует практика.

В соответствии с идеей Джона Ло, пространство и объекты взаимно конституируют друг друга: как характеристики пространства определяют прагматику вещей, так и «пространственности порождаются и приводятся в действие расположенными в них объектами» [Ло 2006, с. 31]. Кошелек, изначально представляющий собой только средство для хранения, трансформируется в иное семиотическое пространство благодаря включению в него объектов ритуализованной практики: ложки-загребушки, вибриссов или кошелековой мыши. Каждый объект привносит свою топологию (например, трехлапая жаба – китайскую мифологию, православная икона – сакральное измерение). В отличие от концепции Мануэля Деланды, которая полезна для анализа логики ассамбляжа, идеи Джона Ло позволяют понять, как изменяется статус самого кошелька.

Судя по комментариям, которые сопровождают советы по «активации» амулетов и рекомендации по их выбору, некоторые

и отношениях. URL: <https://lisa.ru/goroskop/primety/884922-kakim-dolzhen-byt-koshelek-dlya-privlecheniya-deneg-cvet-simvoly-i-sovety-po-zaryadke/> <дата обращения: 21.09.2025>). Некоторые предлагают использовать знак зодиака для вычисления нужного цвета (например, овнам в одном издании рекомендуют красный кошелек (Магия денег: какого цвета должен быть кошелек, чтобы он притягивал финансы // Женский онлайн-журнал MarieClaire.ru. URL: <https://www.marieclaire.ru/horoscopes/magiya-deneg-kakogo-cveta-dolzhen-byt-vash-koshelek-po-znaku-zodiaka-chtoby-on-prityagival-finansy/> <дата обращения: 21.09.2025>), а в другом – зеленый и коричневый, в то же время называя красный неподходящим (Какой кошелек купить, чтобы всегда водились деньги // Рамблер – медийный портал: новости России и мира, почта, поиск, погода. URL: <https://horoscopes.rambler.ru/fortune-articles/44758437-kakoy-koshelek-kupit-chtoby-vsegda-vodilis-dengi/?updated> <дата обращения: 21.09.2025>). Еще один метод – нумерология – предполагает вычисления по дате рождения.

к практике класть в кошелек обереги, амулеты относятся скептически. Лучшим же средством «зарядки» талисмана считают веру в его действие: «Что я только в своей жизни не делала. Всю жизнь ношу амулеты. Работает! А люди говорят, что мне просто везёт. Сила зарядки – это ваша вера»³².

Согласно идеям Дэвида Юма, вера «не что иное, как более сильная и живая идея, вызванная связанным с ней наличным впечатлением»³³. В контексте ритуализованной практики это означает, что даже единичные случаи положительного действия талисмана создают впечатление, которое, повторяясь, превращается в привычку. Наличие повторяющихся ассоциаций усиливает веру в эффективность символов. Привычка, по Юму, формируется не только через личный опыт, но и через предшествующий опыт и косвенные ассоциации³⁴. Привычка обретается также через культурные стереотипы (например, луна похожа на монету) и маркетинговые стратегии (многообразие интерпретаций значения кошелековой мыши). В итоге «все наши ощущения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы»³⁵.

Заключение

В кошельке соединяются семиотические системы разных культур, образуя полифонию знаков и их семантик – в качестве оберега, талисмана, амулета используют самые разнообразные вещи. Эти предметы предназначены для программирования денежного достатка, благополучия и защиты (не только от потери денег, но и от «плохих людей»). Соединяясь в кошельке, они создают ассамбляж, в котором образуют динамическую целостность, но сохраняют сингулярность, отсутствие иерархии и единого центра, характеризуются отношениями экстерииорности и эмерджентности. В ритуализованной практике может участвовать практически

³² Роль амулетов и символов в привлечении денег: что носить в кошельке // TikTok URL: <https://www.tiktok.com/@viktoriaraidos.ru/video/7024868886776532226> (дата обращения: 15.12.2024).

³³ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 161.

³⁴ «Случай, с которыми мы еще не встречались в опыте, похожи на те, с которыми мы уже знакомы из опыта» [Юм Д. Указ. соч. С. 145].

³⁵ Юм Д. Указ. соч. С. 235.

любая вещь. Важно лишь, что в создании прагматики вещей, помещенных в кошелёк, большую роль играет само пространство – оно является продуктивной средой, в которой вещи обретают или усиливают апотропеическую и продуцирующую функцию. Однако немаловажным являются другие пространства, в которых реализуется практика (культурно-исторический, экономический, социальный контекст), и акторы, участвующие в ней (производители и продавцы вещей, используемых в ритуализованной практике, блогеры, интерпретирующие знаки). Культурные стереотипы и маркетинговые стратегии формируют привычку, а в конечном итоге – веру в действие талисманов.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифологические представления и ритуализованные практики в современном российском обществе: трансмиссия традиции и механизмы заимствований» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ», 2025–2026).

Благодарю всех, кто участвовал в опросе и в обсуждении практики, делился своим опытом и идеями. Отдельное спасибо О.Б. Христофоровой и рецензентам за рекомендации, которые значительно улучшили работу.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Mythological Representations and Ritualized Practices in Contemporary Russian Society: Transmission of Tradition and Mechanisms of Adaptation” (“RSUH Student Project Research Teams”, 2025–2026).

I would like to thank everyone who participated in the survey and in the discussion of practice, sharing their experiences and ideas. Special thanks to O.B. Khristoforova and the reviewers for their recommendations, which significantly improved the research.

Литература

- Алексеевский 2013 – Алексеевский М.Д. Денежная магия для чайников: конструирование заговоров на богатство в постсоветской России // Фетиш и табу: Антропология денег в России / сост. А.С. Архипова*, Я. Фрухтманн. М.: ОГИ, 2013. С. 72–103.
- Архипова*, Фрухтманн 2013 – Архипова А.С.*, Фрухтманн Я. «Приманю деньги быстро и дешево»: Денежная магия в современной России // Фетиш и табу: Антропология денег в России / сост. А.С. Архипова*, Я. Фрухтманн. М.: ОГИ, 2013. С. 17–71.

- Байбурин 1989 – *Байбурин А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / отв. ред. А.С. Мыльников. Л.: Наука, 1989. С. 63–88.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.
- Бычкова 2013 – *Бычкова Е.Е.* «Вызвать Бабку-Монетницу»: от игровых к магическим практикам // Фетиш и табу: Антропология денег в России / сост. А.С. Архипова*, Я. Фрухтманн. М.: ОГИ, 2013. С. 256–270.
- Горобец 2017 – *Горобец Л.А.* Ценность богатства в культуре Китая: процесс сакрализации // 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета: сб. науч. статей / отв. ред. О.В. Кузнецова. Екатеринбург: Макс-Инфо, 2017. С. 125–138.
- Деланда 2018 – *Деланда М.* Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К.С. Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 170 с.
- Делез, Гваттари 2010 – *Делез Ж., Гваттари П.-Ф.* Тысяча плато; Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
- Зарубина 2007 – *Зарубина Н.Н.* О мифологии денег в российской культуре // Социологические исследования. 2007. № 3 (275). С. 43–51.
- Зотов 2022 – *Зотов С.О.* Типология немецких *Andachtsbilder* и их связь с вотивной традицией // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 1. С. 126–137.
- Криничная 2014 – *Криничная Н.А.* Мифология воды и водоемов: Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: исследования, тексты, комментарии. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. 388 с.
- Ло 2006 – *Ло Дж.* Объекты и пространства / пер. с англ. В.С. Вахштайна // Социологическое обозрение. Т. 5. № 1. 2006. С. 30–42.
- Никитина 2013 – *Никитина Т.Б.* Поясные кошельки/сумочки в средневековых могильниках Ветлужско-Вятского междуречья // Поволжская археология. 2013. № 2 (4). С. 151–161.
- Седов 1982 – *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М.: Наука, 1982. 327 с. (Археология СССР)
- Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Постулаты московской этнолингвистики // Толстой Н.И., Толстая С.М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2013. С. 67–82.
- Lindquist 2006 – *Lindquist G.* Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2006. 251 p. (Epistemologies of Healing; vol. 1)

References

- Alekseevskii, M.D. (2013), "Money magic for dummies: Constructing wealth plots in post-Soviet Russia", in Arkhipova*, A.S. and Fruhtmann, Ya., comps., *Fetish i tabu: Antropologiya deneg v Rossii* [Fetish and taboo: The anthropology of money in Russia], OGI, Moscow, Russia, pp. 72–103.
- Arkhipova, A.S.* and Fruhtmann, Ya. (2013), "‘I will lure money quickly and cheaply’": Money magic in contemporary Russia", in Arkhipova*, A.S. and Fruhtmann, Ya., comps., *Fetish i tabu: Antropologiya deneg v Rossii* [Fetish and taboo: The anthropology of money in Russia], OGI, Moscow, Russia, pp. 17–71.
- Baiburin, A.K. (1989), "Semiotic aspects of the functioning of things", in Myl'nikov, A.S., ed., *Ehtnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of iconic cultural means], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 63–88.
- Bogatyrev, P.G. (1971), "Active-collective, passive-collective, productive and unproductive ethnographic facts", in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 384–386.
- Bychkova, E.E. (2013), "‘Summon a Coin Purse’: from gaming to magical practices", in Arkhipova*, A.S. and Fruhtmann, Ya., comps., *Fetish i tabu: Antropologiya deneg v Rossii* [Fetish and taboo: The anthropology of money in Russia], OGI, Moscow, Russia, pp. 256–270.
- DeLanda, M. (2018), *Novaya filosofiya obshchestva: Teoriya assambley i sotsial'naya slozhnost'* [A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity], Gile Press, Perm, Russia.
- Deleuze, G. and Guattari, P.-F. (2010), *Tysyacha plato; Kapitalizm i shizofreniya* [A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia], U-Faktoriya, Ekaterinburg, Astrel', Moscow, Russia.
- Gorobets, L.A. (2017), "The value of wealth in Chinese culture: the process of sacralization", in Kuznetsova, O.V., ed., *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta: sbornik nauchnykh statei* [30 years of the Department of Religious Studies of the Ural Federal University: collected scientific articles], Maks-Info, Ekaterinburg, Russia, pp. 125–138.
- Krinichnaya, N.A. (2014), *Mifologiya vody i vodoemov: Bylichki, byval'shchiny, pover'ya, kosmogonicheskie i etiologicheskie rasskazy Russkogo Severa: issledovaniya, teksty, kommentarii* [The mythology of water and reservoirs. Epics, legends, beliefs, cosmogonic and etiological stories of the Russian North: Research. Texts. Comments], Karel'skii nauchnyi tsentr RAN, Petrozavodsk, Russia.
- Lindquist, G. (2006), *Conjuring pope: Magic and pealing in contemporary Russia*, Berghahn Books, New York; Oxford, USA. (*Epistemologies of Healing*; vol. 1)

- Law, J. (2006), "Objects and spaces", *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 5, no. 1, pp. 30–42.
- Nikitina, T.B. (2013), "Waist pouches/bags from Medieval burial places of the Vetluga-Vyatka Interfluvial Area", *Povolzhskaya arkheologiya*, vol. 4, no. 2, pp. 151–161.
- Sedov, V.S. (1982), *Vostochnye slavyane v VI–XIII vv.* [The Eastern Slavs in the 6th – 13th centuries], Nauka, Moscow, USSR. (*Arkheologiya SSSR*)
- Tolstaya, S.M. (2013), "Postulates of Moscow ethnolinguistics", in Tolstoy, N.I. and Tolstaya, S.M., *Slavyanskaya ehtnolingvistika: voprosy teorii* [Slavic ethnolinguistics: Questions of theory], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 67–82.
- Zarubina, N.N. (2007), "On mythology of money in Russian culture", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, vol. 275, no. 3, pp. 43–51.
- Zotov, S.O. (2022), "Typology of German *Andachtsbilder* and its connection with votive iconography", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 1, pp. 126–137.

Информация об авторе

Ульяна А. Петухова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; petuhovauljana@rambler.ru

ORCID ID: 0009-0001-6311-3083

Information about the author

Uliana A. Petukhova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; petuhovauljana@rambler.ru

ORCID ID: 0009-0001-6311-3083

Почему нельзя проходить между скрещенными столбами?

Антон Н. Каракулов

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

Аннотация. На улицах российских городов и сел часто можно встретить конструкцию, составленную из двух скрещенных столбов. На одном из них оказываются закрепленными электрические или телефонные провода. Второй столб исполняет роль подпорки для первого. Такие конструкции нередко устанавливаются над тротуарами и пешеходными дорожками. Часто вокруг них образуются тропинки, протоптанные людьми, которые не хотят проходить между скрещенными столбами. Таким образом, пространство, заключенное внутри таких столбов, как бы образует некую символическую границу, которую люди по каким-то причинам боятся переступить. Обход скрещенных столбов в этом случае превращается в ритуализованную практику, направленную на соблюдение этого запрета. Настоящая работа посвящена изучению этой ритуализованной практики. Статья написана на основе данных, полученных в ходе проведенного автором опроса. В исследовании также используются материалы из интернет-источников. В статье обсуждается, насколько известной и распространенной является практика обхода скрещенных столбов в современной российской культуре. Анализируются наименования скрещенных столбов, причины, из-за которых последние считаются опасным объектом, а также негативные последствия, которые могут возникнуть в результате прохода между ними. В статье также анализируются способы защиты от негативных последствий во время прохода между скрещенными столбами или сразу после него.

Ключевые слова: мифологические представления, ритуализованные практики, обход скрещенных столбов, чертовы ворота

Дата поступления статьи: 8 октября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 16 ноября 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Каракулов А.Н. Почему нельзя проходить между скрещенными столбами? // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 69–103. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-69-103

Why can't you walk between crossed poles?

Anton N. Karakulov

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

Abstract. On the streets of Russian cities and villages, one can often find a structure made up of two crossed poles. Electrical or telephone wires are attached to one of them. The second pole acts as a support for the first. Such structures are often installed above sidewalks and footpaths. Paths often form around them, trodden by people who do not want to pass between the crossed poles. Thus, the space enclosed inside such poles seems to form a kind of symbolic boundary that people are afraid to cross for some reason. In this case, bypass of the crossed poles turns into a ritualized practice aimed at compliance with this prohibition. The article discusses this ritualized practice. The article is based on data obtained during a survey the author conducted about crossed poles as well as on information gained from various Internet sources. The paper analyses how well-known and widespread the practice of bypassing the crossed poles is in modern Russian culture, examines the names of the crossed poles, the reasons why this object is considered dangerous, as well as the negative consequences that may arise as a result of the passage between them. The paper also examines ways to protect against negative consequences during the passage between crossed poles or immediately after it.

Keywords: mythological beliefs, ritualized practices, crossed poles, devil's gates

Received: October 8, 2025

Approved after reviewing: November 16, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Karakulov, A.N. (2026), "Why can't you walk between crossed poles?", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 69–103, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-69-103

Типичным элементом городского или сельского ландшафта в современной России является конструкция, состоящая из двух скрещенных электрических или телефонных столбов. На один из них крепятся провода, а другой служит подпоркой для первого. Часто между скрещенными столбами располагаются тротуары или пешеходные дорожки. В этом случае нередко можно видеть протоптанные тропинки вокруг этих столбов, как на представленной фотографии из моего родного г. Володарска Нижегородской

области (рис. 1). Этот факт говорит о том, что люди воспринимают пространство, образуемое скрещенными столбами, как символическую границу, которую нельзя пересекать, а нужно обходить. А сам обход столбов, таким образом, оказывается ритуализованной практикой, возникающей как следствие этого запрета. Изучению этой ритуализованной практики посвящена настоящая статья.

Практика обхода скрещенных столбов раньше не привлекала внимания исследователей. Возможно, единственным исключением является комментарий О.Б. Христофоровой к высказываниям ее информантов о скрещенных столбах, приведенный в книге «Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России» (2010). О.Б. Христофорова отмечает, что новый предмет – электрический или телефонный столб – «вошел в местный фольклорный фонд и получил традиционное истолкование: место соединения столба и опоры приравнено к другим разновидностям ворот, соответственно, актуализирована семантика границы и перехода» [Христофорова 2010, с. 312].

В данной статье впервые дается описание ритуализованной практики обхода скрещенных столбов в современной российской культуре как сложного комплекса действий, связанного с определенными мифологическими представлениями. Анализируются распространенность этой ритуализованной практики и источники знания информантов об обходе скрещенных столбов. Исследуются названия скрещенных столбов, причины, по которым они представляются опасным местом, и возможные негативные последствия прохода между ними. В статье также рассматриваются способы защиты, к которым прибегают люди, чтобы обезопасить себя от негативных последствий, когда они проходят между скрещенными столбами, или предотвратить их сразу после того, как прошли.



Рис. 1. Люди обходят скрещенные столбы. г. Володарск Нижегородской обл., 1 июля 2025 г. Фото автора

Материалом для исследования служат два типа источников. Во-первых, данные, собранные на основе письменного опроса. Мною был составлен вопросник про обход скрещенных столбов. Потенциальным респондентам было предложено заполнить соответствующую гугл-форму¹, при этом некоторым информантам – студентам ИФИЖ ННГУ им. Н.И. Лобачевского – вопросник был разослан в виде документа Microsoft Word². Первоначально он состоял из 15 вопросов³, чуть позже в него были добавлены еще три вопроса, касающиеся обхода скрещенных столбов двумя друзьями или знакомыми. Половина вопросов в вопроснике содержит возможные варианты ответов. Информанты также могут указать свой вариант (например, «Знаете ли вы особые названия для этих столбов: чертовы ворота, цыганские ворота, кошачьи ворота, кошачья жопа, бабы ляжки или какие-нибудь другие?»). В итоге я получил 108 ответов в период с 7 ноября 2024 г. по 6 января 2025 г., из них 78 – в гугл-форме, 27 – в виде файлов Microsoft Word. Еще 3 человека ответили мне в личных сообщениях в социальной сети ВКонтакте и мессенджере Telegram.

По гендерному признаку большинство моих информантов – женщины (86). Мужчин – 21. Один информант не указал свой пол.

Распределение информантов по возрастному критерию: 55 человек – от 18 до 24 лет (51%); 7 человек – от 25 до 30 лет (6%); 13 человек – от 31 до 35 лет (12%); 14 человек – от 36 до 40 лет (13%); 7 человек – от 41 до 45 лет (6%); 5 человек – от 46 до 50 лет (5%); 4 человека – от 51 до 55 лет (4%); 1 человек – от 56 до 60 лет (1%) и 2 человека – от 61 до 67 лет (2%).

В выборке оказались представлены следующие населенные пункты: Россия – Ардатов (1); *Белгородская обл.*: Белгород (1), Старый Оскол (1); *Брянская обл.*: Белая Березка (1); *Владимирская обл.*: Гусь-Хрустальный (1), Муром (1); *Воронежская обл.*: Пчелиновка (1); *Дагестан*: Махачкала (1); *Ивановская обл.*: Иваново (1); *Калужская обл.* (1); *Кировская обл.*: Киров (2); *Костромская обл.*: Кострома (1); *Краснодарский край*: Краснодар (1), Сочи (1); *Марий Эл*: Йошкар-Ола (1), *Москва* (11); *Московская область*: Красногорск (1), Кубинка (1), Реммаш (1), Селятино (1);

¹ Скрещенные столбы. URL: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfbZ1AbcAPLggG1z6_jklMv5uwHsXy17a0zcG4ZdLB-Mi06pQ/viewform?usp=sf_link (дата обращения: 07.01.2025).

² Я благодарен за помощь в сборе материала для статьи Н.Б. Храмовой, М.Д. Алексеевскому, М.А. Федорчук, Е.А. Ждановой, Е.С. Сорокиной и др.

³ Вопросник в форме документа Microsoft Word, содержащий 15 вопросов, был разослан 12 потенциальным информантам.

Нижегородская область: (2): Арзамас (1), Богородск (1), Большое Мурашкино (1), Бор (2), Володарск (2), Воскресенское (1), Дзержинск (6), Заволжье (2), Красные Баки (2), Кстово (2), Сергач (1), Кудеярово (1), Нижний Новгород (22), Пижма (2), Пильна (1), Подлесово (1), Скулябиха (1), Слободское (1); *Орловская область:* Орел (7), Тагино (1), Тим (1); *Ростовская обл.:* Ростов-на-Дону (2); *Саратовская область:* Красноармейск (1); *Свердловская область:* Баранчинский (1); *Санкт-Петербург (3); Саха (Якутия):* Чурапча (1); *Севастополь (1); Татарстан:* Нижнекамск (1); *Тульская обл.:* Тула (1); *Челябинская обл.:* Челябинск (1); *Читинская обл.:* Чита (1); *Чувашия:* Чебоксары (1); Молдова: Кишинев; Таджикистан: Душанбе.

Второй тип источников, использовавшийся в ходе исследования, – материалы из сети Интернет. В отличие от научного дискурса в современном российском интернет-пространстве феномен скрещенных столбов, наоборот, является довольно популярной темой для обсуждения. Так, люди задают вопросы⁴ и делятся своими воспоминаниями⁵ об обходе скрещенных столбов на различных форумах. Интернет-пользователи выкладывают свои заметки и статьи о скрещенных столбах в соцсетях⁶ и блогах⁷. Интернет-издания также публикуют исследования на эту тему⁸. Наиболее ценный источник – пост «Детские суеверия»⁹,

⁴ Что такое собачьи ворота? // Ответы Mail. URL: <https://otvet.mail.ru/question/165467019?ysclid=me5jfwmi2j294293442> (дата обращения: 15.05.2025).

⁵ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?ysclid=m2vx6fs263347447244#comments (дата обращения: 15.05.2025).

⁶ Оккультизм и магия. URL: https://vk.com/wall-95465581_28636?ysclid=me5j97nwbs46760597 (дата обращения: 15.05.2025).

⁷ Проходите мимо или обходите // Дзен. URL: https://dzen.ru/a/ZwvxVBfr3w_hxpZv?ysclid=me5jeu4xrr704254448 (дата обращения: 15.05.2025).

⁸ Эта странная русская примета все еще популярна в народе: почему Л-образный «чертов» столб приносит беду // Sport24. URL: <https://sport24.ru/life/article-eta-strannaya-russkaya-primeta-vse-yeshche-populyarna-v-narode-pochemu-l-obraznyy-chertov-stolb-prinosit-bedu> (дата обращения: 12.07.2025).

⁹ «Детство прошло в 90-е, и одним из воспоминаний из него, такие столбы на тропинках. У нас на юге Новосибирской области такие столбы называли “бабкины ляжки”. Проходить меж ними было категорически нельзя, сулили самые страшные кары, от двойки в школе, до смерти, если прошел сквозь “бабкины ляжки”, то отменить проклятие можно было

выложенный удаленным пользователем 19 марта 2023 г. в разделе «Наши 90-е» на сайте информационно-развлекательного портала «Пикабу» и 225 комментариев к нему¹⁰. Другим важным источником сведений о практике обхода скрещенных столбов являются комментарии пользователей, оставленные ими под формой опроса о скрещенных столбах в официальном паблике утреннего шоу «Контора» на радиостанции Dіrol FM, 105,6 fm (Тюмень). Сам опрос проводился ведущими радиостанции 30 марта 2017 г.¹¹ Я ссылаюсь на перепост этой формы опроса и комментариев к ней, размещенный на сайте агрегатора контента из социальных сетей «Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение»¹².

В статье я также использую материал их трех журналистских публикаций, либо полностью посвященных теме обхода скрещенных столбов, либо содержащих некоторую информацию об этой ритуализованной практике. Первое – это заметка «Ворота армянские, они же цыганские», опубликованная 15 июля 2016 г. в городской газете Северодвинска «Северный рабочий». В ней приводится название скрещенных столбов, бытовавшее в этом городе, – «армянские ворота». Я ссылаюсь на перепост данной заметки на сайте «БезФормата. Новости Северодвинска и Архангельской области»¹³. Второе – это статья Рины Курдюмовой «Чертовы ворота и приспешники тьмы: почему люди верят

вернувшись назад и обойдя столбы» (Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?ysclid=m2vx6fs263347447244#comments <дата обращения: 14.06.2025>).

¹⁰ Под своим постом пользователь задал вопрос: «А как в вашем регионе называли такие столбы?»

¹¹ Ведущие шоу предложили своим слушателям поделиться воспоминаниями об обходе скрещенных столбов, разместив в паблике в качестве примера фотографию таких столбов с протоптанной вокруг них тропинкой. Вопрос к слушателям звучал следующим образом: «А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы? Что, по вашей версии, сулит проход под такими столбами?» Под ним содержался еще один дополнительный вопрос: «Знаете ли оберегающую присказку для прохода?»

¹² А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы? Что по вашей версии сулит проход под такими столбами? // Интересное.МЕ: Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 14.06.2025).

¹³ Ворота армянские, они же цыганские // Северодвинск – БезФормата. URL: <https://severodvinsk.bezformata.com/listnews/vorota-armyanskie-oni-zhe-tciganskie/48674050/?ysclid=mcuhkxchq8802837375> (дата обращения: 14.06.2025).

в приметы», выложенная 6 июня 2023 г. в разделе «Новости Хабаровска» на сайте «DVHAB.RU»¹⁴. В ней также говорится о названии скрещенных столбов «чертовы ворота», известном хабаровчанам. И, наконец, это небольшое журналистское исследование «“Чертовы ворота”: почему люди обходят столбы с подпорками?», опубликованное 10 апреля 2023 г. на сайте общественно-политической газеты «Ганцавіцкі час» Ганцевичского р-на Брестской обл. Республики Беларусь¹⁵. В нем описываются результаты опроса журналистами жителей г. Ивацевичи об обходе ими скрещенных столбов¹⁶.

*Знание о запрете проходить
между скрещенными столбами /
обход скрещенных столбов*

Среди респондентов знают или хотя бы что-то слышали о запрете проходить между двумя скрещенными столбами 77 человек (71%). Ничего об этом не знают 30 человек (29%). При этом информантов, которые не только слышали, но и сами в настоящее время обходят скрещенные столбы, оказывается меньше половины – 36 человек¹⁷.

¹⁴ Чертовы ворота и приспешники тьмы: почему люди верят в приметы // DVHAB.RU. Новости. Хабаровск. URL: <https://www.dvnovosti.ru/khab/2023/06/06/156558/> (дата обращения: 14.06.2025).

¹⁵ «Чертовы ворота»: почему люди обходят столбы с подпорками? // Ганцавіцкі час. URL: <https://d87yaaoh6h0c4.cloudfront.net/by/page/readersmail/opinion/888941059/> (дата обращения: 14.06.2025).

¹⁶ Скрещенные столбы, о которых идет речь в публикации, расположены на ул. Заслонова г. Ивацевичи Ивацевичского р-на Брестской обл. Республики Беларусь.

¹⁷ Еще девять информантов уточнили, что сейчас не обходят скрещенные столбы, но раньше обходили. Некоторые респонденты уточняли степень частотности обхода. В полученных ответах она варьируется от «иногда обхожу», «скорее, обхожу» до «всегда обхожу». Ср. результат опроса: «А вы обходите “чертовы столбы”?», проведенного журналистами белорусской газеты «Ганцавіцкі час» в 2023 г. в соцсетях: «Оказывается, в наш технологичный век очень много суеверных людей. Попросили ответить людей в соцсетях, и вот как получается. 36 человек проголосовали, что обходят, 35 – не обходят, а еще 4 – иногда обходят» («Чертовы ворота»: почему люди обходят столбы с подпорками? // Ганцавіцкі час. URL: <https://d87yaaoh6h0c4.cloudfront.net/by/page/readersmail/opinion/888941059/> <дата обращения: 14.06.2025>).

Источники знания о запрете проходить между скрещенными столбами

Один из вопросов был о том, от кого информанты узнали, что нельзя проходить между двумя скрещенными столбами. Их ответы можно разделить на две большие группы: почти все информанты узнали об этом запрете или от членов своих семей, или от людей, не являющихся родственниками (от друзей, знакомых и т. д.). В первую группу входят следующие варианты: мама (5), бабушка (бабушки) (8), прабабушка (1), бабушка и мама (2), папа (2), бабушки, знакомые бабушек и дедушек (1), родители (4), родственники (1). Итак, наиболее часто информанты называли ближайших родственников – женщин (мам и бабушек). Большую часть ответов во второй группе составляют друзья и знакомые (23). Другими вариантами являются подруги и бабушка подруги (8)¹⁸, сверстники (2), дети во дворе (1). Часть респондентов также ответили, что узнали об этом запрете от своего окружения в образовательных учреждениях: в университете (1), от одноклассников (3), от детей в детсаду (1). Еще несколько ответов совмещают в себе варианты из обеих групп: от бабушек, дедушек, друзей, отца (1), друзей и родственников (1), друзей и родных (кузенов) (1), бабушек и некоторых знакомых (1), родителей и друзей (1).

Всего лишь для двух информантов источником знания о запрете прохождения между скрещенными столбами стали книги (1) или Интернет (1). Одна девушка – студентка ИФИЖ ННГУ им. Н.И. Лобачевского – ответила, что слышала об этом запрете от информанта в фольклорной экспедиции¹⁹. Еще 6 человек не смогли указать, откуда они об этом знают.

Знание информантов об обходе скрещенных столбов людьми из их окружения

Как уже было отмечено, знают о запрете проходить между скрещенными столбами 77 человек из 108 ответивших на вопросы, а обходят сами 36 человек. При этом обращали внимание, обходят ли такие столбы люди из их окружения, 38 информантов. А уже из них обходят сами – 21 человек. В ответах

¹⁸ Ответы получены от информантов-женщин.

¹⁹ В с. Большое Поле Воскресенского р-на Нижегородской обл. (фольклорная экспедиция Фольклорного центра ИФИЖ ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2024).

информантов фигурируют следующие члены их семей, которые когда-либо обходили скрещенные столбы: мама (4), бабушка (бабушки) (3), жена (1), двоюродная сестра (1), родители (1), все родственники, кроме отца (1). Не родственники представлены такими ответами, как друзья и знакомые (10), бабушка друга (1), подруги (4), коллеги (преподаватели в университете), студенты (1), знакомые по институту (1), знакомые и некоторые учителя из школы (1). Смешанными вариантами являются: все друзья и все родственники (3), мама и лучшая подруга (1), большинство родственников и знакомые родственников старше 50 лет (1). В четырех случаях информанты не смогли точно вспомнить, кто из их родственников или знакомых обходил скрещенные столбы.

Названия скрещенных столбов

Специальные названия скрещенных столбов знают 29 моих информантов. В их ответах содержатся следующие варианты: чертовы ворота (25)²⁰, ворота дьявола (1)²¹, цыганские ворота (1)²², цыганские или чертовы ворота (1)²³, чертовы ворота или собачьи ворота (1)²⁴. Эти термины также имеются в проанализированных интернет-источниках. Но, кроме того, в последних встречается целый ряд других наименований скрещенных столбов, которые будут рассмотрены ниже.

По своей синтаксической структуре эти названия представляют собой именные словосочетания. Значения их главных слов строятся на метафорическом переосмыслении конструкции скрещенных столбов или пространства, организуемого ими. Если ведущим является представление о пространстве внутри этих столбов как о символической границе, то тогда они интерпретируются в качестве места ее перехода. Скрещенные столбы в этом случае отождествляются с воротами, калиткой

²⁰ Брянская обл. (Белая Березка), Иваново, Йошкар-Ола (потом Санкт-Петербург), Калужская обл., Киров, Москва (2), Нижегородская обл. (2) (Бор, Володарск, Воскресенское, Дзержинск, Красные Баки, Нижний Новгород (2), Пижма (2), Подлесово, Сергач), Орел (2), Санкт-Петербург, Саратовская обл. (Красноармейск), Чебоксары.

²¹ Нижний Новгород.

²² Краснодар.

²³ Ростов-на-Дону.

²⁴ Москва (информантка знает о запрете проходить между скрещенными столбами из Интернета).

или мостом²⁵. Если важной оказывается идея о том, что скрещенные столбы вместе с поверхностью земли образуют замкнутое пространство, то они могут осмысляться и как отверстие и уподобляться, в частности, анусу (кошачий зад и др.). В отдельных случаях метафорический перенос связан со столбом, выполняющим роль подпорки. Такой столб ассоциируется с «ногой», на которую «опирается» вся эта конструкция (баранья нога, куриная лапа)²⁶. Остальные названия построены на тех или иных аналогиях с треугольной формой конструкции скрещенных столбов, которая отождествляется с углом²⁷, кошачьими ушами, домом²⁸, расставленными человеческими ногами²⁹ и, собственно, треугольником как геометрической фигурой.

С помощью зависимых слов в наименованиях скрещенных столбов перечисленные выше лексемы наделяются определенными признаками. На этом основании можно выделить четыре группы названий скрещенных столбов.

²⁵ В народной культуре эти объекты оказываются связанными с символикой границы между «своим» и «чужим» миром. См. об этом: *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ворота // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 438–442; Т. 2. С. 25–29; Виноградова Л.Н.* Мост // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. С. 303–307.*

²⁶ Ср.: «Отно́га, отно́жина. <...> *Отно́жина столба*, подпора или пасынок» (Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. 1–4 / [соч.] В.И. Даля. Ч. 2: И – О. М.: Изд. Об-ва любителей российской словесности, учрежденного при Императорском Московском университете, 1865. С. 1315) – на эту лексему мне указала О.Б. Христофорова. Одна из моих информанток также написала, что «чертовы ворота – это “столб на перекошенной ножке”» (инф. 1). Во всех приводимых в статье цитатах, как из ответов информантов, так и из интернет-источников, сохраняется орфография и пунктуация оригинала, за исключением кавычек и тире. Они даются в соответствии с правилами оформления журнала.

²⁷ Возможно, эта аналогия связана со схематическим изображением «острых углов» в школьных учебниках геометрии.

²⁸ По всей видимости, имеется в виду дом с треугольной крышей.

²⁹ Уже не метафорически, а метонимически с «ногами человека» оказывается связанным еще один класс лексем, участвующих в процессе номинации скрещенных столбов, – названия предметов женской одежды (юбка, трусы, панталоны).

Первая группа – термины, связанные с христианской и народной демонологией³⁰: чертовы ворота (39)³¹, черная³² калитка или чертовы ворота (1)³³, чертов мост (1)³⁴, чертов угол или ведьмин угол (1)³⁵, чертова жопа (2)³⁶, ведьмины ворота (2)³⁷, ворота дьявола (1)³⁸, дьявольский треугольник (1)³⁹.

Вторая группа – термины, связанные с этнически чужими: цыганские ворота (11)⁴⁰, цыганский треугольник (1)⁴¹; армянские ворота (1)⁴².

Третья группа – термины, связанные с различными домашними животными или частями их тела: кошкины (кошачьи) ворота (6)⁴³, кошкин дом (1)⁴⁴, кошачьи уши (ухо) (2)⁴⁵, кошачий зад (1)⁴⁶,

³⁰ Перечисляемые персонажи в народной культуре относятся к классу опасных и нечистых существ. См. об этом: *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ведьма // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 1. С. 297–301; *Березович Е.Л., Виноградова Л.Н.* Черт // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 5. С. 519–527.

³¹ Беларусь: Ивацевичи, Минск; Латвия: Рига; Казахстан: юг Казахстана, Россия: Белгород, Брянск, Калининград, Калуга, Кемеровская обл., Тамбовская обл. (Мичуринск), Омская обл., Подмосковье, Ростовская обл., Томская обл. (Томский р-н), Томск (Тимирязево), Саратовская обл., Ставропольский край, Хабаровск, центральный регион, Чувашия; населенный пункт не указан (19).

³² Черный цвет в народной культуре обладает такой же негативной семантикой, как и демонические персонажи. См.: *Белова О.В.* Черный цвет // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 5. С. 513–518.

³³ Населенный пункт не указан.

³⁴ Населенный пункт не указан.

³⁵ Населенный пункт не указан.

³⁶ Казахстан: Павлодарская обл., Костанай.

³⁷ Воронеж; населенный пункт не указан.

³⁸ Нижний Новгород (ответ моего информанта).

³⁹ Населенный пункт не указан.

⁴⁰ Кировская обл., Новосибирская обл. (Каргат), Ростовская обл., Саратовская обл., Татарстан (2), населенный пункт не указан (5).

⁴¹ Самарская обл.

⁴² Архангельская обл. (Северодвинск).

⁴³ Беларусь: Гомель; Россия: Алтайский край (на границе с Казахстаном), Владимирская обл., Саратовская обл., Хабаровск, населенный пункт не указан.

⁴⁴ Читинская обл. (Борзя) – пользователь вместе с этим термином назвал также «чертовы ворота».

⁴⁵ Населенные пункты не указаны.

⁴⁶ Казахстан.

кошачья (кошкина) жопа (10)⁴⁷, кошачье очко (1)⁴⁸; собачьи ворота (12)⁴⁹, козлячьи (козьи) ворота (2)⁵⁰, бычьи ворота (1)⁵¹; баранья нога (1)⁵², куриная лапа (1)⁵³.

Четвертая группа – термины, связанные с женским началом (или отсутствием мужского начала): бабкины трусы (1)⁵⁴, бабьи панталоны (1)⁵⁵, бабская юбка (1)⁵⁶; бабские ляжки (5)⁵⁷, ноги без яиц (1)⁵⁸.

Некоторые единожды встретившиеся термины отличаются особым способом номинации. Так, название «банановые ворота»⁵⁹, видимо, связано с тем, что объект расположен рядом с медицинским институтом, а «банан» на школьном / студенческом сленге – двойка, оценка «неудовлетворительно». Возможно, имеет значение и метафорическое переосмысление конструкции скрещенных столбов, похожих по форме на кисть из двух бананов. В другом случае в качестве наименования скрещенных столбов используется

⁴⁷ Казахстан: Костанайская обл. (Рудный), Павлодар; Россия: Омск, Свердловская обл., Якутск; населенный пункт не указан (5).

⁴⁸ Населенный пункт не указан.

⁴⁹ Казахстан; Россия: Амурская обл., Воронежская обл., Кубань, Пермский край, Сахалин; Украина: Донецкая обл.; населенный пункт не указан (5).

⁵⁰ Хабаровск; населенный пункт не указан.

⁵¹ Населенный пункт не указан.

⁵² Казахстан.

⁵³ Вологда.

⁵⁴ Иркутская обл. (Тулун).

⁵⁵ Населенный пункт не указан.

⁵⁶ Населенный пункт не указан.

⁵⁷ Тульская обл., юг Новосибирской обл.; населенный пункт не указан (3).

⁵⁸ Украина. Возможно, эти названия, обладающие ярко выраженной эротической семантикой, являются продуктами мужской смеховой культуры. Использование для номинации скрещенных столбов терминов, содержащих в себе эротические образы, может быть связано с доминированием, демонстрацией мужчиной своей властной позиции, подобно использованию бранной лексики в мужской речи или исполнению частушек эротического содержания («с картинками») [Адоньева 2018, с. 213–214].

⁵⁹ «Хабаровск – такие были рядом с мединститутом, называли “банановые ворота”» (Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262060693 <дата обращения: 30.06.2025>).

словосочетание «бермудский треугольник»⁶⁰, обозначающее район в Саргассовом море, в котором якобы происходят необъяснимые исчезновения морских и воздушных судов и прочие паранормальные явления. Это словосочетание смогло закрепиться в роли названия благодаря аналогии между треугольной формой скрещенных столбов и значением лексемы «треугольник», входящей в него. В единственном примере название скрещенных столбов оказалось составлено лишь из одного слова: «У нас это называлось в очко прошел»⁶¹ (здесь мы также видим уподобление анусу, как в примерах с «кошачьи задом»).

Несколько интернет-пользователей в своих комментариях под постом «Детские суеверия» на сайте «Пикабу» написали два термина, бытующие в одной местности: чертовы ворота или бабьи трусы⁶², кошкин дом или чертовы ворота⁶³, чертовы или козлячьи ворота⁶⁴, бабьи ляжки или ведьмины ворота⁶⁵. В ответах и моих респондентов, и интернет-пользователей также встречаются разные названия скрещенных столбов, относящиеся к одному населенному пункту. Так, в Нижнем Новгороде оказываются известны два термина: чертовы ворота и ворота дьявола. А в Хабаровске четыре – чертовы, кошкины, козлячьи и банановые ворота.

Еще в двух комментариях интернет-пользователей имеются контаминированные формы наименований скрещенных столбов: «Владимирская область “цыганская юбка”, либо “Ноги цыганки”»⁶⁶, «“цыганья ляшка”»⁶⁷. Они состоят из элементов

⁶⁰ «Сам с Сургута живу в Тюмени помню будучи молодым называли бермудским треугольником» (А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Ванек Булашов, 30.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 30.06.2025)).

⁶¹ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Сергей Оношкин, 30.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 30.06.2025). Населенный пункт не указан.

⁶² Читинская обл.

⁶³ Читинская обл. (Борзя).

⁶⁴ Томская обл. (Молчановский р-н).

⁶⁵ Населенный пункт не указан.

⁶⁶ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262040325 (дата обращения: 30.06.2025).

⁶⁷ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Ольга Баранова, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 30.06.2025). Населенный пункт не указан.

названий, относящихся к разным группам. С одной стороны, к группе терминов, связанных с женским началом: бабская юбка, бабьи ляжки (юбка, ноги, ляжка). С другой – к группе, связанной с этнически чужими: цыганские ворота, цыганский треугольник (цыганская, цыганья, цыганка).

Наиболее популярным вариантом названия скрещенных столбов являются чертовы ворота (64). На втором месте – собачьи ворота (12) и цыганские ворота (12). На третьем – кошачья жопа (10). Как можно видеть, между чертовыми воротами и терминами, занимающими даже второе место по популярности, имеется более чем пятикратный разрыв. Кроме того, чертовы ворота фигурирует в качестве пары в 6 из 7 случаев, когда мои респонденты в своих ответах или интернет-пользователи в своих комментариях писали два названия скрещенных столбов. Географически термин «чертовы ворота» оказывается повсеместно распространенным. Среди других наименований также не выявляется закономерностей в их распространении⁶⁸.

Исходя из семантики названий можно сказать, что скрещенные столбы представляют собой объект, пространство внутри которого образует некую символическую границу, а сами они являются местом ее перехода (ворота, калитка, мост). При этом скрещенные столбы оказываются опасным и нечистым местом. Об этом говорит их связь с образами демонических персонажей (черт, дьявол, ведьма) и этнически чужих (цыгане, армяне), которым обычно приписываются физическая нечистоплотность и особые отношения с нечистой силой⁶⁹. Эту же идею выражают и образы, относящиеся к женской сфере и материально-телесному низу (юбка, трусы, ноги). В народной культуре они также наделяются

⁶⁸ Возможно, единственным исключением являются названия, связанные с женским началом (бабские трусы, бабские ляжки, бабская юбка). В трех случаях эти термины оказываются распространены в Сибири (юг Новосибирской области; Иркутская обл. (Тулун), Читинская обл.). В одном случае местом фиксации является Тульская обл. Из пяти случаев, в которых населенный пункт остался неизвестен, четыре фиксации представляют собой ответы пользователей на опрос о скрещенных столбах, проведенный тюменской радиостанцией. Это позволяет думать, что, скорее всего, данные ответы также были оставлены людьми, проживающими в соответствующей местности. А уже это, в свою очередь, дает основания осторожно предположить, что эти наименования могут оказаться более типичными для Сибирского региона.

⁶⁹ Об этом см.: *Белова О.В.* Цыган // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 5. С. 493–497.

негативной семантикой⁷⁰. Возможно, с представлением об опасности и нечистоте также связаны и животные образы⁷¹. Репутацию опасного места скрещенным столбам добавляет возможность их сравнения с «бермудским треугольником».

Почему скрещенные столбы могут быть опасны?

На вопрос, почему проход между скрещенными столбами грозит опасностью, ответили 24 респондента. Опасным, согласно их объяснениям, это может быть по следующим причинам: скрещенные столбы являются порталом (воротами) в иной мир (мир нечистой силы)⁷² (7); они обладают негативной энергетикой или забирают энергию у человека (6); на них вешают (оставляют в них) болезни⁷³ (2); они похожи на виселицу (3) и на могильный крест (1). Одна информантка об опасности скрещенных столбов написала так: «Наверно это больше про проказни ведьмы» (инф. 2). Другая перечислила сразу несколько причин такой опасности: «Портал в другой мир / Чужая энергетика и болезни скапливаются в этом пространстве» (инф. 3). В трех случаях респонденты указали в качестве причины опасения проходить между скрещенными столбами боязнь получить удар электрическим током⁷⁴.

⁷⁰ Об этом см.: Кабакова Г.И. Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. С. 205–208; Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Нога // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. С. 422–427. Из-за связи с материально-телесным низом негативной семантикой обладают также все образы, обозначающие анус (кошачий зад и др.).

⁷¹ См., например: Белова О.В. Коза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. С. 522–524; Белова О.В., Бушкевич С.П. Овца // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. С. 501–505; Гура А.В. Собака // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 5. С. 93–95.

⁷² Образ «портала между мирами» позволяет конкретизировать мифологическое представление о скрещенных столбах как месте перехода некой символической границы, выраженное в их названиях.

⁷³ Об оставлении в скрещенных столбах болезней, порчи см. [Христофорова 2010, с. 112–113, 312]. Это коррелирует с традиционным представлением о том, что на воротах могли оставлять различные «уроки» (порчу). Об этом см.: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ворота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 439.

⁷⁴ Одна из информанток упомянула также о запрете проходить под линиями электропередач: «У нас таких столбов нет, поэтому не слышала.

Сходные объяснения причин опасности скрещенных столбов мы находим и в интернет-источниках. Скрещенные столбы также представляются порталом в иной мир:

Р.С.: в своё время слышал объяснение про анкерные опоры и прочие такие конструкции. Мол, в нашей реальности существует несколько параллельных миров (измерений), которые в идеале не должны пересекаться. На то они и параллельные. Но вот такие порталы как раз и служат переходами между мирами, т.к. символизируют дверной проём, вокруг которого нет стен. Вот наше измерение и становится такими стенами и в оболочке измерения появляется «дырка», через которую можно шнырять туда-обратно. Безнаказанно так могут шорохаться сущности из других миров либо сильные колдуны. А случайный прохожий рискует физически остаться в этом мире, а часть своей бесплотной сущности похерить в другом мире. И фсё. Писнец. Нихт удача, нихт здоровье, тлен, безысходность и раннее облысение⁷⁵.

Они оказываются источником отрицательной энергии:

Да, точно, чёртовы ворота, типа там образуется отрицательная энергия, которую ты цепляешь и с тобой может что-то произойти нехорошее =) До сих пор обхожу, мне 46 лет))⁷⁶.

В одном интернет-комментарии причина опасности скрещенных столбов объясняется их осквернением и наложением проклятия на проходящих между ними людей:

Владимирская область «цыганская юбка», либо «Ноги цыганки». У нас говорили, что их цыганки обоссали и проклятье наложили⁷⁷ на тех, кто под ними проходит...⁷⁸ Но могу ошибаться, уже и не помню за давностью лет)⁷⁹.

Единственное, говорили, что нельзя проходить между столбами линии электропередач (и под проводами), но просто потому, что это опасно» (инф. 4).

⁷⁵ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262014808 (дата обращения: 30.06.2025).

⁷⁶ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262073261 (дата обращения: 30.06.2025).

⁷⁷ Наложение проклятия в этом случае оказывается изоморфно оставлению болезней на скрещенных столбах.

⁷⁸ О приписывании цыганам физической нечистоплотности и связи с нечистой силой см. выше.

⁷⁹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262040325 (дата обращения: 30.06.2025).

Еще одно объяснение заключается в том, что треугольная конструкция скрещенных столбов символизирует христианскую Троицу (Отца, Сына и Святого Духа), а прохождение под такими столбами разрушает ее единство⁸⁰:

Значит так. Как называли не помню уж. Но не давно инфо была, что нельзя проходить, потому что там треугольник – треединство – нарушать гармонию «отца и сына и святого духа»⁸¹.

Присутствуют в интернет-источниках и рациональные объяснения причин опасности: комментаторы также упоминают о боязни электрического тока:

Чертовы ворота. «Не ходи под столбом, током убьет», – говорила бабушка в деревне, а в городе не помню что бы заморачивались этой приметой⁸².

Попытка рационально объяснить страх перед скрещенными столбами у некоторых интернет-комментаторов трансформируется в попытку объяснения генезиса данной «приметы» или «суеверия». Ее могут возводить, например, к страху перед покосившимися деревьями:

Кстати, эта примета с чертовыми вратами имеет до неприличия банальное объяснение. Изначально речь шла о том, что нельзя проходить между двумя деревьями, образовавшими подобную фигуру. Потому, что разу уж их так перекосило, то скорее всего одно из них падало, но уперлось в другое. И может продолжить падать в любой момент. Поэтому лучше бы их обойти. Ну а дальше, как водится, детям проще было сказать про чертовы врата, чем про то, что дерево на купол упадет⁸³.

⁸⁰ Данный вариант объяснения того, почему может быть опасно проходить между скрещенными столбами, принципиально отличается от всех остальных вариантов. Это единственная версия, в которой скрещенные столбы наделяются положительной (христианской) семантикой, а не отрицательной, что говорит о ее неестественности для традиции.

⁸¹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262017258 (дата обращения 30.06.2025).

⁸² Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262008321 (дата обращения: 30.06.2025).

⁸³ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262113505 (дата обращения: 30.06.2025).

Или объяснять непрочностью конструкции самих скрещенных столбов:

Хоть анкерная опора не дерево, но под ней и сейчас по той же причине не сбѣит шлѣндать – вертикальная стойка оттягивается проводами и давит на подкос, а подкос через реакцию опоры уравнивает опрокидывающее усилие от проводов. Деревянные опоры вверху очень часто стянуты двумя скобами и... всё. Т.е. высока вероятность того, что подкос соскочит со столба и либо подкос грохнется, либо столб, либо всё вместе⁸⁴.

Еще одним вариантом является возведение к другому «суеверию»:

Скорее всего это пошло из суеверия про ходить под лестницей, а оно из техники безопасности, ИМХО⁸⁵.

Один из информантов (1984 г.р.) также предположил, что одним из источников сложения или, по крайней мере, актуализации обычая обхода скрещенных столбов среди его ровесников в 90-е годы XX в.⁸⁶ стал запрет прохода под прислоненной к стене лестницей. Правда, по его мнению, он и его сверстники узнали о нем из мультсериала:

Ну, смотри: скорее всего, этот мультфильм к этому отношения не имеет. Но я именно это от других именно после вот этого мультфильма стал слышать, видеть. Я до этого случая не знал. В общем, был мультфильм «Баскетбольная лихорадка». И там такое поверье, что якобы если ты пройдешься под лестницей, то там что-то случится. И после этого ребята стали вот, когда проходишь под столбами этими вот стали говорить там: «Проходишь там через “чертовы ворота” (еще чего-то); поссоримся». Ну, вот такое вот. Потому что до этого мультфильма я такого не слышал, не знал, не замечал. А вот после этого мультфильма, скажем так, первый раз услышал. Но, может быть, может быть, это даже не связано: ну, просто совпадение. Но как-то вот так-то вот (инф. 5)⁸⁷.

⁸⁴ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262121162 (дата обращения: 30.06.2025).

⁸⁵ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262008762 (дата обращения: 30.06.2025).

⁸⁶ Информант рассказывает о рабочем поселке Пижма Тоншаевского района Нижегородской обл.

⁸⁷ Речь идет об испанском мультсериале «Баскетбольная лихорадка» (1992–1996), транслировавшемся в 1990-х гг. по российскому телевидению.

Если названия скрещенных столбов в целом строятся на интерпретации традиционных образов и представлений, то причины, из-за которых они могут считаться опасным объектом, имеют гораздо более разнообразное происхождение. Так, объяснения потенциальной опасности скрещенных столбов тем, что на них «вешают» болезни или, что они были осквернены этнически чужими, также восходят к традиционным мотивам. Традиционным оказывается и представление о скрещенных столбах как об опасном объекте в силу его пограничного статуса («ворота»). При этом их интерпретация как «портала между параллельными мирами», скорее всего, идет из фантастической литературы. Эзотерический характер имеет представление о «негативной энергетике», заключенной внутри скрещенных столбов. Вторичным, как кажется, выглядит сравнение скрещенных столбов с виселицей и могильным крестом. Во-первых, вопреки мнению информантов, никакого визуального сходства между конструкциями этих объектов на самом деле нет. Во-вторых, ведущим мотивом объяснений опасности скрещенных столбов является наличие символической границы, которую человеку приходится пересекать, проходя между ними. А образы виселицы и могильного креста, в силу их конструкции, не могут нести в себе идею «границы», которую можно было бы человеку физически пересечь. Эклектичность представлений об опасности скрещенных столбов дополняют также попытки ее рациональных объяснений, таких как вероятность удара электрическим током или обрушения самой конструкции скрещенных столбов.

Возможные негативные последствия прохода между скрещенными столбами

Информанты называли следующие варианты негативных последствий прохода между скрещенными столбами. С прошедшим между ними человеком случится несчастье (беда, неудача), что-то плохое⁸⁸ (30); он заболеет или умрет (умрет кто-то из близких) (4);

В нем рассказывается о противостоянии двух баскетбольных команд, состоящих из антропоморфных собак. Со слов информанта, в одной из серий сообщалось о том, что если пройти под лестницей, то в тебя попадет шаровая молния. Тренер одной из команд, который не верит в это, проходит под лестницей. В конце серии в него летит огненный шар. Он думает, что это шаровая молния, но это был мяч.

⁸⁸ Одна из информанток, отвечая на этот вопрос, отметила, что, в отличие от прохода между скрещенными столбами, проход под аркой,

у него начнет болеть голова (2); на него перейдет «негативная энергетика», заключенная в скрещенных столбах (2); он перестанет расти (2)⁸⁹. Трое респондентов ответили, что нельзя проходить между скрещенными столбами, потому что это плохая примета или плохой знак. Одна информантка написала, что обходит скрещенные столбы просто так на всякий случай: «Я сама считаю, что ничего плохого не будет, но на всякий случай не прохожу. Объясняя себе, что не по фэншую» (инф. 8).

Еще в одном случае респондентка ответила, что знает, почему нельзя проходить между скрещенными столбами, не уточнив при этом, о каких последствиях идет речь. Три респондента предложили несколько вариантов ответа на этот вопрос: человек потеряет ангела-хранителя, с ним случится несчастье; он заболит или изменит свою судьбу, попав в «другой мир»; он пострадает от воздействия электрического тока, заболит или с ним случится что-то плохое. Одна девушка написала, что, пройдя под скрещенными столбами, она неделю испытывала невезение в делах и плохо себя чувствовала. В 18 случаях информанты, которые хотя бы что-то слышали об этом запрете, ответили, что не знают или не помнят о негативных последствиях его нарушения.

Два респондента указали в качестве негативного последствия ссору: «Иначе поссоритесь» (инф. 9); «Произойдет ссора» (инф. 10). Еще три информанта уточнили, что поссорятся двое друзей или знакомых, если они пройдут между скрещенными столбами. При этом возможны два варианта такого прохода. Первый – когда один человек проходит внутри столбов, а второй – снаружи: «Если один человек проходит “внутри”, а другой снаружи, то они поссорятся» (инф. 11). Второй – когда два человека проходят вместе между столбами: «Нельзя с другом / с кем-то вторым проходить под ними вместе, так как будет ссора» (инф. 12). К ссоре также приводит нарушение запрета обходить двум друзьям одиночно стоящие столбы с разных сторон, из-за чего возникает еще одна ритуализованная практика – обход одиночных столбов друзьями или знакомыми с одной стороны. По всей видимости, здесь произошла контаминация этих двух практик, вследствие чего ссора и оказалась в списке негативных последствий прохода между скрещенными столбами:

наоборот, к счастью: «Да, что-то плохое. Всегда удивлялась потому, что проходить под аркой, наоборот, – к счастью» (инф. 6).

⁸⁹ В этом случае речь идет о детях: «В детстве говорили, что если пройдешь, то не вырастешь» (инф. 7).

Говорят, если пройти под скрещенными столбами, то будет ссора (аналогичное: если люди, идущие вместе, обходят столб с противоположных сторон, т.е. столб их как бы разделяет, «ссорит») (инф. 13)⁹⁰.

В первом примере важным оказывается факт обхода скрещенных столбов с разных сторон: внутри и снаружи. А во втором – прохода между скрещенными столбами не одним, а двумя людьми. При этом более органичным выглядит как раз первый вариант. Он, как и обход одиночных столбов, связан с идеей «разделения» двух людей, появления между ними символической границы, что приводит к их ссоре⁹¹. Совместное пересечение символической границы внутри скрещенных столбов на этом фоне, как кажется, обнаруживает гораздо более сложную ассоциативную связь с «ссорой».

Шесть информантов указали ссору между друзьями в качестве одного из вариантов негативных последствий. Если же проходить между скрещенными столбами будет один человек, то с ним случится несчастье или беда (3); беда или болезнь; он перестанет расти; навлечет на себя беду, провалит важное дело и т. д.

Обратимся к анализу интернет-источников. В них мы также находим такие варианты негативных последствий:

- несчастье или беда⁹² («В Самарской области такое звали цыганским треугольником. Тоже пугали, что пройти через него – к несчастью. Почему – никто не мог объяснить :)»⁹³;
- преждевременная смерть («В детстве всегда обходили. Так как нам говорили: если пройти между таких столбов, то сам на себя крышку гроба “оденешь”. Бред полный⁹⁴);

⁹⁰ Эта информантка написала, что о самом запрете проходить между скрещенными столбами она ничего не знает.

⁹¹ Это, скорее всего, говорит о том, что главную роль в контаминации толкований сыграла практика обхода одиночных столбов.

⁹² В используемых журналистских публикациях (Северодвинск, Хабаровск, Ивацевичи) также указывается, что проход между скрещенными столбами может привести к несчастью или беде.

⁹³ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262040753 (дата обращения: 17.07.2025).

⁹⁴ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Анастасия Гилева, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 17.07.2025). Это единственный пример такого рода, однако он не лишен мифологической логики – скрещенные столбы формируют «крышу», крышка гроба делается скошенной (хотя и не формирует треугольник).

- опасность перестать расти («В Казани пройдя сквозь этот портал можно было перестать расти»⁹⁵; «У нас тоже переставали расти. Ирк. обл.»⁹⁶);
- ссора с другом («Сахалин – собачьи ворота. Если один проходишь – сулят неприятности, если с товарищем – разругаетесь»⁹⁷).

Единичными примерами негативных последствий, которые есть только в комментариях к посту «Детские суеверия» на сайте «Пикабу», являются потеря мужской силы («У нас на Украине их называли «ноги без яиц» и считалось, что если под ними пройти, стоять не будет»⁹⁸) и получение неудовлетворительной оценки («Хабаровск – такие были рядом с мединститутом, называли «банановые ворота». Пройдешь между – получишь двойку»)⁹⁹).

Как мы видим, негативные последствия прохода между скрещенными столбами столь же разнообразны, что и угрозы, исходящие от них. При этом в большинстве случаев информанты

⁹⁵ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262008125 (дата обращения: 17.07.2025). В комментарии к этому примеру один из интернет-пользователей возразил против такого объяснения. Он вспомнил, что ребенок мог перестать расти, если через него перешагивали: «Нет, расти переставал если через тебя перешагивали когда ты лежал на земле. И нужно было перешагнуть обратно чтобы снять проклятие» (Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262008350 (дата обращения: 17.07.2025)). Как мы говорили выше, скрещенные столбы могут интерпретироваться как ноги: либо как столб с отнойгой, либо как человеческие ноги («бабы ляжки»). Отсюда возникает интересная семантическая параллель: можно было перестать расти, или если тебе переступали через твои собственные ноги, или если ты сам проходил между «ног», как в рассматриваемом случае. Последнее кажется вторичным по сравнению с первым. Любопытно, что способ нейтрализации угрозы идентичен – переступить / пройти назад.

⁹⁶ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262020132 (дата обращения: 17.07.2025).

⁹⁷ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262010769 (дата обращения: 17.07.2025).

⁹⁸ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262096516 (дата обращения: 17.07.2025). Ср.: «Кто под буквой Л пройдет, тому баба не дает» (Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262012749 <дата обращения: 17.07.2025>).

⁹⁹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262060693 (дата обращения: 17.07.2025).

называли не конкретные последствия, а обобщенные – вероятность того, что с прошедшими между ними людьми случится несчастье или беда.

*Способы защиты от негативных последствий
прохода между скрещенными столбами*

О том, как обезопасить себя во время прохода между скрещенными столбами, если нет возможности их обойти, знают 17 информантов¹⁰⁰. Когда проходишь между столбами, согласно их объяснениям, нужно скрестить пальцы (3), скрестить указательный и средний пальцы на обеих руках (1); скрестить руки на груди (1); перекреститься (1); прочесть молитву (2); держаться за пуговицу (2)¹⁰¹; «Держать себя за голову, как бы перекинув руку через голову и тем самым голову закрывая (видимо, чтобы ангела хранителя таким образом удержать)» (инф. 15). В двух случаях информанты в качестве ответа на этот вопрос написали о том, как можно отменить «негативные последствия» прохода двух (или более) друзей с разных сторон скрещенных столбов:

Можно сказать друг другу «привет», чтобы не поругаться, но это работает не только со скрещенными столбами, но и с обычными (инф. 16); Слышала, что нужно вернуться и обойти вместе с одной стороны (если речь про другого человека), если же идёшь один – просто пройти через них на обратной дороге (инф. 17).

Четверо респондентов назвали несколько возможных способов защиты: «Скрестить пальцы правой руки за спиной или держаться за пуговицу» (инф. 3); «Указательный и средний пальцы скрестить, думать только о хорошем, молиться и сходить

¹⁰⁰ Две информантки написали, что скрещенные столбы просто нужно обходить. Ср.: «Ростовская область, цыганские ворота. “Я в ворота не прошёл // И копеечку нашёл”» (Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262007830 (дата обращения: 20.07.2025)).

¹⁰¹ Одна из информанток в своем ответе в качестве универсального оберега также указала молитву: «Прочитать молитву всегда поможет, в любой страшной ситуации. Вроде бы говорили, что во время прохода под столбами нужно за пуговицу держаться» (инф. 14). Такие действия, как скрещивать пальцы или держаться за пуговицу, используются как оберег и в других случаях, когда человек сталкивается в дороге с чем-то опасным (например, с черной кошкой) (сообщение О.Б. Христофоровой).

потом в церковь» (инф. 18); «Скрестить пальцы (из моих знакомых скрещивают на правой руке, я – на всех) и хлопнуть в ладоши» (инф. 1). Одна информантка написала, что способом защиты от негативных последствий может быть «все вышеперечисленное» (в вопросе. – А. К.)¹⁰² (инф. 19).

Как предотвратить негативные последствия, если случайно прошел между скрещенными столбами¹⁰³, знают 27 респондентов. В большинстве случаев (24) информанты написали, что для этого нужно обратно пройти между скрещенными столбами, а затем обойти их¹⁰⁴. Одна информантка написала, что можно просто пройти через них на обратной дороге¹⁰⁵. Еще одна респондентка ответила, что нужно хлопнуть в ладоши (после прохода): «Нужно хлопнуть в ладоши, когда пройдёшь их» (инф. 11). В одном случае информантка назвала сразу несколько вариантов: «Пройти в обратную сторону или пройти на обратной дороге / сплунуть, постучать три раза» (инф. 3).

На специальный вопрос: «Слышали ли вы, что двоим знакомым нельзя обходить скрещенные столбы с разных сторон? Или под столбами?» утвердительно ответили 42 респондента из 96¹⁰⁶. Еще четверо информантов из двенадцати, у которых в вопроснике не было этого вопроса, дали соответствующий ответ на вопрос о том, почему нельзя проходить между скрещенными столбами¹⁰⁷. При этом некоторые из ответивших написали, что это может касаться не только скрещенных столбов, но и одиночно стоящих,

¹⁰² «Слышали ли вы, как можно защитить себя, если нет возможности избежать прохода под скрещенными столбами: скрестить пальцы на руках (какие? на какой руке?) перед проходом, держаться за пуговицу на одежде, когда проходишь между столбами, хлопнуть в ладоши (перед или после прохода?), перекреститься, прочитать молитву или что-нибудь другое?»

¹⁰³ Подобные ситуации, «когда опасное событие уже произошло, но его результат еще не наступил и может быть предотвращен», Е.Е. Левкиевская относит к случаям, которые лежат «на границе апотропеической и реабилитационной магии» [Левкиевская 2002, с. 21].

¹⁰⁴ Одна из информанток написала, что пройти назад нужно задом наперед: «Пройти в обратную сторону задом наперед» (инф. 20).

¹⁰⁵ Ответ цитируется выше (инф. 17).

¹⁰⁶ В этом случае мы учитываем всех информантов, которым был задан этот вопрос, а не только знающих об обходе скрещенных столбов, потому что среди положительно ответивших на него оказалось пять человек, которые написали, что вообще не слышали о запрете на проход между ними.

¹⁰⁷ Ответы троих из них приводятся выше (инф. 13; инф. 16; инф. 17).

а также вообще любых высоких предметов: «Это как обходить любой высокий предмет с разных сторон» (инф. 21); «Слышала, что вообще любой столб обходить с разных сторон не надо, специально про скрещенные не помню» (инф. 15); «Слышала о похожей примете, но относительно любых столбов. Мол, рассоритесь, если обойдётся столб с разных сторон» (инф. 18). Это позволяет предположить, что, возможно, еще некоторое количество информантов, ответивших положительно на этот вопрос, также могли иметь в виду любые столбы¹⁰⁸. Восемь человек написали, что знают о запрете на обход одиночных столбов: «Про такие столбы нет, но в детстве мы не проходили с двух сторон от обычных столбов, фонарей и т. п., так как боялись, что поссоримся» (инф. 22). Еще одна информантка указала, что знакомым нельзя обходить встречного прохожего с разных сторон: «Что-то похожее слышала, когда речь шла о людях (знакомым нельзя обходить встречного человека с разных сторон)» (инф. 23). Таким образом, о запрете друзьям или знакомым проходить между или по разные стороны скрещенных столбов, между одиночных столбов или встретившихся в дороге людей знают 55 человек. Все респонденты, ответившие на этот вопрос, кроме одного¹⁰⁹, также написали, что такой «совместный» проход приведет к ссоре.

При опросе 35 информантов из 55 смогли назвать те или иные способы предотвращения возможных негативных последствий такого прохода. Они написали, что для этого нужно поприветствовать знакомого или друга: пожать ему руку (1); сказать: «Привет» или «Привет на сто лет» (14); пожать руку и сказать: «Привет» (3); «То ли подержаться за руки, то ли похлопать по плечу» (инф. 8); «“Похлопать по плечу, чтобы отменить негативные последствия” мне знакомо» (инф. 23). Как и в случае с одиночным проходом, можно пройти через скрещенные столбы обратно, а затем

¹⁰⁸ Косвенным подтверждением этого предположения может служить факт, что, как уже было отмечено, среди положительно ответивших на вопрос о запрете проходить друзьям или знакомым между скрещенными столбами или по разные стороны от них, есть пять человек, которые не знают о запрете на проход между ними одним человеком.

¹⁰⁹ Информантка написала, что не знает, к каким последствиям может привести проход двух друзей между скрещенными столбами. При этом она привела пример из собственной жизни, как они с подругой обходили эти столбы с разных сторон: «Это случилось в течение последних нескольких лет, не помню где и когда. Я шла с кем-то по дороге, и моя спутница не пошла со мной через столб. Вдвоём нельзя. А я в него прошла» (инф. 24).

обойти их (10)¹¹⁰. Одна респондентка написала, что нужно постучать по дереву. Другая информантка отметила, что надо скрестить пальцы: «Скрестить пальцы вроде))» (инф. 9). Трое респондентов назвали несколько вариантов: «Похлопать по плечу или вернуться и пройти правильно» (инф. 25); «“Привет”, “привет на сто лет”, еще слышала, что нужно наступить друг другу на ногу. Понятно, что слегка, на носок» (инф. 26)¹¹¹; «Коснуться человека и сказать “булавка” 3 раза» (инф. 21)¹¹².

Интернет-пользователи называют сходные способы защиты. По их мнению, чтобы безопасно пройти между скрещенными столбами, нужно выполнить следующие действия:

- скрестить пальцы («Такие анкерные опоры называли “чертовыми воротами” или “бабьими трусами”. Проходить под ними не стоило, но если уж приспичило, то иди со скрещенными пальцами»¹¹³; «С колясками чаще всего не обойти, пальчики скрещаю и иду»¹¹⁴);
- держать кукиш в кармане, когда проходишь между этими столбами («Можно было держать дулю в кармане и идти как обычно»¹¹⁵; «У нас называли “Кошкина жопа”. Нужно было либо обойти, либо показать дулю =)»¹¹⁶;

¹¹⁰ Одна из информанток, так же, как и в ответе на вопрос о том, как можно предотвратить негативные последствия одиночного прохода между скрещенными столбами, написала, что в них нужно «пройти задом наперед» (инф. 20).

¹¹¹ В последнем примере информантка, возможно, имеет в виду отдельную широко известную ритуализованную практику: если человек случайно наступил вам на ногу, то нужно в ответ также наступить ему на ногу, чтобы не поссориться с ним.

¹¹² Произнесение слова «булавка» является вербальным аналогом широко используемого прикалывания булавки на одежду для защиты от порчи и сглаза: «Иглу или булавку втыкали в одежду во всех случаях, когда существовала опасность сглаза и порчи, особенно молодым во время свадьбы, новорожденному ребенку, роженице и т. д.» [Левкиевская 2002, с. 75].

¹¹³ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262014808 (дата обращения: 20.07.2025).

¹¹⁴ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Валентина Харитоновна, 30.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

¹¹⁵ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262016155 (дата обращения: 20.07.2025).

¹¹⁶ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262021741 (дата обращения: 20.07.2025).

- поплевать через плечо («Так это ж изначально про деревья наклонённые суеверие. Чёртовы ворота, да. Только у нас проходить можно было, главное через плечо поплевать.)))»¹¹⁷);
- прикусить язык («Закусываешь язык и проходишь под ними»¹¹⁸; Язык прикусываю и вперёд!!!»¹¹⁹).

Если между столбами проходили двое, то им нужно было взять друг друга за волосы («Да, забытое действо») А ведь так и делали. Ещё помнится, нужно было держаться за волосы друг друга, тогда прокатывало»¹²⁰).

Единственными вербальными оберегами, которые знают мои информанты, являются формула «Привет на сто лет» и троекратное повторение слова «булавка»¹²¹. В интернет-источниках мы находим ряд других примеров. Так, в одном из них говорится, что прежде, чем пройти между скрещенными столбами, нужно сказать: «Кошка, кошка, открой ворота», а пройдя их: «Кошка, кошка, закрой ворота»:

У нас, в небольшом поселке Алтайского края, неподалеку от границы с Казахстаном, такие столбы называли «Кошкины ворота». Что бы через них пройти, нужно сказать: «Кошка, а кошка, открой ворота», а после: «Кошка, а кошка, закрой ворота»¹²².

Кукиш в кармане также используется как оберег от колдовства [Христофорова 2010, с. 129].

¹¹⁷ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262015492 (дата обращения: 20.07.2025). Этот интернет-пользователь упомянул также в своем комментарии еще об одной ритуализованной практике: проходе под «мышинными воротами»: «А ещё бывают “мышинные воротца” – это когда ветки кустов низко над тропинкой переплелись, под такими пройти даже желательно, и ещё желание загадать!»

¹¹⁸ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Антон Романов, 30.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

¹¹⁹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262069189 (дата обращения: 20.07.2025). В этом примере интернет-комментатор не уточняет, держаться за волосы нужно было во время прохода между скрещенными столбами или уже после него.

¹²⁰ См. выше (инф. 21).

¹²¹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262014828 (дата обращения: 20.07.2025).

¹²² Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262014828 (дата обращения: 20.07.2025).

В роли хозяина ворот может также фигурировать черт («Чертовы ворота. А у нас в детстве был лайфхак – перед тем, как пройти через чертовы ворота, нужно было сказать: “Чёрт, открой ворота”¹²³, и когда пройдёшь – “Чёрт, закрой ворота”»¹²⁴) или мышь («Можно легко пройти без последствий если прошептать заклинание древних Русичей – “Мышка, мышка дверь открой” при входе, а при выходе “Мышка, мышка дверь закрой”. По крайней мере я так делал»¹²⁵).

С просьбой также можно было обратиться напрямую к «воротам» («Чертовы ворота, а говорили: рогатки, рогатки – пропустите меня без оглядки»¹²⁶).

Защитить себя во время прохода между скрещенными столбами можно было, упомянув В.И. Ленина («Мы говорили: “А я к Ленину иду”»)) только во взрослой жизни оправдал для себя эту фразу тем, что вождь был атеистом и не верил в потустороннюю ересь!»¹²⁷).

Чтобы предотвратить возможные последствия прохода между скрещенными столбами, интернет-пользователи так же, как и мои информанты, считают нужным обратно пройти между скрещенными столбами, а затем обойти их: «Кошкины ворота. Отмена точно такая же вернуться и обойти»¹²⁸.

Аналогичным был и способ предотвратить возможную ссору, если два человека проходили скрещенные столбы с разных сторон:

¹²³ В этих примерах нетрудно заметить корреляцию между субъектом, к которому обращаются с просьбой открыть ворота (кошка или черт), и названием скрещенных ворот (кошкины или чертовы).

¹²⁴ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262010742 (дата обращения: 20.07.2025).

¹²⁵ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Stepa Sheshko, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

¹²⁶ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Елена Елманова, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

¹²⁷ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Елена Елманова, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

¹²⁸ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262025282 (дата обращения: 20.07.2025).

Если по дороге встречался такой столб, то один человек проходил «внутри», а другой – «снаружи»¹²⁹, а потом нужно было пожать друг другу руки и сказать «привет на сто лет»¹³⁰.

В одном случае, чтобы предотвратить последствия, спутнику прошедшего под столбами человека (речь, по всей видимости, идет о детях) нужно было символически изображать на его спине треугольники, произнося при этом приговор: «Раз, два, три, чтобы не было беды» («Куриная лапа», Вологда. А если прошел, то друг должен чертить по спине треугольники и приговаривать: «Раз-два-три, чтобы не было беды»)¹³¹.

Нетрудно заметить, что многие из перечисленных средств защиты являются универсальными оберегами, применяемыми в самых разных ситуациях (скрещивание пальцев, стук по дереву, плевков и др.). Специфическим способом защиты оказывается обратный проход через скрещенные столбы. В этой ситуации охраняемый объект (прошедший между столбами человек) возвращается в исходную точку, тем самым как бы «обнуляя» возникшую опасность. Данный случай можно рассматривать как один из вариантов оберегов, построенных на семантике «возвращения» [Левкиевская 2002, с. 130]. Эта же семантическая модель лежит в основе способов защиты, специфичных для «неправильного» прохода между скрещенными столбами друзьями или знакомыми. Держась за волосы¹³², пожимая руки, похлопывая друг друга по плечу, произнося «Привет на сто лет», два друга как бы возвращают свою «связь», свою дружбу

¹²⁹ Мы думаем, что в этом примере интернет-пользователь говорит о «неправильном» способе прохода скрещенных столбов двумя людьми. Иначе для чего бы после этого нужно было бы жать друг другу руки и говорить: «Привет на сто лет».

¹³⁰ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262027144 (дата обращения: 20.07.2025).

¹³¹ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262056264 (дата обращения: 20.07.2025).

¹³² В том случае, если это действие производилось после прохода скрещенных столбов. Если же действие осуществляется во время прохода, то тогда мы имеем дело с другой семантической моделью – апотропеизацией, или приданием охраняемому объекту (дружбе двух людей) свойств, «которые делали бы его неуязвимым перед лицом опасности» [Левкиевская 2002, с. 164]. В этой ситуации держаться за волосы друг друга, по всей видимости, нужно было для того, чтобы еще больше «укрепить» свою дружбу во время прохода между скрещенными столбами и тем самым обезопасить себя от возможной ссоры.

к состоянию, предшествующему их неудачному проходу и, таким образом, предотвращают потенциальную ссору¹³³.

При проведении опроса 25 респондентов сообщили, что не только слышали, как можно защитить себя от негативных последствий прохода между скрещенными столбами или предотвратить последствия одиночного или совместного прохода (а также прохода с разных сторон одиночного столба), но и сами (или их знакомые) выполняли соответствующие действия. Эти информанты написали, что перед тем, как пройти между скрещенными столбами, они или их близкие скрещивали пальцы (1); держались за пуговицу (1); читали молитву (1). Для ликвидации последствий после случайного прохода приветствовали друг друга, жали руки, хлопали по плечу (10); возвращались назад и обходили скрещенные столбы заново (в одиночку или с другом) (7); хлопали в ладоши (после прохода) (1); стучали по дереву¹³⁴ («Бабушка стучала по дереву» (инф. 27)). Трое информантов назвали несколько вариантов: они ответили, что скрещивали пальцы и хлопали в ладоши¹³⁵; хлопали по плечу друга или возвращались обратно и проходили столбы с правильной стороны; скрещивали пальцы и проходили в обратную сторону.

В ряде случаев информанты указали, что совершали такие действия под давлением со стороны своих «суеверных» родственников, друзей или знакомых:

Лично я, пройдя однажды под столбами, под строгим наблюдением знакомых возвращалась обратно и обходила их стороной (инф. 28);

Знакомые хлопают в ладоши и заставляют меня это делать, если идём вместе, а если иду одна, то ничего не делаю (инф. 11).

Или чтобы их не обидеть:

Я с друзьями стараюсь их не нервировать и возвращаться при необходимости, если они верят. Сама не обращаю внимания на эти

¹³³ Один из моих информантов объяснил механизм действия таких оберегов следующим образом: «В моем представлении это было, как будто забыть, что мы не виделись, мы ничего, что мы только встретились. И то, что там проходил – не проходил, мы знать не знаем. И как бы это, чтобы в памяти затереть, скажем, так...» (инф. 5).

¹³⁴ Сообщившая это информантка указала, что постучать по дереву нужно, чтобы отменить ссору между друзьями.

¹³⁵ По всей видимости, со скрещенными пальцами нужно пройти между скрещенными столбами, а уже после прохода – хлопнуть в ладоши.

приметы. Могут обойти, но скорее из опасений перед электричеством и т. д. (дорога не ровная / чистая, вдруг что упадет), но если нет, то ничего страшного (инф. 18).

Под давлением родственников или друзей респондентам приходилось, собственно, обходить скрещенные столбы или обходить их правильно, если речь шла о двух и более людях:

<Обходите ли вы сами скрещенные столбы?> По-разному: в детстве заставляли обходить и не разрешали проходить под ними. Сейчас в большинстве случаев не обхожу (инф. 29);

Недавно, подруга заставила обойти столбы с одной стороны, так как очень суеверная (инф. 17).

О самих последствиях, наступивших из-за прохода человеком между скрещенными столбами, сообщили пять информантов. Одна девушка написала, что «кто-то заболел или умер после этого» (инф. 3). Другая респондентка описала последствия, которые она испытала на себе после прохождения между столбами: «Когда я однажды прошла через такой столб, мне неделю не везло в делах, и было странное самочувствие» (инф. 1)¹³⁶. Две информантки рассказали, что «неправильный» проход двух и более человек между скрещенными столбами или с разных сторон вокруг одиночного столба приводил к реальной ссоре между подругами:

Бывали случаи, когда примета с ссорой срабатывала (инф. 30);

Я однажды прошла с подругой по разным сторонам столба, ничего с этим не сделав после этого. Мы сейчас больше не дружим. Уже довольно давно не дружим (инф. 31).

Еще в одном случае ссора из-за «неправильно» обойденного столба произошла прямо во время попытки совершить действия, препятствующие ее возникновению:

А чтобы отменить, нужно вернуться к месту до столба и всем вместе пройти с одной (стороны. – А. К.). Правда, пока мы одной подружке

¹³⁶ Эта информантка также написала, что ей известны случаи негативных последствий, произошедших с людьми, которые проходили между скрещенными столбами. При этом она отметила, что каждый такой случай обладает своей спецификой: «Да (слышала о таком. – А. К.), но у каждого последствия разные. У кого-то это перекладывается на здоровье, у кого-то – на их близких, работу».

это объясняли, успели поругаться, получается, что работает) но она вернулась и обошла с одной стороны с нами (инф. 14).

Наконец, проход между скрещенными столбами мог вести к «репутационным» потерям для прошедшего через них человека. Так, в двух интернет-комментариях их авторы-мужчины поделились своими воспоминаниями (по всей видимости, детскими) об этих столбах. В тех населенных пунктах, где они жили, в качестве названий скрещенных столбов использовались термины, связанные с женским началом, такие как «бабьи ляжки» и «бабская юбка». Если их знакомые или друзья-мальчишки проходили между такими столбами, то после этого они подвергались насмешкам и издевкам со стороны сверстников:

Тулльская область – тоже бабьи ляжки. Чем конкретно это плохо мы не знали, но если прошёл, то друганы чморили потом)))¹³⁷;

Мы называли (бабская юбка) кто пройдет, то баба, и до вечера ржали потом над ним¹³⁸.

Из-за специфики местных названий проход между скрещенными столбами ассоциировался с проходом между женскими ногами, соприкосновением с женским началом, что считалось позорным в мальчишеской среде.

Заключение

Скрещенные столбы, согласно семантике их названий, оказываются местом перехода через некоторую символическую границу («ворота»), при этом местом нечистым и опасным («чертовы ворота»). Разнообразными являются объяснения причин их опасности, восходящие как к вполне традиционным представлениям (оставление болезней, порчи на воротах), так и, например, к современному эзотерическим понятиям («негативная энергетика»). Столь же разнообразны и возможные негативные последствия

¹³⁷ Детские суеверия // Пикабу. URL: https://pikabu.ru/story/detskie_sueveriya_9857475?cid=262017895 (дата обращения: 20.07.2025).

¹³⁸ А как вы или ваши знакомые называют вот такие столбы?.. (Антон Макаров, 31.03.2017) // Интересное.МЕ. Контент, знакомства и общение. URL: <https://interesnoe.me/source-1083569/post-43306> (дата обращения: 20.07.2025).

прохода между скрещенными столбами. Большинство информантов назвали обобщенные последствия (беда или несчастье). Специфическим последствием является возможная ссора, если между скрещенными столбами пройдут двое друзей или знакомых. Большинство способов защиты от негативных последствий такого прохода также являются универсальными оберегами (плевок, стук по дереву, скрещивание пальцев и др.). Специфичным для изучаемой ритуализованной практики оказывается лишь обратный проход между скрещенными столбами. Из практики обхода одиночных столбов в нее также перешли действия, направленные на предотвращение возможной ссоры (реплика «Привет на сто лет», рукопожатие, похлопывание по плечу), когда между скрещенными столбами проходят двое или более людей.

Итак, ритуализованная практика обхода скрещенных столбов представляет собой комплекс действий, состоящий как из самого обхода, так и из различных способов защитить себя, если прохода между ними не удалось избежать. Результаты проведенного опроса показывают, что об этой практике знает большинство респондентов, а вот следуют ей меньше половины от числа информантов, которым она известна. Поддержание ее актуального статуса в современной российской культуре обеспечивается за счет связанных с ней мифологических представлений, а также механизмов социального принуждения. Мотивом для обхода скрещенных столбов или выполнения защитных действий нередко становится давление со стороны родственников или друзей (в форме прямых директив либо насмешек), а также нежелание информантов портить с ними отношения.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифологические представления и ритуализованные практики в современном российском обществе: трансмиссия, традиции и механизмы заимствований» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ», 2025–2026).

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Mythological Representations and Ritualized Practices in Contemporary Russian Society: Transmission of Tradition and Mechanisms of Adaptation” (“RSUH Student Project Research Teams”, 2025–2026).

Список информантов

- Инф. 1 – женщина, 19 лет, Нижегородская обл., Красные Баки.
Инф. 2 – женщина, 34 года, Нижегородская обл., Дзержинск.
Инф. 3 – женщина, 20 лет, Свердловская обл., Баранчинский.
Инф. 4 – женщина, 23 года, Московская обл., Реммаш.
Инф. 5 – мужчина, 40 лет, Нижегородская обл., Пижма.
Инф. 6 – женщина, 67 лет, Москва.
Инф. 7 – женщина, 47 лет, Нижний Новгород.
Инф. 8 – женщина, 36 лет, Нижний Новгород.
Инф. 9 – женщина, 38 лет, Калужская обл.
Инф. 10 – женщина, 20 лет, Нижегородская обл., Бор.
Инф. 11 – женщина, 21 год, Нижний Новгород.
Инф. 12 – женщина, 32 года, Москва.
Инф. 13 – женщина, 21 год, Нижний Новгород.
Инф. 14 – женщина, 19 лет, Нижний Новгород.
Инф. 15 – женщина, 43 года, Йошкар-Ола, потом Санкт-Петербург.
Инф. 16 – женщина, 20 лет, Нижегородская обл., Богородск.
Инф. 17 – женщина, 19 лет, Нижегородская обл.
Инф. 18 – женщина, 24 года, Нижний Новгород (выросла в Кстово Нижегородской обл.).
Инф. 19 – женщина, 33 года, Орел.
Инф. 20 – женщина, 32 года, Санкт-Петербург.
Инф. 21 – женщина, 24 года, Саратовская обл., Красноармейск.
Инф. 22 – женщина, 18 лет, Нижегородская обл., Пильна и Курмыш.
Инф. 23 – женщина, 39 лет, Нижний Новгород.
Инф. 24 – женщина, 30 лет, Нижегородская обл.
Инф. 25 – женщина, 19 лет, Нижегородская обл., Бор.
Инф. 26 – женщина, 23 года, Орел.
Инф. 27 – женщина, 20 лет, Нижний Новгород.
Инф. 28 – женщина, 20 лет, Орел.
Инф. 29 – мужчина, 26 лет, Сочи.
Инф. 30 – женщина, 21 год, Нижегородская обл., Воскресенское.
Инф. 31 – женщина, 21 год, Нижегородская обл., Арзамас.

Список сокращений

ИФИЖ ННГУ им. Н.И. Лобачевского – Институт филологии и журналистики Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Литература

- Адоньева 2018 – Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб.: Пальмира, 2018. 335 с.
- Левкиевская 2002 – Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Христофорова 2010 – Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ: РГГУ, 2010. 432 с. (Нация и культура. Антропология/фольклор: Новые исследования)

References

- Adon'eva, S.B. (2018), *Pragmatika fol'klora* [Folklore pragmatics], Pal'mira, Saint Petersburg, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims: The anthropology of witchcraft in modern Russia], OGI, RGGU, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. (2002), *Slavyanskii obereg: Semantika i struktura* [Slavic amulet. Semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Антон Н. Каракулов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; Anton-1088@mail.ru

ORCID ID: 0009-0000-7686-0777

Information about the author

Anton N. Karakulov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; Anton1088@mail.ru

ORCID ID: 0009-0000-7686-0777

МЕХАНИЗМЫ И ПРОДУКТЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

УДК 398.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-104-129

Особенности свидетельствования о «трудном прошлом»: троп волшебной сказки в автобиографических нарративах потомков о поисках предков (на примере книги «С моих слов записано верно»)

Юлия В. Зевако

*Институт истории и археологии Уральского отделения РАН,
Екатеринбург, Россия, zevakojulia@gmail.com*

Аннотация. В статье проблематизируется феномен кризиса свидетельствования о «трудном прошлом» в связи с уходом непосредственных участников и очевидцев событий, а также ростом потребности потомков этих людей к сохранению памяти о них и свидетельствованию от их имени. На примере книги «С моих слов записано верно» (2022 г.) автор анализирует повествовательную структуру двоянных рассказов героев книги (19 историй, преимущественно третьего и четвертого поколения), представленных описанием «личного опыта поиска репрессированных» предков и реконструкцией по документам их биографий. Автор пытается ответить на вопрос, что позволяет этим рассказам из уст потомков звучать как убедительные свидетельства от имени предков. Отталкиваясь от содержания текстов, в качестве аналитической рамки автор использует неочевидные для современных исследований памяти методы классической нарратологии, конкретно – «метод Проппа», который позволяет: 1) выявить «жанровое фреймирование» повествований потомков авторами книги; 2) раскрыть многослойность и многомерность смыслов, заложенных в текстах и усиливающих эффект свидетельства, посредством применения категорий и концепций, нетипичных для исследований памяти («мотивировка», «неполнота» / «недостаточность», «антагонист» и др.).

Ключевые слова: семейная история, «расширенная биография», автобиографический нарратив, нарративная структура свидетельства, В.Я. Пропп

© Зевако Ю.В., 2026

Дата поступления статьи: 26 июля 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 16 октября 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Зевако Ю.В. Особенности свидетельствования о «трудном прошлом»: троп волшебной сказки в автобиографических нарративах потомков о поисках предков (на примере книги «С моих слов записано верно») // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 104–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-104-129

Specifics of “difficult past” testifying:
the trope of the fairy tale
in descendant’s autobiographical narratives
about searching for ancestors
(based on the book
“I declare that the foregoing is true and correct”)

Yulia V. Zevako

*Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of
Sciences, Yekaterinburg, Russia, zevakojulia@gmail.com*

Abstract. The article problematizes the witnessing the “difficult past” crisis phenomenon due to the passing away of historical events direct participants and eyewitnesses, alongside with the increasing responsibility or need among their descendants to preserve memory and testify on their behalf. Using the book “I declare that the foregoing is true and correct” (2022) as a case study, the author analyzes the narrative structure of paired accounts by the book’s protagonists: nineteen stories mainly representing the third and fourth generations. These accounts combine descriptions of the “personal searching experience for repressed ancestors” with biographical reconstructions based on archival documents. The author seeks to answer the question of what enables these descendant testimonies to function convincingly as credible acts of witnessing on behalf of their ancestors. Drawing on the content of the texts, the analytical framework employs *Propp’s methodology* which allows for: 1) identifying the genre framing of descendant narratives constructed by the book’s authors; and 2) uncovering the layered and multi-dimensional meanings embedded within the texts through the application of categories and concepts uncommon in memory studies, thereby enhancing the testimonial effect (such as “motivation”, “incompleteness” / “insufficiency”, “antagonist” and others).

Keywords: family history, extended biography, autobiographical narratives, narrative structure of testimony, V. Ya. Propp

Received: July 26, 2025

Approved after reviewing: October 16, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Zevako, Yu.V. (2026), "Specifics of "difficult past" testifying: the trope of the fairy tale in descendant's autobiographical narratives about searching for ancestors (based on the book 'I declare that the foregoing is true and correct')", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 104–129, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-104-129

Постановка проблемы

В последние десятилетия для политики памяти европейских стран (включая Россию) свойственно смещение от прямого свидетельства к медиализированным формам сохранения прошлого, что обусловлено постепенным уходом поколений непосредственных участников исторических событий. Можно утверждать, что этот процесс порождает «кризис свидетеля» и, на фоне роста интереса к генеалогии и семейной истории, зафиксированного с 1990-х гг. и усилившегося благодаря цифровым технологиям и «архивной революции» с 2010-х гг., стимулирует поиск альтернативных режимов свидетельствования¹.

Работа с современными автобиографическими и семейными нарративами в рамках междисциплинарной области исследований памяти побуждает задаться следующим закономерным вопросом: каким образом и с помощью каких повествовательных структур рассказы потомков о произошедшем с их предками приобретают правомерность, авторитетность и убедительность свидетельства? Фокус на повествовательных структурах отсылает к неочевидным для memory studies методам фольклористики².

Мои размышления выстраиваются вокруг книги «С моих слов записано верно. Личный опыт поиска репрессированных родственников» (далее – Книга³), изданной Государственным музеем истории ГУЛАГа в 2022 г. и представленной на сайте издательства

¹ См.: Зевако Ю.В. Особенности свидетельствования о «трудном прошлом»: кризис свидетеля, «вторичный очевидец» и расширенная биография (в печати).

² О растущем интересе к анализу прошлого с точки зрения фольклора говорит проведенный 23–24 января 2025 г. в ИНИОН РАН круглый стол «Концептуализация памяти о прошлом: от свидетельства к фольклору» [Закревская 2025].

³ В дальнейшем при ссылке на источник в тексте в скобках указывается «Книга» и номер страницы.

как жанр «документальной прозы»⁴. Книга состоит из 19 сдвоенных историй потомков второго–пятого поколений от репрессированных предков, включающих повествования о собственных поисках семейной истории, а также реконструкции (прежде всего по архивным документам) биографий предков. «Сдвоенные повествования» сопровождаются серией фотографий, подчеркивающих связь между предком и потомком (прошлым и настоящим) через пространство, реликвии и документы, и обрамлены предисловием и послесловием.

Автобиографические нарративы и семейные истории

Автобиографические нарративы являются объектом междисциплинарного анализа в психологии, филологии, культурологии и социологии. В филологии представители классической нарратологии [Барт 1989; Пропп 2001] предложили структурные модели анализа повествования, предполагающие ряд обобщающих схем-сюжетов, которыми уже несколько десятилетий активно пользуются исследователи. Тот факт, что сами сюжеты и даже схемы построения «автобиографической прозы» глубоко укоренились в массовой культуре, которая стала посредником и транслятором их в частные автобиографические нарративы, позволяет рассматривать их как особую форму фиксации личного и коллективного опыта. Постклассическая нарратология расширила анализ до массовых и документальных форм самоповествования, включая изучение эмоциональных режимов и культурных контекстов [Fludernik 2009; Reddy 2001].

В современной теории центральным стал концепт нарративной идентичности [McAdams 2008], объединяющий когнитивные, феноменологические и культурно-лингвистические подходы, которые активно применяются в исследованиях семейных

⁴ См.: С моих слов записано верно: Личный опыт поиска информации о репрессированных // Музей истории ГУЛАГа. Книжная лавка. URL: <https://shop.gmig.ru/books/s-moikh-slov-zapisano-verno> (дата обращения: 14.06.2024). А.А. Тесля, рассуждая о жанре «документальной прозы», отмечает, что «документальная проза не имеет жесткой жанровой структуры», но при этом «текст является “документом”, т. е. свидетельствует (или претендует на свидетельствование) нечто, помимо него самого» (Книга, с. 8). Соответственно, автобиографические воспоминания, представленные в книге, и сама книга в целом (с предисловием, визуальным сопровождением и послесловием) предполагаются как свидетельствование, а вспоминающие – как свидетели [Тесля 2012].

историй и «семейных историков» как в России, так и за рубежом [Голубинов 2019; Граматчикова, Эльстон-Бирон 2017; Морозов, Слепцова (Кызласова) 2020; Nash 2002; Mason 2008; Bottero 2015; Barnwell 2019].

Тем не менее анализ семейных нарративов с точки зрения методов фольклористики встречается довольно редко и в большей степени касается сюжетов, связанных с Великой Отечественной войной и оккупацией [Матлин 2017; Закревская 2023].

В своем исследовании я предлагаю рассмотреть с точки зрения «тропа волшебной сказки» повествования потомков о своих репрессированных предках и выяснить, позволяют ли методы классической нарратологии понять что-то большее об особенностях свидетельствования о «трудном прошлом» – одной из важнейших тем в поле *memory studies*.

Нарративы потомков и «метод Проппа»

Последовательное прочтение истории за историей, представленных в Книге, позволило выявить в них наличие схожих и повторяющихся элементов, в общем и целом укладывающихся в разработанную В.Я. Проппом структуру волшебной сказки [Пропп 2001], которую С.Ю. Неклюдов полагает «эталонной повествовательной структурой»⁵. Несмотря на пессимистический взгляд некоторых социологов, филологов и фольклористов на «метод Проппа» как «выхоленную универсалию» [Рафаева и др. 2001], я полагаю, что для целей настоящего исследования обращение к этой идее может оказаться полезным и продуктивным. Предлагаемый анализ ставит целью не просто «продемонстрировать

⁵ С.Ю. Неклюдов в своих лекциях неоднократно подчеркивал, что метод В.Я. Проппа продемонстрировал «высокую продуктивность при анализе других традиций, далеких и от волшебной сказки, и от обряда инициации», что им «была уловлена какая-то более широкая и “сильная” закономерность... установлена общая объяснительная морфологическая система», «морфологическая формула», «модель», которая позволяет «заниматься конкретным изучением отдельных сюжетов, жанров, в конечном счете, – и отдельных текстов» (см.: *Неклюдов С.Ю. Как устроена волшебная сказка* (Расшифровка лекции «Владимир Пропп: от “морфологии” к “истории”» от 06 июля 2020 г.) // Gorky Media. URL: <https://gorky.media/context/kak-ustroena-volshebnaia-skazka/?ysclid=lx22ac4osm83506202> <дата обращения: 06.06.2024>; *Он же. Структура волшебной сказки* (05 января 2013 г.) // ПостНаука. URL: <https://postnauka.org/video/7065> <дата обращения: 13.06.2024>).

разложимость некоторого текста на последовательность элементов» [Рафаева и др. 2001, с. 225], а с помощью данного инструмента увидеть логики и механизмы, формы и языки организации повествований потомков о «трудных сюжетах» семейной истории и собственном трансцендентном опыте «встречи» с умершими предками (через посредство взаимодействия с аутентичной материальностью и содержанием документов и пространств).

Рассмотрение сдвоенных историй, представленных в Книге, как «расширенных биографий» потомков⁶ позволяет анализировать их как единое, пусть и сложно скомпонованное, повествовательное целое. Можно предположить, что форма организации текста, использование определенных языковых средств и повествовательных структур способствуют усилению убедительности свидетельства.

Троп волшебной сказки в нарративах потомков

Несмотря на индивидуальность каждой из 19 сдвоенных историй, их схожая структура позволяет осуществить их совокупный анализ на основе «метода Проппа» и с помощью простой поэтапной схемы проявить сложность, нелинейность и многослойность рассказов. Принцип «расширенной биографии» предполагает логику параллельно-пересекающегося соположения сдвоенных историй как двух линий единого повествования, тянущихся навстречу друг другу и благодаря диахронной перспективе позволяющих проблематизировать ключевые элементы: мотивировку героя, сущность «недостачи», фигуру «антагониста», характер борьбы героя с антагонистом и «встречу» «героя-искателя» и «пострадавшего героя».

Потомок =
«герой-искатель»

Предок =
«пострадавший герой»

(I) Исходная ситуация:

Представляет собой *бытование некоторого нарратива о репрессированном родственнике в семейной истории*, который формирует представление будущего героя-искателя о потенциальной недостатке. На этом этапе зарождается первичный интерес к данному

В.Я. Пропп отмечает: поскольку «сказка дальше дает внезапное наступление беды —...начальная ситуация дает *описание особого, иногда подчеркнутого благополучия*» [Пропп 2001, с. 27],

⁶ Подробнее о «расширенной биографии» см.: Зевако Ю.В. Особенности свидетельствования о «трудном прошлом»: кризис свидетеля, «вторичный очевидец» и расширенная биография (в печати).

фрагменту семейной истории. На активизацию исходной ситуации может влиять «усиленная форма отлучки» в виде «смерти родителей» [Пропп 2001, с. 27] (любимой бабушки, дедушки и др.), а также нахождение документов при разборе вещей после их смерти; рассказы, содержащие информацию об умершем предке, подвергавшемся репрессиям; рождение потомками собственных детей и т. д.

Бытование рассказов о репрессированных предках устроено по-разному:

а) в одних семьях не говорили ничего («Я не раз пыталась разузнать какие-то детали о детстве ее родителей, и бабушка всегда отвечала: “Мы об этом не разговаривали”» (М. Втюрина) (Книга, с. 212–213),

б) в других этого не скрывали («О том, что у нас были репрессированные родственники, я знала всегда <...> часто упоминали в разговорах...» (Е. Мартинкова) (Книга, с. 144–145);

в) в-третьих – целенаправленно не рассказывали («О том, что мой прапрадед... был репрессирован, я узнал случайно. Я еще застал свою прабабушку, его дочь <...> мы с ней много разговаривали...» (И. Яковлев) (Книга, с. 44), но всплывали в других рассказах о жизни («Маленькой я много времени проводила вместе с бабушкой ...я была пытливым и постоянно приставала к взрослым: а расскажи про свое детство? ...бабушка мне многое об этом рассказывала... про дедушку она знала, что он куда-то пропал... И как-то эта история отложилась в моей детской памяти» (М. Втюрина) (Книга, с. 212), откликаясь на интерес, проявленный потомками к семейным артефактам («В детстве я жил с бабушкой в одной комнате. Помню, что у нас на полке стояла большая фотография ...я спросил, кто на ней изображен, и бабушка рассказала, что это ее папа... Его расстреляли, когда ей было всего шесть лет...» (В. Колтыгин) (Книга, с. 236) и т. д.

которое «служит конт-растным фоном для последующей беды» [Пропп 2001, с. 28]. В нашем случае происходит «перечисление членов семьи» будущего «пострадавшего героя», а также описание его жизни, в которой всё более или менее хорошо (герой имеет семью, у него часто много детей, он много и честно трудится, имеет достаток и т. д.):

«Мой прадед родился в крестьянской семье в 1882 г. ... Глава семьи занимался портновским ремеслом, которому впоследствии обучил и сына... В 1906 г. прадед женился... на крестьянке той же деревни, затем у них родился сын, потом ещё один... Дела у него шли неплохо, и в 1915 г. он приобрёл дом с надворными постройками...» (Книга, с. 26);

«Прапрадед работал на Александровской железной дороге... Всего у него было семеро детей – пять дочерей и два сына» (Книга, с. 56);

Таким образом, если в случае с потомком бытование нарративов о репрессированных родственниках в семейных историях характеризуется разной степенью неполноты и недостаточности («Вот и все обрывочные сведения, которыми я располагала» (А. Тяхт; Книга, с. 408)), имея потенциал к формулированию будущим «героем-искателем» внутреннего импульса к поиску, рассказ о предыстории «беды» со стороны будущих «пострадавших героев», наоборот, в большинстве случаев предстает как ситуация достатка и «полноты», как бы подчеркнуто противопоставляя исходную ситуацию и начало пути «навстречу» друг к другу предка и потомка.

(II) Запрет, с которым «обращаются к герою»:

В случае потомка это *не прямой запрет* в виде указания «не делать так», а скорее бытование запрета в семье в косвенном виде – молчания или умолчаний («Никто – ни папа, ни мама, ни моя сестра – на тему ссылки деда в Магадан никогда не высказывались. Так было принято...» (М. Гаврилов; Книга, с. 371), связанных с имплицитно присутствующим страхом («В 1991 г., когда <дед> еще был жив, я собиралась ехать в Россию учить язык, но вся моя семья была против – они всё еще боялись» (Н. Тёрнер; Книга, с. 125); «Даже в 1990-х годах, в старости, <бабушка> предпочитала молчать. Думаю, она жила в страхе...» (П. Андреев; Книга, с. 356).

Несмотря на то что «наступление беды» «известным образом подготовлено», для будущего «пострадавшего героя», с одной стороны, беда нередко наступает постепенно, с другой – внезапно, неожиданно и непредсказуемо («Почему меня арестовали, я не знаю совершенно...»; Книга, с. 27), так как она может быть растянута во времени как череда внезапных бед, ведущих к «большой беде» (ссылке и/или расстрелу). Наступление «бед» предваряется «запретами» и/или «приказами», которые в рассказах представлены в виде серии ограничений со стороны органов власти – материальных, финансовых, правовых, которые впоследствии приведут к полному лишению субъектности предка.

В случае с потомками видно, что «недостаточность» – информации, документов, аутентичных артефактов, фиксируемая в исходной ситуации, является следствием запрета и указывает на его наличие. Реконструкция биографии предков и предыстории наступления «беды» раскрывают причины будущего бытования запрета в семье (молчания и страха), формирующих впоследствии у потомков ощущение «недостаточности» и потребность в ее восполнении.

(III) Герой нарушает запрет:

– т. е. по своей воле, желанию и инициативе начинает взаимодействовать с умалчиваемой частью семейной истории: расспрашивать о деталях, искать дополнительную информацию в сети Интернет и т. д. Героя могут побуждать к нарушению запрета разные мотивы (то, что В.Я. Пропп называет «мотивировками» [Пропп 2001, с. 69]), среди которых особенно выделяются *осознание «несправедливости»* в отношении людей, история которых забыта, а трагедия – не пережита» (М. Лоцманова) (Книга, с. 97), а также *чувство долга* перед умершими предками (прошлым) и перед своими потомками (будущим). «Нарушение запрета» означает также преодоление страхов, укоренившихся в семье («Как-то я прочитала, что можно попробовать запросить следственное дело. Если честно, были у меня какие-то опасения – нужно ли связываться с ФСБ? Я долго-долго думала – отправлять или не отправлять запрос, потом все-таки решилась и летом 2019 года написала в Центральный архив ФСБ» (Ю. Сидорова; Книга, с. 431).

Кроме страха перед органами власти, связанными с репрессивной политикой в прошлом (органы НКВД) и настоящем (органы ФСБ) («семейная память очень крепкая, она работает почти на генетическом уровне» (Е. Мартинкова; Книга, с. 151), это страх перед методами осуществления репрессивной политики («...деда Кирилла, служившего жандармом, вместе с другими находившимися при власти в Бессарабии, погрузили в вагон и отвезли на запасной путь, и этот вагон загорелся. Я ужаснулась – какой страшный конец...» (В. Нигай; Книга, с. 456), повторением прошлого в настоящем/будущем, перед содержанием документов прошлого (неизвестностью морально-этической стороны поведения самого предка, отраженной в документах, возможности развенчания семейных мифов и т. д.), перед собственными эмоциональными реакциями на содержание

Нарушение запрета героем позволяет «антагонисту... нарушить покой счастливого семейства, вызвать какую-либо беду, нанести вред, ущерб» (Книга, с. 28), то есть лишить (части) имущества, здоровья, работы/карьеры, семьи и т. д. На данном этапе речь идет о «предварительных бедах», которые подводят будущего «пострадавшего героя» (и его семью) к главной беде. Описание бед здесь также прямо или косвенно указывает на антагониста, который может иметь разные ипостаси и не всегда очевиден для будущего «пострадавшего героя» (например, если это донос, показания свидетелей и т. п.).

документов прошлого («Для меня пороговым стало переживание, когда она <бабушка>, перебирая карточки репрессированных, получила инсульт – это случилось у меня на глазах <...>». После этого случая сама я активных действий не предпринимала, но понимала, что продолжать поиски сведений о бабушкиных братьях необходимо» (Е. Мартинкова; Книга, с. 144–145).

«Мотивировки» нарушения запрета также дают косвенные указания на направления будущей борьбы с ним:

а) негодование от несправедливости забвения репрессированного предка/предков побуждает потомка «добыть» как можно больше информации и «вернуть память» о нем (Н. Тернер; Книга, с. 125), (М. Гаврилов; Книга, с. 383);

б) ощущение и осознание внутреннего долга перед предками (прошлым) и потомками (будущим) в воссоздании более целостного семейного нарратива побуждает потомков начинать, продолжать и расширять поиски семейных историй.

Важно отметить, что антагонист является нервом всего повествования и именно на этом этапе проявляется его сложность и многослойность в обеих линиях повествования.

IV (Антагонист пытается произвести разведку)
и V (Антагонисту даются сведения о его жертве):

Нарушение запрета сопровождается первыми попытками героя «произвести разведку». В.Я. Пропп указывает, что этап IV и этап V возможны в логике «*обратного или иного выведывания*» [Пропп 2001, с. 29]: «герой производит разведку об антагонисте/у антагониста и получает некоторые сведения об исходе и/или о самом антагонисте».

Сюда входят указанные выше *расспросы* родственников о деталях этой части семейной истории, *чтение* соответствующей тематической литературы, *поиск* информации в сети Интернет по известным ФИО предка, *исследование* документов

В отношении предка работает прямая логика, выделенная В.Я. Проппом: антагонист «выведывает» и получает необходимые сведения, позволяющие в будущем нанести вред своей жертве. Для предка этот этап, как правило, скрыт и обнаруживается потомками постфактум – из соответствующих справок,

в собственном семейном архиве («У нас есть родственница, она уже 20 лет занимается восстановлением семейного архива, работает над созданием родословной книги...» (Е. Мартинкова; Книга, с. 149) и первые (часто не очень продуктивные) попытки самостоятельного обращения в ведомственные и/или государственные архивы («Я отправил запрос в Службу государственной безопасности Республики Узбекистан <...> Шло письмо долго <...> Наконец в середине ноября 2019 г. мне пришел отрицательный ответ: данных у них нет» (Ю. Сидорова; Книга, с. 431).

доносов, протоколов допросов свидетелей («Отметили свидетели и то, что прадед получал из Германии материальную помощь в ответ на его “клеветнические письма”» (Книга, с. 106).

Таким образом, если антагонист в прошлом «выведывал» и собирал сведения о предке (эти сведения фиксировал и прятал в документах, а в семьях – скрывали через умолчание), то потомок в настоящем «обратным выведыванием» у условного «наследника» антагониста собирает обратно сокрытые от него сведения о своем предке, восполняя сформулированную для себя «недостачу».

(VI) Антагонист пытается обмануть свою жертву, чтобы овладеть ею или ее имуществом:

В случае с героем-потомком «имущество» можно интерпретировать как информацию о предке, содержащуюся в документах, и сами документы как аутентичную материальность, сохранившую следы физического прикосновения и отпечаток личности предка (через содержание ответов и пр.)¹. «Обман» в таком случае может состоять в:

а) разных способах ухода от выдачи полной информации: ссылаясь на законодательство, которое запрещает раскрытие определенного вида информации, антагонист (как представитель органов власти) может закрыть часть листов, отправить копии не всех листов, закрыть фамилии ряда лиц, присутствовать при чтении документов

В случае с предком этапы VI–VII не являются обязательными: либо повествование сразу переходит к этапу VIII, так как для жертвы действия антагониста в это время, как правило, не видны, либо упоминаются «маленькие беды» (когда арестовывали и выпускали, предписывали переехать, лишали части имущества и т. д.), ведущие к «большой беде».

Антагонист может обманывать свою жертву – будущего «пострадавшего героя»:

1) «принимая чужой облик» (например, облик

⁷ Подробнее об этом см.: [Грамотчикова, Зевако 2024].

либо затруднить доступ к документам в принципе («В июле 2015 года получил копии уголовного дела <...> Ни в одном из следственных дел не оказалось ни писем, ни фотографий, ни других личных документов» (П. Прокудин; Книга, с. 18); «Я получила копии материалов дела... мне прислали только малую часть» (В. Нигай; Книга, с. 460); а также

б) внутренней неготовности самого героя в полной мере взаимодействовать с прошлым (прошлое как антагонист).

сотрудника правоохранительных органов, под личиной которого был преступник, который «нарушал социалистическую законность» – что вскроется позднее, в процессе реабилитации); 2) «действуя путем уговоров»; 3) «действуя иными средствами обмана или насилия» («В воронежском деле я нашел свидетельство того, что деды действительно били на допросах: на 72-м листе есть капля крови» (Книга, с. 383).

Таким образом, если в прошлом у «пострадавшего героя» описывают и конфискуют имущество, воздействуют на его физическое и моральное здоровье, лишают его субъектности, тем самым «овладевая» им и его/ее имуществом, то в настоящем потомок пытается вернуть себе и предка, и (по возможности) утраченное имущество⁸. Если смотреть с точки зрения антагониста как персонажа (человека или инстанции, ведомства), то в прошлом он забирает, а в настоящем – сопротивляется возвращению того, что забрал: (полной) выдаче информации и/или компенсации.

(VII) Герой может поддаться обману и тем невольно помочь врагу:

– т. е. удовольствоваться той информацией, которую герой получил с помощью «обратного выведывания», и на какое-то время (при)остановиться в своих поисках («...я решил, что, видимо, найти ничего

– т. е. «согласиться на все уговоры антагониста» и/или «механически среагировать на применение волшебных

⁸ В Описях изъятых при обыске имущества довольно часто можно увидеть описание вещей, книг, рукописей, мебели, а также скотины, жилых и хозяйственных построек. В процессе реабилитации, начатом в 1950-е гг., пострадавшие от репрессий и их родственники могли претендовать на компенсацию изъятых ценных вещей (например, ювелирных украшений), но до недавнего времени не было принято компенсировать жилую площадь, с которой были выселены, а затем высланы репрессированные, и т. д. См.: Суд обязал мэрию Москвы купить квартиру «дочери ГУЛАГа» <13 января 2025 г.> // РБК. URL: <https://www.rbc.ru/society/13/01/2025/678561b39a79476ece7ec137?ysclid=m9p5zjo916326630482> (дата обращения: 14.06.2024).

больше нельзя. И собственно, может быть, поэтому я 12 лет этим и не интересовался» (И. Яковлев; Книга, с. 47–48).

«Обратное выведывание» может дать «обратный эффект» («соответствующий ответ» [Пропп 2001, с. 29]): сконструированный «запретом» образ страшного антагониста в виде органов власти, отвечающих за репрессивную политику в современном государстве, и сотрудников, работающих в этой организации, подвергается первичному пересмотру (вместо ожидаемого «Я думал, напишут что-то вроде “Зачем вы вообще это ищете, почему мы обязаны вам это выдавать?”» (Е. Мязин; Книга, с. 483) – «на удивление, мне отовсюду ответили» (М. Лоцманова; Книга, с. 91), «ответили по форме, но достаточно мягко, не сухо» (Е. Мязин; Книга, с. 483), поскольку берет на себя некоторые функции помощника («Позднее сотрудница архива МВД Магаданской области, которой было поручено контактировать со мной, ...подказала, как получить остальные недостающие засекреченные листы, которые были в перечне...» (М. Гаврилов; Книга, с. 383). Другими словами, действуя согласно установленным регламентам работы (ответ на запрос сотрудники архива должны подготовить и отправить в течение 30 дней с момента регистрации входящего письма)⁹, представители ИЦ МВД, архивов ФСБ и МВД условно «выдают тайну», как и где можно получить интересующую информацию, консультируют о наличии документов, при отсутствии – где они могут находиться, в благоприятном случае – отправляют дело по месту нахождения потомка и предлагают подойти ознакомиться с ним, либо отправляют почтой копии страниц архивно-следственного дела («1 сентября 2020 г. из Владивостока я получила копии 13 листов

и иных средств» <см. этап IV>, в первую очередь насилия – т. е. понимая, что это неправда, добровольно написать «признания», дать показания, назвать имена, поставить подписи и т. д. («На последующих допросах тональность и стиль “его показаний” изменились, и он признал себя виновным в проведении антисоветской агитации» (Книга, с. 109).

Однако «пострадавший герой» может и не поддаваться обману – до последнего отрицая свою вину («Допрошенный по настоящему делу в качестве обвиняемого, Франтов виновным себя не признал, за исключением скрывания своего участия в белогвардейском отряде» (Книга, с. 445).

Это может происходить как на этапе «маленьких бед», так и уходить в «основную беду».

⁹ См.: Порядок использования архивных документов в государственных и муниципальных архивах российской Федерации, утвержденный приказом Росархива № 143 от 1 сентября 2017 г. (п. 182).

из архивного уголовного дела» (Н. Тёрнер; Книга, с. 127); «Через месяц я получила большой конверт из архива МВД по Республике Коми, где лежали черно-белые копии материалов личного дела» (Т. Ильченко; Книга, с. 289).

Таким образом, на данном этапе можно зафиксировать более точную локализацию антагониста – в прошлом: именно в прошлом он успешно забирает субъектность предка будущего «героя-искателя» и его имущество, успешно скрывает/не выдает (часть) «забранной» информации/имущества потомку, но в то же время в настоящем в одной из своих ипостасей фигура (предполагаемого) антагониста может смещаться к фигуре помощника.

[VIII] «Вред или ущерб» (или «хищения в иных формах»), который «антагонист наносит одному из членов семьи»:

Более четкая локализации антагониста помогает потомкам *лучше осознать и сформулировать* тот <VIII> «вред или ущерб» (или «хищение в иных формах»), который «антагонист наносит одному из членов семьи» [Пропп 2001, с. 33] в прошлом, а через него – поколение за поколением – потомку «герою-искателю» в настоящем. Именно этот «вред или ущерб» переживается потомком как ощущение «недостачи», «нехватки» чего-либо – <VIIIa> [Пропп 2001, с. 33] и «определяет собой следующий момент завязки: [герой] отправляется на поиски» [Пропп 2001, с. 34].

«Вред или ущерб»:

а) в отношении предка в прошлом осознается как лишение имущества, здоровья, достоинства, жизни («Недавно мы нашли маленькую фотографию прадедушки. На обратной стороне подписано “Гая, это твой папа” <...> на снимках 1950-х прадеду 54 года, а выглядит он на 70» (Е. Мязин; Книга, с. 486),

б) для его родственников – как лишение достойных условий существования через прикрепление стигмы «врага народа» с соответствующими социальными, политическими и иного рода последствиями

Для предка происходит «главная беда» – арест. Жертва – предок – подвергается разным формам вредительства со стороны антагониста, который:
– «осуществляет хищение» (имущества): «я открыла первый лист, увидела описание имущества, изъятого при аресте деда, и у меня полились слезы... Печатная машинка, счетная машинка, бинокль, 100 долларов в одной купюре с таким-то номером, книги, альбомы с фотографиями – все такое личное, домашнее...» (Книга, с. 263);

– «наносит телесные повреждения»: «Каким способом были получены эти признания или подписи под ними, остается догадываться –

и ограничениями («Из всех детей среднее образование смогли получить только двое... Остальные имели по 2–3 класса образования... Ходить в школу им было тяжело — их обижали, обзывали «врагами народа» и даже избивали. Не выдержав унижений, они сами бросили учебу» (А. Тяхт; Книга, с. 421),

в) для потомка в настоящем — как «хищение» самого предка через ограничение/лишение доступа к документам и информации о нём, на которую рассчитывает и в которой нуждается потомок («Тема репрессий меня никогда не отпускала...» (В. Нигай; Книга, с. 456).

В.Я. Пропп отмечает, что «первые семь функций могут рассматриваться как *подготовительная часть* сказки» [Пропп 2001, с. 31]: они могут либо быстро завершиться (в нашем случае — отказом потомка от дальнейших поисков), либо растянуться во времени (отложенный поиск через некоторое время может быть возобновлен). Как правило, мы имеем дело со вторым случаем, и этап

VIIa — «осознание недостатчи»:

«открывает завязку» [Пропп 2001, с. 31] и проясняет мотивировки возобновления поиска и отправления в путь («К новым поискам меня подтолкнула смерть моей бабушки, маминой мамы... Когда бабушка ушла, я понял, что эту связь надо восстанавливать, что память надо сохранять» (И Яковлев; Книга, с. 46).

Таким образом, «утраченными» и желаемыми к возвращению обозначаются

а) информация о предке («После изучения документов я поняла, что информации недостаточно, получена лишь выжимка из дела» (Е. Мартинкова; Книга, с. 151),

б) целостность семейного нарратива («Вскоре пришел ответ: прадед как репрессированный по политической статье не мог участвовать в военных действиях, даже в штрафном подразделении. И тогда я окончательно поняла, что пора и мне узнать,

на листах рукописного протокола можно найти явные следы крови...» (Книга, с. 394);

— «приказывает убить»: «Братьев осудили по ст. 57 п. 2, 7, 10, 11 УК РСФСР

и расстреляли 11 марта 1938 года» (Книга, с. 419);

— «заточает, задерживает»: «После четырех лет самоотверженной работы его отстранили от должности, а 20 апреля 1937 г. арестовали» (Книга, с. 196–197);

— «мучает по ночам»: «Практически всегда Бориса Александровича вызывали на допрос позже 11 вечера, возвращался он в 4 утра, а иногда и в час ночи вызывали, в 6 часов утра возвращали» (Книга, с. 435–436).

Таких предков-жертв, будущих «пострадавших героев», в семейной истории потомка может быть несколько — в этом случае линия каждого рассматривается и рассказывается самостоятельно (Книга, с. 138–181).

что же произошло с прадедом и почему семья развалилась. Так началась моя история поиска» (А. Тяхт; Книга, с. 409),

в) основы для самоидентификации («Почему я решил этим заняться? Наверное, потому что мне больше всех надо <...> мне нужны ответы на вопросы самому себе и ближайшему окружению: “Зачем мы живем?”, “В чем смысл жизни?”» (П. Прокудин; Книга, с. 17).

Таким образом, этап VIII–VIIIа проявляет момент четкого осознания потомком недостачи и желания эту недостачу восполнить – герой формулирует, что он хочет «выведать» и за чем отправляется в путь: узнать, *как* наносился «вред и ущерб», *как* происходило «хищение» предка, *как* он себя в тех условиях проявлял и т. д.

(IX) «Беда или недостача сообщается...», «к герою обращаются с просьбой или приказанием, отсылают или отпускают его». При этом В.Я. Пропп подчеркивает, что «герои сказки могут быть двойными»: 1) «герои-искатели» (в нашем случае это потомки) и 2) «пострадавшие герои» (в нашем случае это репрессированные предки).

«Беда или недостача» сообщается герою частями – на этапе (I) «Исходная ситуация» и на этапах (IV–V) «Обратное выведывание» и «Ответ». Отправление героя в путь связано не с внешним, а с внутренним импульсом, то есть герой сам обращается к себе и формулирует некоторое долженствование («Я подумал: раз можно ему, то почему же нельзя мне?» (М. Гаврилов; Книга, с. 381); «Я тогда подумал: почему они знают, а я не знаю?» (Е. Мязин; Книга, с. 483)).

К «пострадавшему герою» «обращаются с просьбой» (уговаривают?), чаще – «приказывают» дать признательные показания и «отсылают» его в «путь»: либо на расстрел (тогда путь «пострадавшего героя» на этом заканчивается), либо в лагерь – здесь могут быть разные варианты:

а) отложенная гибель через время – только уже в лагере;

б) попытка борьбы с антагонистом с помощью жалоб и «писем во власть» и попытка перерождения в «героя-искателя» справедливости, но не реализованная ввиду отложенной гибели в лагере: «С 1943 г. Евгений Орестович пытался добиться снятия судимости. Как он объясняет в письме Сталину от 3 ноября 1946 г. ... <но> получил отказ в снятии судимости» (Книга, с. 78–79);

в) выход из лагеря и попытка забыть «приключения» (злключения);
 г) выход из лагеря и перерождение из «пострадавшего героя» в «героя-искателя» – инициирование процесса собственной реабилитации и реабилитации родственников: «Бабушка отбыла в лагере восемь лет. В Москву ей удалось вернуться только после того, как она получила справку о реабилитации в 1957 г.» (Книга, с. 264).

Таким образом, каждый герой отправляется в собственный «путь»: потомок-искатель идет за «встречей» (навстречу) к «пострадавшему герою». Путь этот диахронной и одновременно – физический и метафизический.

С (X) по (XV) этапы, т. е. с уточнения координат пути и до момента «встречи», в исследуемом корпусе текстов в фокусе внимания оказывается прежде всего «герой-искатель».

(X) «Искатель решается на противодействие» [Пропп 2001, с. 38] и происходит повторное «нарушение запрета» (этап II) на более осознанном и деятельном уровне: герой не просто решается на *взаимодействие с данной частью семейной истории, но проявляется через активное и целенаправленное действие*: начинает искать возможности получения «похищенной»/ «недостаточной» информации о предке в логике «обратного выведывания» (V–VI этапы), но уже не «поддаваясь обману» (этап VII), а упрямо двигаясь к поставленной цели – восполнению «недостачи». Фактически, этапы VIII–X составляют своеобразный второй круг активизации героя и побуждения его к действию. Успешность «противодействия» и достижения цели связана с *обращением потомка к специалистам/специализированным организациям и просто более знающим людям за помощь*.

(XI) Герой покидает дом и далее развивается ход событий – «в сказку вступает новое лицо, которое может быть названо дарителем или... снабдителем» [Пропп 2001, с. 38]¹⁰. Для «героя-искателя» в качестве «дарителей» и «снабдителей» могут выступать

¹⁰ В.Я. Пропп отмечает, что «отправки героев-искателей и героев пострадавших... различны – первые имеют целью поиски, вторые – открывают начало того пути без поисков, на котором героя ждут различные приключения» [Пропп 2001, с. 38], в нашем случае – «приключения» / злключения (если предок был осужден к ИТЛ).

организации, отдельные люди или даже информационные ресурсы, помогающие родственникам и потомкам в поисках информации о репрессированных предках («в Центре документации мне подсказали...» (И. Яковлев) (Книга, с. 49), «В поиске родственников мне очень помогла жена прабабушкиного племянника...» (И. Яковлев) (Книга, с. 50), «Я решил обратиться в Музей истории ГУЛАГа за консультацией...» (А. Демонтфорт; Книга, с. 69).

«Даритель» (XII) «2) приветствует и выспрашивает героя» [Пропп 2001, с. 39] перед тем, как дать ему «волшебное средство или помощника»: потомка расспрашивают о том, *какова его «исходная ситуация»* (этап I), *что он успел «выведать» у своих родственников и у антагониста* (этапы III–V) (очень часто в рассказах этот этап не раскрывается подробно, так как его содержание уже было обозначено ранее; его можно реконструировать по таким словам, как «обратился», «рассказал» и т. д.: «Я рассказала все, что знала о братьях Новицких, показала документы из семейного архива...» (Е. Мартинкова; Книга, с. 149).

При этом (XIII) «Герою... предоставляется возможность оказать услугу» [Пропп 2001, с. 41], которая в нашем случае становится *обещанием оказания услуги в будущем – после победы над антагонистом и возвращения* (этапы XVIII–XIX): это обещание передать часть «добытого» у антагониста (копии архивных документов, фотографий и пр.) «дарителю»: «После длительной переписки с архивом мне удалось частично получить причитающиеся мне копии следственного дела, которые я передал в архив Музея истории ГУЛАГа» (В. Колтыгин; Книга, с. 239–240).

Таким образом (XIV) «В распоряжение героя попадает волшебное средство», которым могут быть «2) предметы, из которых являются волшебные помощники...; 3) предметы, имеющие волшебное свойство...; 4) качества, даруемые непосредственно, как, например, сила, способность превращаться в животных и т. д.» [Пропп 2001, с. 44]. В нашем случае предметы нужно трактовать иносказательно: предметами-волшебными помощниками, которые «даритель может ...передать, указать..., дать герою найти и т. д.» [Пропп 2001, с. 45], оказываются алгоритмы поиска репрессированных, шаблоны писем в архивы, уточнение конкретных фондов и описей – т. е. того, что помогает героям-потомкам более эффективно заниматься «обратным выведыванием» и не «обманываться» уловками антагониста в разных его ипостасях («Я получил (от руководителя Центра документации ГМИГ. – Ю. З.) письмо с рекомендациями и адресами архивов» (А. Демонтфорт; Книга, с. 69), «<сотрудник> Центра документации дала мне подробные рекомендации по поиску» (Е. Мартинкова; Книга, с. 149); «У меня с собой были документы, которые позволили сотрудникам соста-

вить алгоритм поиска...» (Т. Ильченко; Книга, с. 287). «Даруемые качества» – личные качества самих потомков, которые усиливаются наличием волшебных помощников: терпеливость, настойчивость, уверенность в своей правоте, удача, а также знания, как и где искать («Главное, я узнала, куда мне следует обращаться... Мне стала ясна логика, где искать» (Н. Тернер; Книга, с. 126); «Теперь я знала, что делать» (В. Попцова; Книга, с. 336).

В.Я. Пропп отмечает, что с этого времени основные действия совершает помощник (в нашем случае – алгоритм поиска, шаблон письма в архив и т. д.), но стержень рассказа создают указанные выше «намерения героя» [Пропп 2001, с. 47] – восполнение «недостачи» и возвращение «похищенного».

Далее по логике В.Я. Проппа (XV) «Герой переносится, доставляется или приводится к месту нахождения предмета поисков» [Пропп 2001, с. 48]. В нашем случае это большая и важная часть повествования, посвященная рассказу о перемещениях самого героя – поездки в другие города/страны, посещение архивов и мест жизни предков, либо перемещение самих артефактов, содержащих искомую «недостачу», ближе к герою. Однако особенность исследуемой повествовательной конструкции заключается в том, что перед тем как герой встречается с «предметом поисков», он возвращается на уровни IV–V – «обратное выведывание» и «соответствующий ответ», и с помощью «волшебных средств» и собственных усиленных свойств «добывает» или уточняет координаты будущего перемещения («Прежде чем отправиться в Архангельск, я снова написала письмо в УФСБ России по Архангельской области, заказала архивные следственные дела и созвонилась для уточнения даты визита...» (М. Лоцманова; Книга, с. 92).

Таких маятниковых движений между указанными этапами может быть несколько. По форме они в некоторой степени напоминают «ходы» сказки, но по внутренней логике – являются скорее испытаниями, трудностями и препятствиями на пути к достижению цели – борьбой с антагонистом и «встрече» с предком-«пострадавшим героем», которая становится кульминацией всего повествования.

(XVI) этап – «Герой и антагонист вступают в непосредственную борьбу». Многослойность и многоаспектность антагониста, выявленная ранее, обуславливает многогранность и многоплановость самой борьбы: это чтение документов и внутреннее сопротивление их содержанию, большая палитра эмоциональных переживаний, появляющиеся осмысления и пр. Во время взаимодействия с аутентичным содержанием, аутентичным артефактом и аутентичным пространством происходит *борьба героя с прежним пониманием прошлого*,

с убедительностью текстов документов, с трудностями доступа и чтения. Кроме того, это момент «встречи» «героя-искателя» и «пострадавшего героя», когда предок получает возможность проявиться перед потомком. Антагонист, заключенный в прошлом, через свидетельство документа оказывается вынужденным открывать тайны сокрытого ранее:

б) о соседях, сослуживцах, знакомых («В деле приводятся показания «очевидцев», свидетельствовавших против прадеда... Как бы мне хотелось посмотреть в глаза этим “свидетелям” и спросить: “Как вы могли?”» (А. Тяхт; Книга, с. 410);

в) о государственной системе («Согласно семейному преданию, дедушку и бабушку с детьми забирали ночью. На сборы дали несколько минут – что можно успеть за это время собрать?» (В. Нигай) (Там же, с. 458);

г) о следователях и методах следствия («На меня сильнее всего подействовало упоминание о пытках в прошении дедушки о пересмотре дела в 1939 г.» (В. Попцова; Книга, с. 337);

д) о лагерной системе («Через несколько лет семья узнала, что, пока шел ответ, дедушка уже умер в лагере от истощения» (В. Попцова; Книга, с. 336);

е) об отношении к человеку («Когда читала следственное дело, меня возмутило отношение к прадеду. При аресте у него изъяли массу документов, фотографий, каких-то его преподавательских разработок. И буквально через несколько месяцев, когда он не был еще толком обвинен, осужден – то есть он фактически был невиновным человеком, только подозреваемым, – следствием были уничтожены все его личные вещи...» (Ю. Сидорова; Книга, с. 432);

ж) о собственных страхах в отношении прошлого («После получения конверт еще долго лежал, в течение недели никто не решался его открыть. Мама отказывалась взглянуть на фотографию Дмитрия, которую прислали вместе с делом. Она была даже против обращения в архив. Для нее это было

(а) о предках и их личных качествах («В одной из анкет, заполненной рукой деда, есть упоминание о его родственниках в Швеции и Эстонии, с которыми он “со времени своей подпольной революционной работы связей не имеет”. Мои эстонские родственники, когда мы только познакомились, спрашивали: почему же дед ни разу не дал о себе знать, не написал ни одного письма родным? А теперь мне стало понятно – чтобы не подводить своих родителей, братьев и сестер. Если бы узнали, что он переписывается с ними, его бы арестовали и расстреляли еще раньше, и пострадала бы его семья. Дед был умным человеком, он их оберегал, и не писал не потому, что забыл, а потому, что очень любил» (В. Грюнберг-Иванникова; Книга, с. 263);

з) о силе родственной связанности («Когда я увидела семейную фотографию, была просто поражена, насколько моя мама похожа на свою бабушку и тетю в зрелом возрасте – не нужно никакой генетической экспертизы» (В. Грюнберг-Иванникова; Книга, с. 262);

тяжело <...> Я первая собралась с духом и прочитала документы. Остальные члены семьи поддерживали меня и тоже вскоре ознакомились с материалами дел. И наступило какое-то облегчение...» (Е. Мартинкова; Книга, с. 150).

«Получив на руки документы, я испытала такое чувство, будто я дедушку похоронила. Но вместе с этим пришло и успокоение» (Н. Блинкова; Книга, с. 314).

Таким образом, именно «встреча», за которую или в процессе которой потомок борется с антагонистом во всех его ипостасях, становится основанием для будущего свидетельствования и о предке, и о самой борьбе.

Этапы с (XVII) по (XX) – это (частичная) победа «героя-искателя» над антагонистом и возвращение:

(XVII) Героя метят – в нашем случае это *ощущение* своеобразной *отмеченности темой*, ощущение причастности этой истории и желание как-то об этой истории говорить (например, участвуя в создании Книги);

(XVIII) Антагонист побеждается – «добывается» и восполняется «недостача», то есть новая информация, которая подтверждает, опровергает или дает новое представление об искомом сюжете семейной истории;

(XIX) Начальная беда или недостача ликвидируется – потомок получает необходимую информацию («более 90 % того, что мне известно на сегодняшний день, я узнал из архивных материалов и исторической литературы» (П. Прокудин; Книга, с. 21); «...сколько информации таят в себе архивы <...> если постараться, можно действительно “собрать” путь человека» (М. Лоцманова; Книга, с. 97); но, как правило, она неполная и побуждает поставить новые вопросы и сформулировать следующий запрос, то есть новую «недостачу» – если какой-то важный для героя вопрос был не решен («Хотелось бы, чтобы мне открылись страницы нормальной жизни прадеда – с детьми, с семьей, с друзьями» (П. Прокудин; Книга, с. 21), «вопросов остается много» (Е. Мартинкова; Книга, с. 253).

(XX) Герой возвращается – вновь оказывается в своем месте-времени, но уже обогащенный неким материальным и нематериальным знанием о своем предке, с чувством восполненной недостачи, собственной наполненности и целостности (то есть *происходит внутренняя трансформация героя*), придающей внутреннюю уверенность и право свидетельствовать за/от имени предка.

Кроме того, герой-искатель возвращается к этапу (XIII) и выполняет обещание – оказывает услугу, тем самым также свидетельствуя как о предке, так и пройденном пути «борьбы с антагонистом».

Заключение

1. Анализ текстов показал активное использование авторами Книги «жанрового фреймирования», в качестве которого выступил «троп волшебной сказки» (В.Я. Пропп).

2. Структурные элементы волшебной сказки в силу сдвоенности повествований и осмысления потомками семейной истории как «расширенной биографии» имеют существенные смысловые особенности, нехарактерные для фольклорных текстов:

- ключевым повествованием в «сдвоенных историях» является повествование потомков о собственных поисках «семейных историй», в то время как реконструкции биографий предков играют менее самостоятельную роль и скорее подчеркивают элементы, наиболее значимые для первого рассказа: а) недостаточность/неполнота – достаток/полнота; б) антагонист, который имеет много ипостасей (в прошлом и настоящем), часть из которых расщепляется и складывается в диалоге двух историй; в) «приключения» (злокключения) тела и духа/души потомков и предков на пути друг к другу;
- рассказ потомков о своих поисках семейной истории и репрессированных предках, несколько перестраивая логику повествовательной структуры, носит более иносказательный характер и нередко представлен в перевернутом виде «обратной» логики;
- успешное «обратное выведывание», как правило, связано с деятельностью помощников, которыми становятся в том числе персонажи, изначально воспринимаемые как антагонисты. В то же время антагонисты оказываются не столь очевидными, как это могло бы показаться на первый взгляд (кроме персонажей, антагонистом может оказаться содержание документов, само время и др.);
- благодаря идее «расширенной биографии» мы можем одновременно следить за «приключениями» (злокключениями) «героя-искателя» и «пострадавшего героя» (и/или наблюдать эволюцию «пострадавшего героя» в «героя искателя») при сохранении выделенных В.Я. Проппом основных элементов «волшебной сказки». Такая повествовательная структура придает особую убедительность рассказу потомков как свидетелей прошлого «за предков»/«от имени предков»;
- последовательное рассмотрение «сдвоенных историй» по «методу Проппа» позволило выявить закольцованные сюжеты-связки, в которых за сложными и многослойными повествованиями можно увидеть единую логику (утраты и борьбы за возвращение), разворачивающуюся в несколько ходов;

е) полезными для изучения «семейных историков» и семейных нарративов в рамках *memory studies* оказались категория «недостаточности» (как «мотивировки» начала реконструкций биографий предков и стремления «встретиться» с ними), а также многослойная категория антагониста, помогающая выявить разного рода трудности и препятствия в «выведывании» семейных историй;

- кроме того, можно выделить некоторые любопытные особенности, которые, «выпадая» из классической схемы жанра «волшебной сказки», помогают лучше рассмотреть внутреннюю фактуру рассказов:

анализируемые повествования принципиально психологичны;

история главного героя оказывается историей не про уникальность и избранничество, а про возможность каждому желающему пройти такой путь и стать «героем-искателем» собственной семейной истории;

«герою-искателю» не угрожает смерть, а «пострадавший герой» уже умер, однако нерв повествования строится вокруг «встречи» потомка и предка в «тридевятом царстве» через материальность и аутентичность документов и пространств, которые повествуют об испытаниях, страданиях и нередко о насильственной смерти. Кульминацией всех повествований становится своеобразное «оживление» предка – через реконструкцию его биографии, воображения мотивов поступков и решений, испытанных потомком эмоций по отношению к предку во время поисков информации о нем и встраивание всех этих элементов в семейную историю и автобиографию потомка. Соответственно, в рамках «расширенной биографии» умерший предок («пострадавший герой») благодаря усилиям потомка («героя-искателя»), во-первых, «возвращается», во-вторых, возвращается «живым»/«оживленным».

В заключение необходимо отметить, что неочевидное «жанровое фреймирование» авторами Книги сдвоенных историй потомков через «троп волшебной сказки» представляется удачной повествовательной конструкцией для описания потомками «трудных сюжетов» своей семейной истории, работа с которыми связана с личным трансцендентным опытом целенаправленного «пути» и «встречи» потомка с умершим предком (своеобразное путешествие в «тридевятое царство»), а также его метафизической трансформации. Благодаря тропу волшебной сказки рассказы потомков и пережитый ими опыт приобретают в Книге не ореол религиозной и мистической экстазики и театральной драматизации, а убедительность документальных свидетельств.

Благодарности

Исследование выполнено за счет средств субсидии на финансовое обеспечение выполнения гос. задания ИИиА УрО РАН; тема «Природно-материальные и социокультурные пространства в историческом контексте: механизмы формирования и трансформации», рег. номер 124032100048-9

Acknowledgments

This research was carried out with financial support from the subsidy for the state assignment to the Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; the research theme is «Natural-Material and Sociocultural Spaces in a Historical Context: Mechanisms of Formation and Transformation», registration no. 124032100048-9

Литература

- Барт 1989 – *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
- Голубинов 2019 – *Голубинов Я.А.* Эго-документы как способ конструирования личной и семейной истории: случай Петра и Михаила Герасимовых // *Genesis: исторические исследования.* 2019. № 2. С. 26–36.
- Грамотчикова, Эльстон-Бирон 2017 – *Грамотчикова Н.Б., Эльстон-Бирон И.О.* Метаморфозы семейной истории: от Сигитовых к Эльстон-Биронам // *Сибирские исторические исследования.* 2017. № 3. С. 192–220.
- Грамотчикова, Зевако 2024 – *Грамотчикова Н.Б., Зевако Ю.В.* Эмоции в автобиографической памяти: герои и жертвы разных поколений // *Laboratorium: журнал социальных исследований.* 2024. Т. 16. № 1. С. 23–50.
- Закревская 2023 – *Закревская Е.А.* Фольклорные модели в устных историях об оккупации: сценарии нарративизации и способы комбинации мотивов // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2023. Т. 6. № 2. С. 69–96.
- Закревская 2025 – *Закревская Е.А.* Круглый стол «Концептуализация памяти о прошлом: от свидетельства к фольклору» // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2025. Т. 8. № 3. С. 179–184.
- Матлин 2017 – *Матлин М.Г.* Система мотивов в устных рассказах сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг. // *Научный диалог.* 2017. № 9. С. 42–54.
- Морозов, Слепцова (Кызласова) 2020 – *Морозов И.А., Слепцова (Кызласова) И.С.* «Ключ от дома бабушки»: предметные и визуальные нарративы в пространстве семейной памяти // *Сибирские исторические исследования.* 2020. № 2. С. 276–297.

- Пропп 2001 – *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. 192 с.
- Рафаева и др. 2001 – *Рафаева А.В., Рахимова Э.Г., Архипова А.С.* * Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки // Структура волшебной сказки: сб. статей / под ред. Е.М. Мелетинского. М.: РГГУ, 2001. С. 199–233. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика)
- Тесля 2012 – *Тесля А.А.* Документальная проза: проблема и история жанров // Ученые заметки ТОГУ. 2012. Т. 3. № 1. С. 7–17.
- Barnwell 2019 – *Barnwell A.* Convict shame to convict chic: Intergenerational memory and family histories // *Memory Studies*. 2019. Vol. 12. No. 4. P. 398–411.
- Bottero 2015 – *Bottero W.* Practising family history: “Identity” as a category of social practice // *British Journal of Sociology*. 2015. Vol. 66. No. 3. P. 534–556.
- Fludernik 2009 – *Fludernik M.* An introduction to narratology. L.: Routledge, 2009. 200 p.
- Mason 2008 – *Mason J.* Tangible affinities and the real life fascination of kinship // *Sociology*. 2008. Vol. 42. No. 1. P. 29–45.
- McAdams 2008 – *McAdams D.P.* Personal narratives and the life story // *Handbook of personality: Theory and research* / ed. by O.P. John, R.W. Robins, L.A. Pervin. N.Y.: Guilford Press, 2008. P. 241–261.
- Nash 2002 – *Nash C.* Genealogical identities // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2002. Vol. 20. No 1. P. 27–52.
- Reddy 2001 – *Reddy W.M.* The navigation of feeling: A framework for the history of emotions. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. 380 p.

References

- Barnwell, A. (2019), “Convict shame to convict chic: Intergenerational memory and family histories”, *Memory Studies*, vol. 12, no. 4, pp. 398–411.
- Bart, R. (1989), *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: Semiotics and poetics], Progress, Moscow, USSR.
- Bottero, W. (2015), “Practising family history: ‘Identity’ as a category of social practice”, *British Journal of Sociology*, vol. 66, no. 3, pp. 534–556.
- Fludernik, M. (2019), *An introduction to narratology*, Routledge, London, UK.
- Golubinov, Ya. A. (2019), “Ego-documents as a means of constructing personal and family history: The case of Petr and Mikhail Gerasimov”, *Genesis: istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 26–36.
- Gramatchikova, N. B. and Elston-Biron, I.O. (2017), “Metamorphoses of family history: From the Sigitovs to the Elston-Birons”, *Siberian Historical Research*, no. 3, pp. 192–220.
- Gramatchikova, N.B. and Zevako, Yu.V. (2024), “Emotions in autobiographical memory: Heroes and victims across generations”, *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, vol. 16, no. 1, pp. 23–50.

* Министерством юстиции России внесена в список физических лиц – «иностранных агентов».

- Mason, J. (2008), "Tangible affinities and the real life fascination of kinship", *Sociology*, vol. 42, no. 1, pp. 29–45.
- Matlin, M.G. (2017), "System of motifs in oral stories of rural population of the Ulyanovsk Volga Region about the famine of 1941–1945", *Nauchnyi dialog*, no. 9, pp. 42–54.
- McAdams, D.P. "Personal narratives and the life story", in John, O.P., Robins, R.W. and L.A. Pervin, eds., *Handbook of personality: Theory and research*, Guilford Press, New York, USA, pp. 241–261.
- Morozov, I.A. and Sleptsova (Kyzlasova), I.S. (2020), " 'The key to grandfather's house': Material and visual narratives in the space of family memory", *Siberian Historical Research*, no. 2, pp. 276–297.
- Nash, C. (2002), "Genealogical identities", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 20, no. 1, pp. 27–52.
- Propp, V.Ya. (2001), *Morfologiya volshebnoi skazki* [Morphology of the fairy tale], Labirint, Moscow, Russia.
- Rafayeva, A.V., Rakhimova, E.G. and Arkhipova, A.S.* (2001), "Once again on the structural-semiotic study of the fairy tale", in Meletinsky, E.M., ed., *Struktura volshebnoi skazki: sbornik statei* [The structure of the fairy tale: Collected articles, RGGU, Moscow, Russia, pp. 199–233. (*Traditsiya – tekst – fol'klor: tipologiya i semiotika*)
- Reddy, W.M. (2001), *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Teslya, A.A. (2012), "Non-fiction: the problem and the history of genres", *Uchenye zametki TOGU*, vol. 3, no. 1, pp. 7–17.
- Zakrevskaya, E.A. (2023), "Folk models in stories about the occupation during the Great Patriotic War. Narrativization scenarios and the ways of combining motifs", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 69–96.
- 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.

Информация об авторе

Юлия В. Зевако, кандидат политических наук, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН, Екатеринбург, Россия; 620108, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, д. 16; zevakojulia@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7656-0141

Information about the author

Yulia V. Zevako, Cand. of Sci. (Political Sciences), Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of RAS, Ekaterinburg, Russia; 16, Sofia Kovalevskaya St., Ekaterinburg, Russia, 620108; zevakojulia@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7656-0141

Миф о Шубине в шахтерском фольклоре и современных медиа

Ксения В. Волинская

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, kvvolynskaya@gmail.com*

Аннотация. В профессиональном сообществе шахтеров Донбасса существуют представления о Шубине – мифологическом персонаже, живущем в шахтных выработках и обладающем функциями патронажа или вредительства по отношению к горнякам. Образ находит свое отражение в вербальных формулах и фразеологизмах, нарративах о генезисе, городских легендах о предупреждениях горного духа или чудесном спасении от обрушения горной породы. Благодаря медиатизации, мемориальной и музейной культуре, образовательно-патриотической работе со стороны властей и различным видам дискурса образ Шубина стал известен и за пределами субкультуры, по большей части сконцентрированной вокруг шахтерских регионов. Мифологический персонаж также используется в «фольклорном брендинге» – в политических нарративах, пользовательских никнеймах и названии музыкальной группы, а также нейминге продукции местных предприятий. Статья посвящена анализу бытования мифа о Шубине в шахтерском сообществе Донбасса: формам, жанрам, характеристикам мифологического персонажа по схеме описания Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой. В статье анализируется, как трансформируется образ Шубина при переходе из субкультуры в культуру, а также описывается бытование мифа в медиапространстве.

Ключевые слова: Шубин, шахтерский фольклор, мифологический персонаж, фольклорный бренд, горный дух

Дата поступления статьи: 27 апреля 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 30 июня 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Волинская К.В. Миф о Шубине в шахтерском фольклоре и современных медиа // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 130–157. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-130-157

The myth of Shubin in miners' folklore and modern media

Ksenia V. Volynskaya

HSE University, Moscow, Russia, kvvolynskaya@gmail.com

Annotation. In the professional community of Donbass miners, there are ideas about Shubin, a mythological character who lives in mine workings and has the functions of patronage or sabotage towards miners. The image is reflected in verbal formulas and phraseological units, narratives about genesis, urban legends about mythological character's warnings or miraculous rescue from a rock collapse. Thanks to mediatization, memorial and museum cultures, authorities' educational and patriotic work and several types of discourse, Shubin's image became known outside the subculture, mostly concentrated around the mining regions. The mythological character is also used in "folklore branding": in political narratives, user nicknames and the name of a musical group, as well as the naming of the local enterprises' products. The article is devoted to the analysis of the myth of Shubin in the mining community of Donbass: forms, genres, characteristics of the mythological character according to the description scheme of L.N. Vinogradova and S.M. Tolstaya. The article analyzes how Shubin's image is transformed during the transition from subculture to culture and analyzes the myth's existence in the media space.

Keywords: Shubin, mining folklore, mythological character, folklore brand, mountain spirit

Received: April 27, 2025

Approved after reviewing: June 30, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Volynskaya, K.V. (2026), "The myth of Shubin in miners' folklore and modern media", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 130–157, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-130-157

Интерес исследователей к городской легенде возник во второй половине XX в. вследствие «антропологического поворота» [Dundes 1989], когда фольклористы сместили фокус внимания с текстов и образов на изучение процессов бытования легенды в обществе. На сегодняшний день существует обширный корпус работ, посвященных различным аспектам распространения и существования городской легенды, а также социальным причинам ее возникновения [Dégh, Vázsonyi 1983; Victor 1993;

Архипова*, Кирзюк 2020]¹. Термин «городская легенда» применим и к профессиональным сообществам, фольклор которых «базируется на особенностях работы представителей сообщества и отражает их» [Щепанская 2006, с. 405].

В среде шахтеров Донбасса, которая является объектом исследования, бытует легенда о Шубине – некогда погибшем в забое горняке, дух которого «бродит» в подземных выработках. Нарративы о мифологических персонажах², обитающих в тех или иных локациях, являются базовыми элементами как традиционного (деревенского), так и современного (городского) фольклора. Подобные образы часто описываются как «души людей, умерших неестественной смертью» [Неклюдов 2003, с. 14], являющиеся хозяевами определенных мест и обладающие функциями патронажа или вредительства по отношению к человеку. В частности, в деревенской традиции такими МП оказываются леший, водяной и т. д.; в городской – мифологические персонажи субкультур, связанных с небезопасной деятельностью (к примеру, Черный Альпинист³).

Образ Шубина неоднократно упоминался в работах исследователей, изучающих социолект и региолект шахтерских поселений [Голованова 2014; Курмакаева 2019], а также в статьях о мифологии горнорабочих [Гельгардт 1961; Иванова 2023], лексема зафиксирована и в словаре шахтерской лексики⁴. Однако, несмотря на широкую известность образа Шубина в тематически и территориально близких к шахтерским культурах, представления об этом МП не становились целью отдельного авторитетного исследования⁵.

* Министерством юстиции России внесена в список физических лиц – «иностранных агентов».

¹ См. также: Smith P. Contemporary legend // Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art / ed. by Th.A. Green. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997. P. 493–495.

² Далее – МП.

³ *Ферапонтов И.Е.* Туристский быт и фольклор: опыт системного анализа: выпускная квалификационная работа. Ульяновск, 2001. 100 с.

⁴ *Подюков И.А.* Словарь шахтерской лексики (Пермский край, XX в.) / сост. И.А. Подюков, Е.Н. Свалова, С.В. Хоробрых. СПб.: Мама-тов, 2025. С. 228.

⁵ Исследование Д.Ю. Маковецкой кажется мне неудачным из-за чрезмерной «описательности» материалов в ущерб анализу, а также спорных выводов. В частности, сомнительным мне кажется тезис о том, что низкий рост МП «не встречается в русской фольклорной традиции, что позволяет говорить о влиянии западной культуры на сознание современного человека» [Маковецкая 2020, с. 91].

О Шубине было записано немало нарративов⁶: так, впервые опубликованный текст о нем появился в сборнике А.В. Ионов⁷, который, вероятно, был мотивирован интересом советской науки к рабочему фольклору. Образ Шубина при этом едва ли можно назвать изобретенной традицией: в отличие от П.П. Бажова, А.В. Ионов фокусировался не на сборе мифологии, а на записи шахтерских песен и частушек. Более того, попавший в сборник сказ о Шубине не был никак использован и популяризован в советской культуре. Последующие записи нарративов, датированные 1984–2008 гг., сделаны П.Т. Тимофеевым⁸ и участниками фольклорных экспедиций ДонГУ. Полевые материалы автора статьи собирались с октября 2023 по май 2024 г. на территории Луганской и Донецкой народных республик и включают в себя 23 интервью с шахтерами и членами шахтерских семей⁹. Помимо интервью, материалами для анализа послужили посты из группы «Шахтеры России» в социальной сети «ВКонтакте»¹⁰ и комментарии к ним.

Для репрезентации образа Шубина используется схема описания МП Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, с помощью которой представляется «набор различительных признаков, отражающих возможные ипостаси, внешний вид, генезис, характерные локусы, функции мифологических персонажей, и ряд других характеристик» [Виноградова 2000, с. 29], по которым описывается Шубин. Все эти признаки не являются полностью универсальными

⁶ Часть записанного была опубликована в литературной обработке. См., например: *Шахтерские сказы*. Донецк: Донбасс, 1987. 109 с.; *Коновалов Е.* Байки, сказы и бывальщины старого Донбасса. Стаханов: Технополис, 2010. 78 с.

⁷ См.: *Ионов А.В.* Песни и сказы шахтеров: фольклор горняков Шахтинского района. Ростов н/Д.: Ростиздат, 1940. С. 33–36.

⁸ См.: *Протекших дней очарованье...: Сказки, песни, частушки, приговоры Донбасса, записанные Петром Тимофеевым / запись, сост., вступ. ст. и ст. к разделам, подгот. текстов, свед. об исполн., пунктах записи, слов. П.Т. Тимофеева.* Донецк: Донбасс, 2008. 219 с.

⁹ Интервью записаны в г. Макеевка, г. Донецк, г. Ровеньки, г. Покровск, пос. Нижняя Крынка. 18 опрошенных из 23 – мужчины в возрасте от 22 до 69 лет, получившие среднее образование по специальности «Горное дело» и/или имеющие опыт работы в шахте. Из них 3 респондента работали на горнодобывающих предприятиях меньше года, 6 – от года до десяти лет, 6 – от 11 до 25 лет, 8 – более 25 лет. Также опрошены шахтерские жены и сотрудницы наземных сооружений шахты.

¹⁰ Шахтеры России // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/donbassmines> (дата обращения: 02.06.2024).

и закрепленными за мифологическим персонажем: в различных нарративах количество и полнота характеристик может варьироваться.

I. Имя.

МП называют «Шубиным». Имя объясняется либо реальной фамилией погибшего шахтера, либо возводится к слову «шуба» (горняки, выжигающие метан, надевали шубы).

II. Характеристика внешнего облика

1. Шубин – МП мужского пола.
2. Возраст от средних лет до пожилого.
3. Рост: а) обычный; б) низкий; в) карликовый.
4. Имеет косматые волосы и/или бороду.
5. Одет в рабочую одежду, часто непригодную для использования и нуждающуюся в замене: грязную, порванную, старую.
6. Головной убор в основном отсутствует, иногда МП одет в каску (грязную и/или треснувшую).

III. Атрибуты

В руке держит устаревшее или непригодное оборудование: «фонарь с тусклым светом», «старую керосиновую лампу», «разбитый ручной фонарь».

IV. Интерпретация МП

Существуют два варианта интерпретации МП: 1) Шубин – один погибший в шахте горняк; 2) все погибшие в шахте горняки – «шубины». Эти традиции не отличаются между собой по другим параметрам: горные духи имеют схожую внешность, выполняют те же функции и т. д. Иерархические/линейные отношения между МП отсутствуют, «шубины» воспринимаются горняками в качестве одного собирательного образа.

V. Генезис

Генезис многих МП сводится к демонологизации душ умерших неестественной смертью, что, по словам Д.К. Зеленина, связано с культом «заложных покойников» [Зеленин 1991, с. 418]. Все сюжеты о происхождении Шубина также описывают смерть горняка в шахте: 1) Шубин добровольно согласился на смертельно опасную работу «выжигальщика метана»¹¹; 2) Шубин погиб

¹¹ В этом случае «Шубин» чаще всего связывается со словом «шуба», которую выжигальщики метана надевали для защиты.

из-за обвала горной породы или потерялся в шахте; 3) Шубин поссорился с коллегами или начальством и был убит¹².

VI. Локус

Место постоянного пребывания МП и его контактов с человеком – шахтные выработки: рабочее пространство или заброшенные, неиспользуемые забои. Шубина нельзя увидеть в других пространствах, даже на наземной территории шахты (надшахтные здания, копры и пр.).

VII. Свойства, способности, пристрастия

Появляется накануне опасности (например, перед обрушением горной породы или опасной сменой). Ровно в полночь может «создавать» звук проезжающего электровоза. Имеет свойство забирать погибших шахтеров «к себе». Место, в которое «забирает» МП, либо не обозначается, либо этим локусом является старая выработка или дополнительный участок шахты: «У нас говорили, что Шубин забрал к себе, на свой добычной участок. У нас было 10 участков, а погибший работал у Шубина на 11-м участке»¹³.

Также способен «восстанавливать справедливость» – «наказывать» провинившихся (плохих шахтеров, начальство)¹⁴ или помогать горнякам в нерабочих сферах жизни¹⁵.

VIII. Характерные знания, действия, привычки

Проявляется несколькими способами:

- а) акустически – треск кровли, шум, грохот, звук проезжающего электровоза;
- б) визуально – МП замечают по фонарю вдалеке или за приемом пищи;

¹² Здесь имеются разночтения: убитый шахтер может как помогать рабочим, так и вредить (мстить) им. Существует и вариант, где мстит дух погибшего начальника шахты, которого убили подчиненные.

¹³ Комментарий к посту в паблике «Шахтеры России» // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-43535527_268535?reply=268560&thread=268541 (дата обращения: 18.05.2024).

¹⁴ Под постом о подземных толчках в сообществе «Шахтеры России» (до июля 2024 г. – «Шахтеры Донбасса») присутствует комментарий: «Это Шубин гневается на вас, пидорасы, что вы людям зарплату не даете. Скоро у вас толчки будут в голове» (Комментарий к посту в паблике «Шахтеры России» // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-43535527_115999?reply=116323 (дата обращения: 10.05.2024)).

¹⁵ В частности, спасти от алкогольной зависимости.

- в) интерактивно – Шубин подходит к работающему горняку и взаимодействует с ним (отводит и тем самым спасает; говорит: «Иди отсюда»; плюет в лицо);
- г) вербально – слышен лишь голос МП;
- д) психически – ощущается присутствие Шубина.

Характер Шубина формируется исходя из того, каким был погибший шахтер:

И сейчас тоже, ну, к сожалению, гибнут шахтеры, считается, что души их остаются там. И они становятся Шубинскими, которые, ну... все зависит от человека. Если человек был в жизни хорошим, он помогает шахтерам, если он в жизни был плохим человеком – значит он, наоборот, вредит шахтерам. Он мстит, может быть, ну так, из злости (ДАВ).

МП тем самым включаются в сообщество и отождествляются с характерами погибших людей, а образ умершего претерпевает изменения от общего (поведение в жизни) к частному (поведение в шахте).

IX. Функции и предикаты

Описать характер Шубина и отнести это к какому-либо вектору коммуникации с шахтерами (вредительство или патронаж) не представляется возможным: нарративы зависят от индивидуального опыта горняка/коллективного опыта шахты, на которой он работает. Сюжеты отражены в указателе фольклорных мотивов¹⁶, созданному по модели указателя сюжетов-мотивов быличек и бывальщин В.П. Зиновьева¹⁷. На основе указателя были выделены все возможные функции, которые могут присутствовать как отдельно, так и в связке друг с другом:

- 1) защитная функция;
- 2) предупредительная функция;
- 3) функция «помощника»;
- 4) вредоносная функция;
- 5) функция восстановителя справедливости.

Функции, по существу, определяют коммуникативную цель предикатов – защита, вредительство, предупреждение, помощь и т. д. Существуют также краткие вербальные формулы, которые шахтеры произносят в определенных обстоятельствах: при треске кровли, предшествующем обрушению горной породы. В таком

¹⁶ Указатель расположен в приложении в конце статьи.

¹⁷ См.: *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#6> (дата обращения: 10.05.2024).

случае горняки часто произносят фразеологизм «Шубин + <предикат>» или обращаются к нему, прося перестать что-то делать: «Шубин, не + <императив>» или «Шубин, хватит + <предикат>». В основном в коллокации с Шубиным употребляются глаголы движения или действия, означающие настроение МП или его предупреждения. Словоформы и частота их употребления отражены в таблицах:

Таблица 1

Глаголы, используемые в фразеологизмах:
«Шубин + <предикат>»

Категория предиката	Словоформа	Количество использований
Глаголы передвижения	Ходит	6
	Гуляет	3
	Пробегают	1
	Лазит	1
Глаголы предупреждения	Предупреждает	6
	Предостерегает	1
Глаголы настроения или эмоционального состояния	Балуется	2
	Шутит	2
	Злится	1
	Обижается	1
	Сердится	1
	Бушует	1
Глаголы воздействия	Шатает	1
	Толкается	1
	Шевелит	1
Глаголы звучания	Стучит	1
	Грохочет	1
	Шумит	1
Глаголы оценивания	Проверяет (территорию)	1

Таблица 2

Глаголы, используемые в обращениях к Шубину:

«Шубин, не + <императив>»

или «Шубин, хватит + <предикат>»

Слово-запрет	Словоформа	Количество использований
Хватит	Шутить	1
	Шатать	1
Не	Шути	1

Образ Шубина также может образовывать устойчивые фразеологические сочетания и профессионализмы – по словам Е.Э. Ивановой, «шубиным» называют шаровую молнию в карстовых пустотах угольных пластов, «пальцем Шубина» – глыбу после технологического взрыва в забое, которую сложно убрать [Иванова 2023, с. 242]. В случае смерти на рабочем месте говорят, что к человеку «пришел Шубин», а перед работой желают: «Дай Шубин вам удачи!» [Иванова 2023, с. 242].

Объекты, адресаты и реципиенты

Действия МП направлены почти исключительно на работающих в шахте горняков. Другие представители шахтерской профессии в меньшей мере могут становиться объектами вредительства или патронажа Шубина¹⁸. Отношение МП к людям иных профессий неясно: известен лишь один сюжет, где появление священника в шахте ведет к регулярным обрушениям горной породы на протяжении месяца. В советской фольклористике это обычно связывается с противопоставлением религиозной традиции «демонологической»¹⁹, однако более вероятно, что такое поведение МП объясняется нахождением в шахте «чужого».

Коммуникация с МП

С МП выстраиваются отношения реципрокности, которые выражаются в желании или необходимости подкармливать Шубина. Необходимость эта не выражена строго, горняки оставляют еду по собственной инициативе или следуя шуточным правилам.

¹⁸ Это определяется спецификой профессии и закреплённостью Шубина за определенным локусом – шахтными выработками.

¹⁹ Об этом пишет, например, Р.Р. Гельгардт [Гельгардт 1961, с. 207]. Он не только противопоставляет горного духа Богу в обращениях горняков, но и говорит, что тот «всегда враждебен церкви и духовенству».

Подкармливают МП тем же набором продуктов, которые шахтеры едят сами:

(ДАВ:) Оставляли, допустим, на вход... вход в рабочее место, в лаву, на устье, там где идет начало участка, оставляли небольшой тормозочек <тормозок – продуктовый набор, который шахтеры берут с собой на смену>. Понятно, шо это крысы утягивают. Но тем не менее считалось, шо если приходит в обратную и нет ничего, значит смена нормально пройдет, значит и впереди все хорошо. Ну, как подношение. <Оставляли внутри шахты?> Да, конечно. Опускались и оставляли... <Если оставить этот тормозок, то смена хорошо пройдет?> Да. (ДНВ:) Задобрить. (ДАВ:) Да, задобрить, чтобы он помогал наоборот. Не вредил, а помогал. Дело в том, шо вот эти взрывы, обрушения, аварии... ну, это считается, что по... как сказать, Шубин способствует этому (ДАВ; ДНВ).

Существуют и «меры предосторожности», связанные с взаимодействием человека с Шубиным: запрещается ходить в старые выработки, свистеть, негативно высказываться о МП, применять физическую силу в случае встречи с ним.

Характеристика источников сведений

Среди собранных полевых материалов и уже опубликованных текстов выделены нарративы о происхождении Шубина (21), сюжеты о его внешности (10), вербальные формулы (32), легенды о встрече шахтера с Шубиным (9), былички (5), запреты (5), слухи (3), и т. д. Тексты о Шубине стоит анализировать в связи с реципиентом: если им является шахтерское сообщество (т. е. текст бытует внутри субкультуры), то представления об образе выражаются в основном в кратких вербальных формулах, запретах, слухах и меморатах. Если же нарратив нацелен на «чужого» или неопытного (т. е. текст «выходит» за рамки субкультуры), МП становится элементом городской легенды или бывальщины²⁰. Помимо этого, представления о Шубине могут влиять на интерпретацию определенных событий или порождать их, тем самым вызывая явление остенсии или псевдоостенсии [Dégh, Vázsonyi 1983, pp. 19–21]. Термин «остенсия» означает воплощение фольклорного сюжета в жизнь, объяснение случившегося через призму этого сюжета.

²⁰ В таком случае тексты выполняют информативную роль и служат маркером профессионального сообщества шахтеров для «чужих». Например, когда новички слышат от опытных коллег упоминание Шубина и спрашивают, кто это, они получают развернутый ответ в виде сюжета о его происхождении или взаимодействии с горняками.

К примеру, мною был записан нарратив о комиссии, перепутавшей шахтера с Шубиным:

Пришел он в тупиковый забой, замерять там газ, а тама... он затопленный, там под уклоном. И вот он нечаянно подскользнулся и упал в эту воду. А сам болел, до эт... ну, на уколах сидел, лечился. Со спиной у него проблемы были от тяжёлого, от тяжести. Ну, вылез оттудова, весь мокрый. Пошёл выезжать, в баню. Пришел домой. Вечером, как обычно, надо делать укол от спины, на ночь, шоб не беспокоило. А тут ничего не болит у него. Перестала болеть спина. Он на следующий день пошел туда, взял этот маршрут у начальника. «Я, – говорит, – буду по этому маршруту ходить». «Ну ходи». И он нырял туда, раздевался. Вода оказалась лечебная. Вот такая. Спина прошла, перестало все болеть. И он изредка ходил туда, вот это, окунаться туда. Раздевается, чтобы ниче... голый туда залазает в воду и сидит там 5–10 минут. Потом вылазает. А в это время комиссия какая-то шла. И пошла по этому маршруту. А он в этой воде. Увидел, шо светят огоньки. И прыгнул. Один нос вот так вот оставил в воде. Они вот все подошли. Смотрят, смотрят. Начали светить, по воде светят. Он головой окунулся, шоб его не увидели, шоб никто не смеялся. А то увидят, неправильно поймут, шо он там делает. А они там остались и стоят долго разговаривают. Он уже не выдержал, уже выдыхается. Он думал, что быстро... Выныривает с этой воды: «А!» <кричит>. Они как увидели, Шубин, думали. И тикать. Все поиспугались (ПНД).

По словам Л. Дэг и Э. Важони, «наблюдателю требуется модель, с которой он мог бы сравнить только что увиденное сверхъестественное явление, чтобы убедиться, было ли это на самом деле сверхъестественным явлением» [Dégh, Vázsonyi 1983, p. 19].

Псевдоостенсия (сознательная инсценировка сюжета легенды с какой-то целью) зачастую используется в коммуникации с новичками – например, в обрядах инициации, при передаче опыта или во время первого спуска в шахту. Так, горняки могут разыгрывать предварительно уведомленных о Шубине новеньких: пугать их, притворяться Шубиным, а также намеренно создавать обрушения горной породы:

Был такой приколист, все молодые, а там, ну... «Вот, глянь», – говорит. Раз палкой по раме – бах, бах. «Вот, слышишь, по... пошуршало – это Шубин» (ЧОВ смеется).

Таким образом, нарративы о Шубине могут порождать новые фольклорные и социальные элементы, а также иметь непосредственное влияние на реальные события.

Рассматривая образ Шубина в контексте других горных духов, можно сказать, что это уникальное явление. Во-первых, МП антропоморфен и не имеет склонности к метаморфозам, как, например, уральский Горный батюшка [Гельгардт 1961, с. 196]. Во-вторых, в фольклоре шахтеров Донбасса Шубин является единственным МП, что нехарактерно для уральской и западноевропейской традиций с многообразием горных духов [Ахметшин 2001, с. 131]. Информанты связывают происхождение МП со смертью горняка в шахте; описание внешности и характера Шубина подразумевает его принадлежность к шахтерской профессии. В традиции горняков Урала, к примеру, МП являются «хозяевами», социально и пространственно обособленными от рабочих: «Горная матка живет в особой комнате, в шахте: комната “внутри бархатом обита черным, золотом, камнями разными дорогами украшена”» [Кругляшова 1974, с. 93]. В западноевропейском фольклоре горные духи также не являются представителями шахтерской профессии, а их функции строго дифференцированы [Ахметшин 2001, с. 130].

В-третьих, выделенные мною функции Шубина сводятся к патронажу или вредительству по отношению к горнякам; кладоуказательная функция вовсе отсутствует. В западноевропейской и уральской традиции, напротив, нарративы об указании на месторождения полезных ископаемых являются очень распространенными²¹, кладоуказательная функция²² часто становится основной для МП [Ахметшин 2001, с. 150]. Примечательно, что после проникновения образа Шубина в фольклор горнорабочих Урала он трансформируется из его «донбасской версии»: наделяется функцией, связанной с защитой полезных ископаемых («охраняет вверенное ему месторождение и всячески препятствует добыче»), его внешний облик также изменяется – МП выглядит как «горный черт», «с копытами» [Иванова 2023, с. 241].

Итак, образ Шубина несколько отличается от персонажей «нижней мифологии» горнорабочих Урала или Западной Европы. МП является умершим шахтером (т. е. «своим» по отношению к сообществу); его образ создан по образу и подобию горняков, он

²¹ Как пишет Б.Г. Ахметшин, «добывание золота в уральских дореволюционных условиях имело много общего с поиском кладов, поэтому <...> провести разграничительную линию между собственно горняцкими и кладоискательными быличками и легендами практически невозможно» [Ахметшин 2001, с. 150].

²² Вероятно, это связано с различием добываемых руд: на Донбассе добывают преимущественно уголь, в то время как на Урале и в Западной Европе находятся крупные залежи благородных металлов (в частности, золота).

является «адептом справедливости», с ним выстраиваются отношения реципрокности. Внешность МП содержит в себе как обязательные характеристики (антропоморфный облик, мужской пол), так и вариативные (рост, возраст, атрибуты и пр.). Действия Шубина направлены на шахтеров и сводятся к покровительству (предупреждению, помощи и т. д.) или вредительству. При проникновении в фольклор других горняцких сообществ (в частности, в фольклор шахтеров Урала) образ Шубина адаптируется под специфику субкультуры и геологические условия.

Несмотря на то что миф о Шубине является элементом шахтерской субкультуры, в последнее время он активно распространяется в массовой культуре, а также встраивается в различные виды дискурса. Наибольшая концентрация бытования нарративов о МП встречается в шахтерских регионах: сюжет становится элементом не только субкультуры горнорабочих, но и ареала, в котором она функционирует. Причина этого очевидна – большое количество шахтеров и их семей, работа со стороны властей: проведение шахтерских праздников; мемориальная культура; образовательно-патриотический дискурс²³. Существует также огромное количество интернет-ресурсов, репрезентирующих или использующих образ Шубина. Тем самым представления о МП, возникшие в субкультуре горняков, распространяются и за ее пределами. К образу Шубина прибавляется постоянный эпитет «добрый»²⁴, благодаря которому МП воспринимается более сказочным и фантастическим. Происходит вторичная фольклоризация: сюжетной основой нарративов о Шубине становятся и материалы из медиа.

Прежде всего информация черпается из «просветительных» источников (статей, видеороликов, подкастов), в которых описывается МП. Зачастую эти ресурсы объединяют различные типы подачи информации (письменная, визуальная, аудиальная), формируя у реципиентов комплексное представление о МП. Так, например, в статьях часто содержится иллюстрация описываемого: фотография памятника Шубину, соляной барельеф или картинка, на которой изображен этот персонаж. В аудиовизуальных источниках (видеороликах на YouTube) также может встречаться и «соответствующая» мистическая музыка, аудиальные и визуальные спецэффекты (закадровый злобный смех и изображение призрака соответственно).

²³ В школах, в частности, проводятся конкурсы рисунков о Шубине (см., например: МБОУ «ОШ № 41» // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-191063998_985 (дата обращения: 01.06.2024)).

²⁴ Вероятно, «добрым» Шубин становится, так как воспринимается как помощник и спаситель.

«Просветительные источники», как правило, распространяют одну и ту же информацию²⁵ и состоят из следующих элементов (не всегда в этой последовательности):

- 1) рассказ о тяжелом шахтерском труде и/или о Донбассе;
- 2) перечисление типологически схожих МП;
- 3) описание вариантов генезиса Шубина;
- 4) характеристика действий МП;
- 5) ссылка на собирателей фольклора – Бориса Горбатова и Леонида Жарикова²⁶.

Претендуя на метаописание образа Шубина, авторы статей перечисляют сразу несколько различных вариантов генезиса МП (иногда противоречащих друг другу), историй его взаимодействий с шахтерами. Тексты часто упоминаются так, что у адресатов создается ложное впечатление о равной вероятности правдивости различных вариантов «происхождения» Шубина. В основном нарративы описывают более подробные версии сюжетов с упоминанием имен участников, что не так характерно для фольклора, в котором тот же сюжет предстает в форме слуха или былички:

На соляной шахте работали Игнат Шубин и откатчица Христина. Они любили друг друга, собирались пожениться. Но в результате несчастного случая Христина погибла. Виновными в ее смерти признали шахтовладельца. В отчаянии Игнат убил его, а сам бросился в шурф. Бродит он теперь в темных штреках, ищет свою возлюбленную...²⁷

Медиатексты о характере и действиях Шубина мало чем отличаются от записанных мною, однако в них акцентируется внимание на 1) контакте МП с человеком; 2) его двойственности по отношению к шахтерам: «помогает добрым, честным труженикам, беднякам, но проявляет жестокость к наглым и корыстным людям»²⁸. Также в «просветительных» источниках иногда описывается

²⁵ Авторы статей заимствуют друг у друга фрагменты (иногда даже дословно), что создает циркуляцию сюжетов и почти идентичное содержание медиаресурсов.

²⁶ Ссылка на Б. Горбатова и Л. Жарикова дается по большей части безосновательно: авторы действительно занимались изучением культуры донецких горняков, но все записанные ими сюжеты легли в основу литературных произведений.

²⁷ Шубин (Добрый Шубин). URL: <http://blog.i.ua/community/2487/638435/> (дата обращения: 01.06.2024).

²⁸ Шубин: добрый или злой? URL: <https://ukraina.ru/20211009/1032427111.html> (дата обращения: 01.06.2024).



Рис. 1. Кованая фигура Шубина, расположенная в г. Донецк, кузнец и инициатор – Сергей Прудников. Фото автора



Рис. 2. Барельеф, расположенный в пос. Ханженково, на таблице написано: «ШУБИН – хранитель недр Донбасса». Фото автора

история указания месторождения угля Джону Юзу²⁹, которая, по моему мнению, является адаптацией сюжета о сделке с дьяволом, часто встречающейся в кладоискательной и шахтерской культурах [Taussig 1980].

Разделять тексты о Шубине на «исключительно шахтерские» (т. е. возникшие внутри сообщества шахтеров и бытующие там же) и «исключительно медийные» не имеет смысла: сюжеты циркулируют из субкультуры в медиа и наоборот. Основное их различие – подробность, эстетизация и литературность сюжетов в медиа в противовес простоте и лаконичности устной речи.

На восприятие и распространение образа Шубина также влияют уличные скульптуры, расположенные в Донецкой области: кованая фигура «Шубин», находящаяся в г. Донецк, гранитный барельеф в пос. Ханженково и соляное панно в лечебно-развле-

²⁹ МП предстает в роли пастуха, который указывает Юзу месторождение угля в обмен на обещание, что тот будет хорошо относиться к своим сотрудникам и не выходить за обозначенные границы. В случае нарушения обещания персонаж может нанести вред семье промышленника: убить сына и вызвать болезнь жены (см., например: *Сарматов А. Добрый Шубин – хозяин подземелий Донбасса*. URL: <https://vatnikstan.ru/culture/dobryj-shubin/> <дата обращения: 01.06.2024>).

кательном комплексе соляной шахты в г. Соледар.

Информанты часто описывают облик МП похожим на его внешность в пластических формах: низкорослый бородатый старичок в порванной одежде/шубе с керосиновой лампой в руках. Более того, они могут ссылаться на памятник(и) при описании внешнего вида МП (оговаривать это в беседе или отправлять изображение скульптуры). Скульптуры в таком случае начинают метонимически приравняться к изображаемому объекту: они «встраиваются» в нарративы о МП, имея непосредственное влияние на слова рассказчика. Интересно, что несмотря на то что изображение Шубина в памятниках имеет небольшие различия, информанты и медиаресурсы могут ссылаться сразу на несколько иллюстраций, отождествляя каждую из них с МП.

Различия между памятниками и их элементами отражены в таблице ниже.

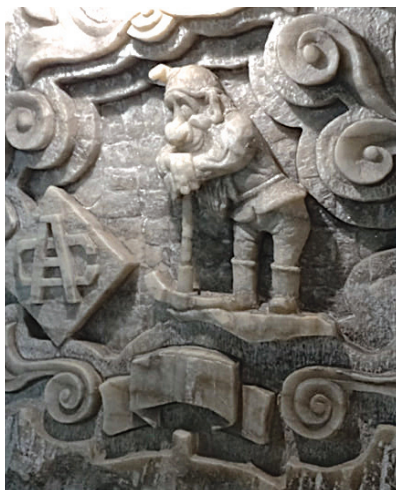


Рис. 3. Соляное панно в лечебно-развлекательном комплексе соляной шахты в г. Соледар.
Фото автора

Таблица 3
Элементы образа Шубина в памятниках

	Кованая фигура	Барельеф	Соляное панно
Рост персонажа	Низкий	Низкий	Низкий
Наличие бороды	Да	Да	Да
Одежда	Порванная спецодежда	Шуба	Спецодежда
Головной убор	Старая шахтерская шапка	Старая шахтерская шапка	Шапка с помпоном
Наличие очков	Да	Нет	Нет

Окончание табл. 3

	Кованая фигура	Барельеф	Соляное панно
Целые конечности рук	Нет	Да	Да
Наличие перчаток	Да	Нет	Нет
Атрибуты	Кирка, номерок и керосиновая лампа	Кирка и керосиновая лампа	Кирка и керосиновая лампа



а



б

Рис. 4. а) Этикетки от пива «Добрый Шубин» («Сармат», до 2015 г.)³⁰,
 б) «Добрый Шубин бархатный»
 (ООО «Донецкий пивоваренный завод», с 2015 г.)³¹

Образ Шубина также используется в продукции местных брендов и пользовательских никнеймах. Понимая под названиями брендов и предприятий некий локальный текст, можно сказать, что использование образа МП в них является идентификацией его как «своего», «нашего» и «местного». Так, по определению Н.В. Петрова, «фольклорное» брендинг – это «попытка сделать конкурентной и легитимной территорию/группу через воспроизведение и изобретение локального и национального» [Петров 2018, с. 72]. С помощью распространенных вернакулярных

³⁰ Источник: Сармат (пивоваренный завод) // Википедия – свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Сармат_%28пивоваренный_завод%29 (дата обращения: 07.06.2024).

³¹ Источник: Этикетки ДНР и ЛНР // Форум коллекционеров пивной атрибутики и любителей пива. URL: <https://f.beerum.ru/viewtopic.php?t=4398&p=54669> (дата обращения: 07.06.2024).

фольклорных образов создается некий имидж бренда (а также и региона), выделяющийся среди других. В частности, существует пиво «Добрый Шубин», производившееся украинской компанией «Сармат» до 2015 г., с 2015 г. по настоящее время – ООО «Донецкий пивоваренный завод». На этикетках изделия изображен мужчина с шахтерской шапкой, бородой и пивной кружкой в руке: на первой («Сармат») он изображается в цвете и акцентирует на себе внимание, на второй («ДПЗ») сохраняется лишь контур.

В пользовательских никнеймах (личном блоге³², новостном телеграм-канале³³ и ютуб-канале с летсплеями по компьютерной игре Minecraft³⁴) и названии донецкой рок-группы также используется коллокация «Добрый Шубин». Никнейм или «персоним», как его называет Е.И. Голованова, – это «номинативная единица, выполняющая функции индивидуализации и идентификации пользователя компьютером, имеющая авторский характер и адресованная широкой аудитории в пределах компьютерного пространства» [Голованова 2011]. Несмотря на то что никнейм так или иначе репрезентирует имидж, создаваемый человеком, пояснения мотивировки выбора названия зачастую отсутствуют. Мотивация ясна только в случае с рок-группой: её основатель – бывший шахтер, едва не погибший от обрушения горной породы и связавший свое спасение с Шубиным. Песни рок-группы не нацелены исключительно на сообщество горняков, но раскрывают и особенности шахтерской доли в том числе.

Концепция ютуб-канала «Шубин Крафт» построена вокруг образа горного духа: создатель аккаунта не только представляется Шубиным во всех видеороликах, но и «встраивает» представления о МП в дискурс компьютерной игры – строит его крепость и под земелье, пересказывает легенды о горном духе и говорит о его «возрождении» в Minecraft³⁵.

В других случаях владельцы медиаресурсов не акцентируют внимание на выбранном им никнейме. Он присутствует лишь на уровне названия, аватара и баннера канала (т. е. в формальных визуальных составляющих профиля). Предположительно,

³² Добрый Шубин. URL: https://www.youtube.com/channel/UCaITshBw8_3WFMhsPwCZ9Rg (дата обращения: 07.06.2024).

³³ Добрый Шубин. URL: https://t.me/Dobriy_Shubin_Donetsk_ukr (дата обращения: 07.06.2024).

³⁴ Шубин Крафт. URL: https://www.youtube.com/channel/UCXu4HUP4TWRA_t70PZYWomQ (дата обращения: 07.06.2024).

³⁵ Шубин Крафт (2019). Шубин Крафт – Горный Дух в Майнкрафт // YouTube: 19 марта. <https://www.youtube.com/watch?v=SkgYydAqyjM> (дата обращения: 03.06.2024).

образ Шубина выполняет роль «фольклорного» бренда в рамках интернет-пространства – авторы создают такой никнейм, так как воспринимают Шубина как часть «своей», уникальной традиции (донбасской или украинской).

Представления о МП также могут встраиваться в другие дискурсы: песни, литературу, видеоигры. Иногда Шубин описывается исключительно в шахтерском аспекте (песня «Добрый Шубин» одноименной рок-группы³⁶, а также шахтерская песня «Я Шубин»³⁷) и воспринимается лишь как горный дух, однако существуют и источники, в которых МП демонстрирует политические воззрения автора и/или какую-то идею (повесть Г. Шевченко «Шахтерская Глубокая»³⁸, поэма С. Лисовского «Шубин в Кремле», нарративы о военно-политическом конфликте).

«Сфера влияния» Шубина в этих текстах расширяется, и он становится 1) распорядителем судеб и «исправителем» порочных людей; 2) «хозяином» Донбасса, в полномочия которого входит поддерживать безопасность этой территории и защищать ее в случае необходимости. Например, в поэме «Шубин в Кремле» через образ МП передается идея будущего в составе Российской Федерации после тридцати лет застоя:

Однажды занесла судьбина
Его <Шубина> на Спасской башни высь,
Кремля опасная вершина,
Смотри на мир – не ошибись.
В мерцанье света коногонки,
Качаясь мерно на ветру,
Курантов слыша шестерёнки,
Он разгонял свою хандру.
Звезда рубиновая светит
И Добрый Шубин засиял,
Как будто юность время метит,
В Донбассе сделан сей кристалл.
Живой и мёртвою водою
Былинный поднят богатырь –

³⁶ ВЛАД МАНАЕВ (2021). ДОНЕЦК РОК ГРУППА ДОБРЫЙ ШУБИН // YouTube: 17 октября. URL: <https://youtu.be/ielJ-cGL62E?si> (дата обращения: 03.06.2024).

³⁷ Ринат Зарипов (2019). ШАХТА – Я Шубин // YouTube: 11 февраля. URL: <https://youtu.be/aaWQPSVwu58> (дата обращения: 03.06.2024).

³⁸ Шевченко Г. Шахтерская Глубокая // Дружба народов. 2016. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/druzhba/2016/2/shahterskaya-glubokaya.html> (дата обращения: 04.06.2024).

Кремлевской русскою звездой
Воззвала жизнь, как нашатырь³⁹.

Образ Шубина в осмыслении военно-политического конфликта можно встретить не только в авторских литературных произведениях, он присутствует и в постах в социальных сетях⁴⁰ и городских легендах. Функции Шубина в этом случае в основном сводятся к маркировке пространства (Шубин как фольклорный бренд Донбасса) и участием в военных действиях: нанесению вреда врагам (определяющихся политическими воззрениями автора) и/или помощи солдатам ополчения:

В одном из окопов ополченцы говорили о жизни. Разговор зашел о том, кто из них и почему взял оружие. Первый говорит: «У меня после боя два ребра сломаны, но я воюю».

Второй отвечает: «Мне в апреле спину повредило. Отлежался я две недели в госпитале и снова в строй».

«Я шахтер на пенсии, – сообщает третий, – вторая группа инвалидности по запылению».

В общем, у каждого нашлась своя болячка. Остался лишь бородатый старичок непонятного возраста. Его и спрашивают: «Ну, а ты чем можешь похвалиться?»

Он улыбнулся и произнес: «У меня искусственный тазобедренный сустав и порванное сухожилие под коленкой. Когда-то давно я взрывником на шахте работал. А сейчас меня вообще уже нет в живых. Шубин я. Иван Шубин».

Все замолчали, а когда пришли в себя, кто-то возьми и спроси: «Если ты тот самый Шубин, зачем же ты здесь?»

«Кто-то же должен прикрыть ваш отход, когда вы в Донецк убежать станете?» – ответил Шубин.

Через несколько дней так оно и вышло. Ополченцы покинули Славянск и перебрались в Донецк (ДВС).

Существует и пользовательская модификация «Ф.О.Т.О.Г.Р.А.Ф.» к видеоигре «S.T.A.L.K.E.R.: Тень Чернобыля», в которой МП предстает как владелец подземелий Припяти; его роль заключается в помощи игроку и объяснении финала.

³⁹ Лисовский С. Шубин в Кремле // Стихи.ру. URL: <https://stihi.ru/2023/08/10/2150> (дата обращения: 04.06.2024).

⁴⁰ См., например: Добрый Шубин в Соledаре глупых эзков засолил. URL: <https://lymkirkpatrick.livejournal.com/4636.html?es=1> (дата обращения: 06.06.2024); Байки из АТО. Черный квадрат. URL: <https://fariddin.livejournal.com/194442.html> (дата обращения: 06.06.2024).



Рис. 5. Внешность Шубина в пользовательской модификации «Ф.О.Т.О.Г.Р.А.Ф.» к игре «S.T.A.L.K.E.R.: Тень Чернобыля», в призрачном и человеческом облики соответственно.
Скриншот с сайта: https://stalkermod.fandom.com/ru/wiki/Ф.О.Т.О.Г.Р.А.Ф#Ссылки_на_модификацию



Рис. 6. Внешность Шубина в пользовательской модификации «Ф.О.Т.О.Г.Р.А.Ф.» к игре «S.T.A.L.K.E.R.: Тень Чернобыля», карточка персонажа.
Скриншот с сайта: https://stalkermod.fandom.com/ru/wiki/Ф.О.Т.О.Г.Р.А.Ф#Ссылки_на_модификацию

История этого образа адаптирована под концепцию видеоигры: он является призрачным обитателем «Зоны», некой частью «энергетической системы». Образ Шубина здесь имеет лишь несколько сходств с фольклорной традицией: 1) он «хозяин» подземных пространств; 2) его смерть произошла вследствие взрыва; 3) он помогает попавшим в беду игрокам, называя их «шахтарами»⁴¹.

Таким образом, Шубин становится не только шахтерским мифологическим персонажем, но и «духом-хозяином» Донбасса, благодаря которому выражаются определенные идеи (например, идея будущего в составе России). В отдельных случаях образ Шубина может сохранять в себе лишь самые узнаваемые черты и адаптироваться под концепт произведения (видеоигры).

Подводя итоги, можно сказать, что образ Шубина, изначально возникший в субкультуре горняков Донбасса и бытующий там в виде фразеологизмов, запретов, слухов и городских легенд, распространился за ее пределы. Происходит вторичная фольклоризация: сюжеты из медиа «возвращаются» в субкультуру, а также становятся известными в более широком ареале. Образ Шубина также является «фольклорным брендом», который используется местным образовательно-патриотическим дискурсом; с его же помощью конструируется запоминающийся образ региона.

Приложение

Указатель фольклорных мотивов

Мотивы выделены на основании анализа всего доступного корпуса текстов о Шубине, включающего как материалы, собранные мною лично, так и тексты, содержащиеся в опубликованных источниках.

В формулировках мотивов даются все известные варианты. В круглые скобки заключены незначительные разночтения, уточнения, имеющиеся в текстах, содержащих указанный мотив. Курсивом выделены цитаты информантов. После метаописания мотива указано общее количество фиксаций мотива.

1. Шубин – душа / дух / призрак погибшего шахтера: 15
2. Внешность Шубина:
 - 2.а. Шубин выглядит как бородатый старик потрепанного вида (порванная одежда, погнувшаяся каска) с ручным фонарем, уже не использующимся в работе: 7

⁴¹ Озвучка персонажа в видеоигре сделана на украинском языке.

- 2.б. Шубин выглядит как лохматый мужчина в шубе: 3
- 2.в. Шубин выглядит как гном с запутанными волосами: 3
- 2.г. Шубин выглядит как черт с копытами: 1
- 3. Шубин является шахтерам и взаимодействует с ними.
 - 3.а. Шубин говорит/показывает шахтерам, что нужно уходить в целях безопасности: 5
 - 3.б. Шубин выводит шахтеров из небезопасной зоны: 3
 - 3.в. Шубин взаимодействует с шахтерами (плюет в лицо, толкает, громко кашляет, кидает горной породой, дергает за плечо, просит попить воды), предупреждая о предстоящей опасности: 5
 - 3.г. Шубин появляется перед шахтером и наставляет его на верный жизненный путь, угрожая смертью: 1
 - 3.д. Шубин заставляет пойти с ним, после чего люди погибают: 1
 - 3.е. Шубин помогает шахтеру и вручную транспортирует вагонетки с углем (охраняет вещи шахтера в его отсутствие): 1
- 4. Шубина можно видеть
 - 4.а. Шахтеры могут заметить Шубина по фонарю вдалеке: 3
 - 4.б. Шахтеры могут заметить Шубина за приемом пищи: 1
- 5. Треск кровли – результат активности Шубина
 - 5.а. Если начинается треск кровли, говорят, что Шубин предупреждает о предстоящем обрушении: 22
 - 5.б. Если начинается треск кровли, говорят, что Шубин передвигается по шахте (ходит, гуляет и т. д.): 17
 - 5.в. Если начинается треск кровли, говорят, что Шубин балуется/шутит, издавая звуки (шум, грохот, треск): 6
 - 5.г. Если начинается треск кровли, говорят, что Шубин находится в агрессивном состоянии (злость, гнев): 6
 - 5.д. Если начинается треск кровли, говорят, что Шубин проверяет территорию шахты: 1
- 6. Обрушения породы – результат активности Шубина
 - 6.а. Шубин намеренно создает обрушения горной породы: 8
 - 6.б. Если обрушения породы происходят часто, то Шубин не хочет, чтобы в этот день кто-то работал: 2
 - 6.в. После посещения священником шахты Шубин устраивает обрушения на протяжении месяца: 1
- 7. Шубин предупреждает шахтеров знаками
 - 7.а. Шубин предупреждает шахтеров об опасности нарушении их планов (опоздание на работу и пр.): 1
 - 7.б. Шахтер ощущает воздействие Шубина и не может сдвинуться с места, поэтому не идет работать в то место, где впоследствии случается обрушение: 1
- 8. Шубин отказывается от коммуникации

- 8.а. Шубин не вступает в контакт с людьми: 1
- 8.б. Шубин появляется только в случае, если шахтер один: 1
- 9. После несчастных случаев в шахте Шубин *забирает* души погибших *к себе* (в заброшенные выработки, на несуществующий участок шахты): 4
- 10. Шубин наносит вред
 - 10.а. Шубин *наказывает* министерство угольной промышленности за невыплату зарплаты шахтерам (создает подземные толчки): 2
 - 10.б. Шубин *наказывает* за пренебрежительное отношение к себе: 1
 - 10.в. Шубин *забирает к себе* тех, кто свистит в шахте: 1
 - 10.г. Шубин не терпит беспорядков в шахте: 1
- 11. Звук движущегося электровоза в полночь – проделки Шубина: 2
- 12. Шубин не любит пьяных, потому что сам выпивал и погиб из-за этого: 1
- 13. Шубин и военные действия
 - 13.а. Шубин способствует военной мобилизации *плохих* горняков: 1
 - 13.б. Шубин спасает солдат ополчения – дает им возможность передислоцироваться, берет на себя удар: 1
 - 13.в. Шубин намеренно запутывает солдат, чтобы помешать им в военных действиях: 2

Благодарности

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Acknowledgements

The results of the project «Language, literature and culture in historical and social perspective», carried out within the framework of the Basic Research Program at HSE University in 2025, are presented in this work.

Список информантов

ДАВ – Дичко Александр Владимирович, м., 1980 г. р., род. г. Покровск, Донецкая обл. Шахтер, стаж – 23 года. Зап. с помощью Zoom К.В. Вольнской, 05.10.2023.

ДВС – Дмитрий Владимирович Сотников, 1976 г. р., живет в г. Донецк, Донецкая обл. Среднее специальное образование по специальности

- «Горное дело», работал шахтером, стаж – 25 лет. Записано с помощью мессенджера Telegram К.В. Волынской, 30.10.2023.
- ДНВ – Дичко Наталья Валентиновна, 1983 г. р., живет в г. Покровск, Донецкая обл. Зап. с помощью Zoom К.В. Волынской, 05.10.2023.
- ПНД – пациент Макеевского городского наркологического диспансера, мужчина, прибл. 1975 г. р., род. в г. Макеевка, Донецкая обл. Шахтер. Зап. в г. Макеевка З.В. Волынской, 20.11.2023.
- ЧОВ – Чаплыгин Олег Викторович, 1960 г. р., род. в г. Макеевка, Донецкая обл. Шахтер, стаж – 33 года. Зап. в г. Макеевка К.В. Волынской, 29.10.2023.

Литература

- Архипова*, Кирзюк 2020 – *Архипова* А.С., Кирзюк А.А.* Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 536 с. (Культура повседневности)
- Ахметшин 2001 – *Ахметшин Б.Г.* Горнозаводской фольклор Башкортостана и Урала. Уфа: Китап, 2001. 287 с.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 431 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования)
- Гельгардт 1961 – *Гельгардт Р.Р.* Фантастические образы горняцких сказок и легенд (к типологической характеристике старого рабочего фольклора) // Русский фольклор: Материалы и исследования / отв. ред. Б.Н. Путилов. Т. 6. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 193–226. (Русский фольклор)
- Голованова 2011 – *Голованова Е.И.* Фольклорные образы и мотивы в интернет-коммуникации // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2011. Т. 8. № 2. С. 88–90.
- Голованова 2014 – *Голованова Е.И.* Социолект шахтеров как отражение стереотипов профессионального сознания // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 26 (355). С. 26–29.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с. (Этнографическая библиотека)
- Иванова 2023 – *Иванова Е.Э.* К изучению горной мифонимии Урала: мифонимы, мотивированные социальной лексикой // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2023. Т. 25. № 4. С. 234–250.
- Кругляшова 1974 – *Кругляшова В.П.* Жанры сказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск: Уральский государственный ун-т, 1974. 166 с.
- Курмакаева 2019 – *Курмакаева Н.П.* Региональная языковая личность Донбасса: опыт обобщенного лингвоперсонифицирования //

- Идиолект русской языковой личности как отражение лингвокультурной ситуации в славянском пограничье: сб. докладов участников Международного научного форума (г. Новозыбков, Брянская область, 23–26 октября 2019 г.) / под ред. С.Н. Стародубец, В.Н. Пустовойтова, С.М. Пронченко. Брянск: АВЕРС, 2019. С. 56–62.
- Маковецкая 2020 – *Маковецкая Д.Ю.* Образ Шубина в сказах Донбасса // Литературоведческий сборник. 2020. № 61–62. С. 89–93.
- Неклюдов 2003 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор / сост. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 5–24. (Традиция – текст – фольклор. Типология и семиотика)
- Петров 2018 – *Петров Н.В.* «Фольклорный брендинг» российских территорий // Воображаемая территория: от локальной идентичности до бренда: сб. статей / сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров. М.: Неолит, 2018. С. 70–87.
- Щепанская 2006 – *Щепанская Т.Б.* Фольклор профессиональных сообществ: приметы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов / отв. ред. А.С. Каргин. Т. 2. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 405–427.
- Dégh, Vázsonyi 1983 – *Dégh L., Vázsonyi A.* Does the word “dog” bite? Ostensive action: A means of legend-telling // *Journal of Folklore Research*. 1983. Vol. 20. No. 1. P. 5–34.
- Dundes 1989 – *Dundes A.* *Folklore matters*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1989. 172 p.
- Taussig 1980 – *Taussig M.T.* *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980. 320 p.
- Victor 1993 – *Victor J.S.* *Satanic panic: The creation of a contemporary legend*. Chicago; La Salle: Open Court, 1993. 408 p.

References

- Arkhipova*, A. and Kirzyuk, A. (2020), *Opasnye sovetskie veshchi. Gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet things. Contemporary legends and fears in the USSR], Novoe literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia. (*Kul'tura povsednevnosti*)
- Akhmetshin, B. (2001), *Gornozavodskoi fol'klor Bashkortostana i Urala* [Mining folklore of Bashkortostan and the Urals], Kitap, Ufa, Russia.
- Dégh, L. and Vázsonyi, A. (1983), “Does the word “dog” bite? Ostensive action: A means of legend-telling”, *Journal of Folklore Research*, vol. 20, no. 1, pp. 5–34.
- Dundes, A. (1989), *Folklore matters*, University of Tennessee Press, Knoxville, USA.

- Gelgardt, R. (1961), "Fantastic images of mining tales and legends", in Putilov, B.N., ed., *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniya* [Russian folklore. Materials and research], vol. 6, AN SSSR, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 193–226. (*Russkii fol'klor*)
- Golovanova, E. (2011), "Folklore images and motives in Internet communication", *Sign: Problematic Field of Media Education*, vol. 8, no. 2, pp. 88–90.
- Golovanova, E. (2014), "Sociolect of miners as the reflection of the stereotypes of professional consciousness", *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 355, no. 26, pp. 26–29.
- Ivanova, E. (2023), "Towards the study of mountain mythonymy of the Urals: mythonyms motivated by social vocabulary", *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki*, vol. 25, no. 4., pp. 234–250.
- Kruglyashova, V. (1974), *Zhanry nesказочnoi prozy ural'skogo gornozavodskogo fol'klora* [Genres of non-narrative prose of the Ural mining folklore], Ural State University, Sverdlovsk, USSR.
- Kurmakayeva, N. (2019), "Regional language personality of Donbass: experience of generalized linguopersonification", in Starodubets, S.N., Pustovoitova, V.N. and Pronchenko, S.M., eds., *Idiolekt russkoi yazykovoi lichnosti kak otrazhenie lingvokul'turnoi situatsii v slavyanskom pogranič'e: sb. dokladov uchastnikov Mezhdunarodnogo nauchnogo foruma (g. Novozybkov, Bryanskaya oblast', 23–26 oktyabrya 2019 g.)* [The idiolect of the Russian linguistic personality as a reflection of the linguistic and cultural situation in the Slavic borderland: Proceedings of the International Scientific Forum, Novozybkov, Bryansk region, 23–26 October 2019], AVERS, Bryansk, Russia, pp. 56–62.
- Makovetskaya, D. (2020), "Shubin's image in Donbass tales", in *Literaturovedcheskii sbornik*, no. 61–62, pp. 89–93.
- Neklyudov, S.Yu. (2003), "Folklore of the modern city", in Belousov, A.F., Veselova, I.S. and Neklyudov, S.Yu., comps., *Sovremennyyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], RGGU, Moscow, Russia, pp. 5–24.
- Petrov, N.V. (2018), " 'Folklore branding' of Russian territories", in Akhmetova, M.V. and Petrov N.V., comps., *Voobrazaemaya territoriya: ot lokal'noi identichnosti do brenda: sbornik statei* [Imaginary territory: from local identity to brand. Collected articles], Neolit, Moscow, Russia.
- Shchepanskaya, T.B. (2006), "Folklore of professional communities: omens", in Kargin, A.S., ed., *Pervyi Vserossiiskii kongress fol'kloristov: Sbornik dokladov* [Proceedings of the first All-Russian Congress of Folklorists. Collected reports], vol. 2, Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 405–427.
- Taussig, M.T. (1980), *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA.

- Victor, J.S. (1993), *Satanic panic: The creation of a contemporary legend*, Open Court, La Salle, Chicago, USA.
- Vinogradova, L. (2000), *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan* [Folk demonology and the mytho-ritual tradition of the Slavs], Indrik, Moscow, Russia.
- Zelenin, D. (1991), *Vostochnoslavjanskaya ehtnografiya* [East Slavic ethnography], Nauka, Moscow, USSR. (*Etnograficheskaya biblioteka*)

Информация об авторе:

Ксения В. Волынская, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; *kvvolynskaya@gmail.com*
ORCID ID 0009-0004-0822-8525

Information about the author:

Ksenia V. Volynskaya, HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya St., Moscow, Russia, 101000; *kvvolynskaya@gmail.com*
ORCID ID 0009-0004-0822-8525

Апокриф «Сон Богородицы» у вятских старообрядцев: прагматика и практика

Елена В. Воронцова

Московский государственный университет

имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия;

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,

Москва, Россия, lendail@yandex.ru

Аннотация. Сон Богородицы – один из самых популярных апокрифических текстов в народной среде. В этой работе мы обратимся к бытованию «Сна» в среде старообрядцев Кировской области. Нас будет интересовать, что, как и когда говорили об этом тексте. Кроме того, мы проанализируем зафиксированные археографами в регионе двадцать списков «Сна Богородицы». Материалом для статьи послужили экспедиционные наблюдения автора в 2008–2010, 2015 гг., архивные материалы Межкафедральной археографической лаборатории МГУ, а также рукописи, полученные на Вятке в экспедициях Библиотеки Академии наук, Пушкинского Дома и Лаборатории археографических исследований УрФУ. Для анализа прагматики текста мы сфокусировались на заговорной части апокрифа и проанализировали глаголы, с помощью которых читателю/владельцу текста предписывается определенное поведение в отношении этого текста. При анализе практик в отношении текста мы опирались на устные свидетельства респондентов, данные полевых дневников и результаты собственного включенного наблюдения в регионе. Большинство наших собеседников знают об этом апокрифе, хранят дома, читают сами, списывают его для близких и родных. Некоторые грамотные наставники из числа филипповцев резко осуждают этот текст.

Ключевые слова: апокриф, «Сон Богородицы», прагматика фольклора, старообрядцы, Вятка

Дата поступления статьи: 14 апреля 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 17 июня 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Воронцова Е.В. Апокриф «Сон Богородицы» у вятских старообрядцев: прагматика и практика // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 158–172. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-158-172

The apocrypha “The Dream of the Virgin” among the Vyatka Old Believers: Pragmatics and practice

Elena V. Vorontsova

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,
Moscow, Russia, lendail@yandex.ru*

Abstract. The Dream of the Virgin Mary is one of the most popular apocryphal texts among the folks. In this work, we will turn to the existence of the “Dream” among the Old Believers of the Kirov region. We will be interested in what, how and when they spoke about this text. In addition, we will analyze twenty copies of the “Dream of the Virgin” recorded by archeographers in the region. The material for the article was the author’s expeditionary observations in 2008–2010, 2015, archival materials of the Interdepartmental Archaeographic Laboratory of Moscow State University, as well as manuscripts obtained in Vyatka during expeditions of the Library of the Academy of Sciences, Pushkin House and the Laboratory of Archaeographic Research of the Ural Federal University. To analyze the pragmatics of the text, we will focus on the charm part of the apocrypha and analyze the verbs with the help of which the reader/owner of the text is prescribed a certain behavior in relation to this text. To analyze practices in relation to the text, we will rely on oral testimonies of respondents, data from field diaries and the results of our own participant observation in the region. Most of our interviewers know about this apocryphal text, keep it at home, read it themselves, and write it out for their relatives. Some educated Old Believers (Philippians) strongly condemn this text.

Keywords: Apocrypha, “The Dream of the Virgin”, folklore pragmatics, Old Believers, Vyatka

Received: April 14, 2025

Approved after reviewing: June 17, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Vorontsova, E.V. (2026), "The apocrypha 'The Dream of the Virgin' among the Vyatka Old Believers: Pragmatics and practice", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 158–172, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-158-172

В 1935 г. в Париже была опубликована книга Г. Федотова «Стихи духовные», посвященная изучению «русской народной веры» на материалах духовных стихов. Эта уникальная работа была переиздана в России только в 1991 г. и до сих пор остается маяком для исследователей фольклора и народной религиозности. В этой книге, как и в самих публикациях духовных стихов XIX – начала XX в., не учитывались различия между старообрядцами и прихожанами синодальной церкви, последователями старых русских сект и сторонниками протестантских деноминаций. Однако такой обобщенный образ русской культуры не слишком эвристичен: свои особенности сохраняются как в границах отдельных регионов, так и в отношении отдельных конфессиональных групп. С середины XX в. благодаря усилиям В.И. Малышева, а позднее Н.Н. Покровского, И.В. Поздеевой и многих других ученых была доказана необходимость анализа региональной специфики бытования книжной и устной традиции. Сегодня целый ряд исследований посвящены особенностям бытования духовной поэзии и фольклора в отдельных регионах и конфессиональных группах, однако аналогичная работа, связанная с апокрифическими текстами, все еще далека от завершения¹.

Одним из самых популярных апокрифических текстов в России можно назвать «Сон Богородицы». В 2007–2008 гг. мы с коллегами собирали материалы о бытовании этого апокрифического текста во Владимирской области [Сергеева и др. 2009]. Пять обнаруженных тогда пространных списков, а также рассказы местных жителей об обстоятельствах чтения и переписывания этого текста спровоцировали наш интерес к апокрифу. В 2008–2010 гг., а также 2015 г. в ходе комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ к старообрядцам Вятки мы продолжили сбор материалов о «Сне Богородицы» (практически в каждом доме задавался вопрос об этом апокрифе).

Для дальнейшего анализа мы обратились к спискам «Сна», собранным в ходе Вятских экспедиций уральскими и петербургскими археографами в период с конца 1960-х гг. по настоящее

¹ По отдельным регионам бытования данного апокрифа см.: [Чувьевров 2006; Королева, Ключикова 2017; Комелина 2024].

время², а также к текстам и рассказам о них, зафиксированным в ходе экспедиций археографической лаборатории МГУ. На сегодняшний день Вятское собрание разделено между четырьмя научными центрами (БАН, ЛАИ УрФУ³, Архлэб МГУ и ИРЛИ). В общей сложности в состав собрания входит около 2500 ед. хр.⁴ Текст «Сна Богородицы» – самый частотный из всех апокрифических сочинений, известных в среде старообрядцев на Вятке. Всего в регионе зафиксировано 20 списков апокрифа. В местной старообрядческой среде вариантов «Сна» в виде духовного стиха или заговорного текста пока не выявлено⁵. В 1960–1970-е гг. исследователи были в большей степени ориентированы на сбор дореволюционных рукописных сборников развернутого состава [Бубнов 2025]. Современные тетрадки археографы могли взять в придачу к чему-то более ценному (поэтому в общем массиве находок их не так много).

«Сон Богородицы», зачастую списанный на отдельный листок, быстро приходил в негодность и бытовал в основном в виде более или менее недавних рукописных списков. В огромном вятском собрании БАН всего девять экземпляров «Сна», причем шесть из них – только списки этого апокрифа, а три оставшихся входят в состав небольших апокрифических сборников (наряду с апокрифической молитвой «Архангелу Михаилу грозному воеводе», «Сказанием о двенадцати пятницах», «Иерусалимским свитком» и др.). В собрании Пушкинского Дома оба списка «Сна»

² Археографическая работа в регионе была начата сотрудниками БАН в 1968 г. [Бубнов, Мартынов 1973]. В 1978 г. к экспедиционной работе присоединилась Уральская объединенная археографическая экспедиция (позднее – ЛАИ УрФУ). С 1999 г. работу на Южной Вятке начала межкафедральная археографическая лаборатория МГУ. С 2010 г. на Север Кировской области проводятся выезды сотрудников ИРЛИ РАН.

³ Подробное научное описание книг и рукописей Вятского края см.: [Починская 2023].

⁴ В Вятском собрании БАН около 1000 ед. хр. рукописей и еще порядка 500 печатных книг [Бубнов 2025], в Вятском собрании ИРЛИ 226 ед. хр. [Кужлев 2023], в Кировском собрании ЛАИ УрФУ 558 ед. хр. В архиве МАЛ МГУ хранятся цифровые копии порядка 50 рукописных тетрадок и сборников, в том числе духовных стихов и апокрифов.

⁵ Филологи фиксировали на Вятке заговорные тексты, содержащие отсылки к «Сну Богородицы», однако они не ставили перед собой задачу сбора материалов именно в среде старообрядцев (см. подробнее: Вятский фольклор: Заговорное искусство / сост. А.А. Иванова. Котельнич: Котельничская тип., 1994. 112 с.).

одиноким. В уральском Кировском собрании единственный список сна в составе сборника с апокрифами. В архиве Архлбл МГУ четыре одиночных списка, остальные представлены в сборниках смешанного состава (апокрифы, выписки, духовные стихи), т. е. больше половины рассматриваемых списков бытовали (и продолжают бытовать) сольно, что связано с устойчивыми практиками в отношении данного апокрифа.

Работа археографов из МГУ на Вятке проводилась с упором на качественные методы полевых исследований и носила комплексный характер. В ходе этой работы московские ученые (в отличие от коллег из ЛАИ, БАН и ИРЛИ) полностью отказались от вывоза книг и рукописей из региона. Делались только цифровые копии выявленных рукописных текстов, а также проводилось полевое описание отдельных частных библиотек⁶. В ряде случаев собеседники не разрешали вести фотосъемку, однако охотно позволяли переписать текст «Сна Богородицы» (что указывает на сохранение практик использования текста). Об этих случаях речь пойдет ниже. Пока отметим, что такой подход позволил зафиксировать восемь списков интересующего нас апокрифа. В настоящее время в регионе работают сотрудники Пушкинского Дома, которые возобновили сбор книжных памятников и рукописей [Балдина и др. 2024; Бильдюг и др. 2019].

Текст апокрифа «Сон Богородицы» получил особенно широкое распространение в различных религиозных сообществах начиная с XVIII в. На Вятке зафиксированы списки «Сна» XIX – начала XXI в. Большинство списков можно отнести ко второй редакции, согласно предложенному Варенцовой⁷ делению, или к пространной версии апокрифической статьи, по классификации А.Л. Топоркова [Топорков 2023, с. 281]. Все 20 списков включают более или менее подробный рассказ о видении Богородицы и заговорную часть, в состав которой может дополнительно входить текст апокрифической молитвы, апокрифический «Свиток Иерусалимский» и «Епистолия о неделе». В большинстве рукописей встречается написание имени «Исус» с одной «и» (даже в тех случаях, когда не сохранились сведения о том, какова конфессиональная принадлежность последнего владельца рукописи, это косвенно

⁶ См. подробнее: Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ имени М.В. Ломоносова): Сб. документов / сост. В.П. Богданов. М: МАКС-Пресс, 2012. 305 с.

⁷ *Варенцова Е.М.* Сон Богородицы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII в. Ч. 3. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 486.

указывает на бытование текста в среде старообрядцев). Два текста, возможно, первоначально имели хождение в среде РПЦ (ЛАИ XVII.56р; БАН В.826). Из двадцати списков два представляют собой фрагменты – это АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р19 (начало утрачено) и БАН В.294. По композиции 15 списков включают наряду с пространной редакцией «Сна Богородицы» также полную или краткую версию «Свитка Иерусалимского» (контаминированные версии, согласно Топоркову [Топорков 2023, с. 274]). Кроме того, внутри заговорной части десяти списков включена небольшая апокрифическая молитва:

Прошу ты господа Бога моего господу Иусуа Христа за муку твою святую которую ты претерпел нас ради грешных и кровь свою святую пролиал, святити Иоанне Пророче и предтече крестителю Господа нашего Иусуа Христа избави мя от всякого зла и от диавола скаредного, И сохрани мя от скорби и болезни во дни и в ночи и в полудни и в полунощи и во всех двадцати четырех часехъ (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р1).

Остановимся подробнее на структуре рассматриваемых текстов. Первая часть (видение) в пятнадцати списках, достаточно пространная [Топорков 2023, с. 273], может помимо собственно описания крестных мук, включать рассказ о воскрешении Лазаря, входе Господнем в Иерусалим, омовении ног апостолам (например, БАН В.287). Доказательством правдивости источника является указание точного времени и места сна – в текстах упоминается, что сон был именно в марте месяце. В большинстве списков встречается фрагмент о встрече Христа с Понтием Пилатом, распятии на крестном древе, прободении ребер, когда истечет «кровь и вода на избавление православным христианам и на спасение душам нашим грешным», снятии со креста, воскрешении на третий день, сошествии во ад, где Христос «раздра рукописание Адамово». Связь ветхозаветной и новозаветной истории косвенно присутствует в мотиве выведения Адама из ада, уничтожении рукописания Адамова и древах, из которых изготовлен крест. В шести рукописях упоминается три древа (певг⁸ (вариант – певче), кипарис и кедр), еще в четырех упоминается одно или два древа. В апокрифах о крестном древе поясняется, что это те же материалы, что были использованы для строительства ветхозаветного храма⁹.

⁸ Древо певг – сосна или пихта, в искаженном варианте получилось «певче(е)».

⁹ См.: *Каган М.Д.* Апокрифы о крестном древе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Ч. 1. Л.: Наука, 1988. С. 60–66.

После подтверждения Христом верности сна Богородицы следует заговорная часть. Она также представляет собой достаточно обширный фрагмент, в пятнадцати списках в составе есть «Свиток Иерусалимский» и «Епистолия о неделе»; в десяти списках есть также небольшая апокрифическая молитва. Заговорная часть содержит эсхатологические, хамартиологические представления, а также толкование православного календаря (необходимость соблюдения праздничных и воскресных дней). Это своеобразный вернакулярный справочник верующего, народный катехизис. Текст «Иерусалимского свитка» перекликается с покаянными текстами, там же есть целый ряд эсхатологических сюжетов и пространное рассуждение о грехах. В «Епистолии о неделе» обосновывается запрет работы в выходные и праздничные дни; постулируется необходимость почтения к родителям и запрет на матерную брань и клятвы.

Исследователями достаточно подробно проанализированы средневековые и нововременные русские покаянные тексты, выступающие важным источником для изучения повседневной истории [Корогодина 2006]. На наш взгляд, заговорная часть списков «Сна Богородицы» также может выступать источником по истории повседневности и мировоззрению человека в XIX–XXI вв. Так, заговорная часть включает подробный список занятий и практик (строительство нового дома, путешествие, плавание, поход в суд, рождение ребенка, «кто пойдет против неприятеля, победит и со славою возвратится», «человек не убоится ни зверя, ни гада, ни злодея, ни врага, ни меча, ни огня, ни напрасной смерти и избавлен будет от неприятеля и суда»), представлений о земном благополучии («скоту умножение будет, во всем прибыток и земным плодам изобилие»), земных карах за грехи («спущу на вас глад и буду морить поветрием злым и восстанет царь на царя, король на короля, пан на пана, сын на отца, а отец на сына, брат на брата, сосед на соседа. И будет между вами кровопролитие, и всех вас оскорблю, и пищу отниму, и еще буду вас наказывать градом и огнем. И спущу на вас птицы черныя, будет летати и кусати, и будет злое поветрие»¹⁰), рае и аде («вечной муки и огня геенского, червей неусыпаемых и тьмы кромешной»). Мировоззрение и картина мира вятского старообрядца также могут быть реконструированы по материалам «Сна».

Обратимся теперь к практикам говорения и использования текста «Сна Богородицы» вятскими старообрядцами. В ходе бесед

¹⁰ Устойчивый нарратив о железных/черных птицах (см.: Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки. С. 250 (№ 176)), возможно, коренится в том числе в широкой распространенности апокрифа «Сон Богородицы».

с представителями двух групп местных филипповцев (шихали и максинерцы¹¹), а также федосеевцев и поморцев, большинство респондентов обнаружили свое знакомство с текстом апокрифа. Часть собеседников рассказали об использовании текста и/или предложили ознакомиться с его содержанием. Так, авторитетная федосеевка, дочь наставницы, П.С. К-на указала, что текст надлежит «держат в дому, носить с собой». В ее семье зафиксирован сборник XIX в. (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р1), компьютерная распечатка «Сна Богородицы» и неполный список XX в. в ученической тетради (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р19). В ходе беседы с духовной матерью филипповцев-шихалей З.Т. Н-ой (ее дед, отец и свекор также были духовными отцами) выяснилось, что в семье хранится список «Сна» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р16), она уточнила: «Сон Богородицы – с собой берут, если чего случится. Облегчение в болезни <он дает>» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Сергеевой, 2008, с. 5).

Наставница поморцев М.А. в г. Уржуме сообщила, что у нее есть экземпляр «Сна Богородицы», списанный от федосеевцев. Большой знаток духовных стихов из среды филипповцев-шихалей Пиляндыша, Ф.Е. сказала, что «Сон Богородицы должен каждый держать в дому. В моление он не входит. Сестры переписывали» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Воронцовой, 2010, с. 28). Жена знаменитого филипповского максинерского наставника Г.М. Б-ва, А.Б. из Пиляндыша рассказала, что «Сон Богородицы со школы еще переписала. Всем внукам на экзамены <давала>» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Воронцовой, 2010, с. 21). Филипповка Д-х И.И. сообщила, что «Сон Богородицы все читали, с собой его носили, дочери брали, читали. У них <хранится>» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Воронцовой, 2010, с. 13). Мать Ч-ва Ф.С., грамотного филипповца-шихалевца из Пиляндыша, знающего гласы и запевающего на молении, В.Т. Ч-ва дала самый подробный перечень ситуаций использования текста: «Сон Богородицы – если строиться начнешь, читаешь. Младенцу 38 <раз?> читала, пока носила. От руки писала, маленькое. И в армию с собой “Сон” брали. Всем шести сыновьям <списывала>» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Воронцовой, 2010, с. 8). В другой беседе она же сообщила, что список потеряла, но раньше его везде брала с собой «хоть в больницу, хоть

¹¹ Наименования этих филипповских толков происходят от названий местных старообрядческих деревень. Местный раскол произошел в 1873 г. и был вызван спором о том, как следует класть икону при погребении – ликом к покойнику (повсеместный обычай, в том числе у максинерцев) или ликом к молящимся (местная традиция, отстаиваемая шихалями). См. подробнее о них: Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки. С. 9–30.

в дорогу, хоть куда», он «обо всем. В армию так и то берут, читают» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Солдатова, 2009). Две наших собеседницы-филипповки не разрешили фотографировать текст «Сна», однако охотно позволили его списать (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р17 и Р18).

Таким образом, несколько наших собеседниц прямо указывали на то, что неоднократно переписывали текст для своих родных и близких (на экзамен, в армию и т. п.), читали его в разных сложных жизненных ситуациях (в том числе во время болезни или беременности). Сам листочек с текстом выступал в роли своеобразного оберега, из-за частого использования он ветшал и приходил в негодность, поэтому большинство текстов, зафиксированных на Вятке, были переписаны совсем недавно (кроме Р1 – рукописи конца XIX в., хранящейся в семье авторитетных и грамотных федосеевцев). Практики, сложившиеся вокруг текста апокрифа, укоренены в прагматике самих текстов¹². Имеющиеся в заговорной части предписания прямо или косвенно воспроизводятся и практикуются местными старообрядцами.

Стоит отметить, что среди наших собеседников, в особенности среди грамотных наставников и книжников филипповцев, мы также встретили несколько примеров резкого осуждения этого текста. Так, духовная мать филипповцев-шихалей Ч-ва Д.С. вспоминала: «Сон Богородицы читывала в молодости, а деверь сказал, что нам его не положено. Был он <список> в молодости» (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Воронцовой, 2010, с. 17). Среди поступлений ИРЛИ из Кировской области в 2025 г. обращает на себя внимание запись, сделанная полуустановом шариковой ручкой (не ранее 1970-х гг.) вдоль корешка списка «Сна Богородицы»: «В древних книгах нет Сон пресвятыя Богородицы. Читать опасаясь»¹³. В полевом дневнике А. Исэрова (АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. ПД Исэрова, 2008) отмечено, что авторитетный филипповец-шихалевец книжник С.И. Т-в из Пиляндыша назвал этот апокриф «мутью». Такую же характеристику тексту дал и филипповский-максинерский наставник Ф.И. К-н. Мы предполагаем, что у грамотных филипповцев текст апокрифа мог вызвать сомнения в своей каноничности, особенно обещание отпущения грехов только за то, что текст будет при смерти прочитан: «Хотя кто имеет на себе грехов аки песку в море или листья на древах или звезд на небеси, при исходе души своя покаятся чистым покаянием грехов своих – То все ему грехи отпустятся и муки вечные избавлен будет и огня

¹² О прагматике фольклора см. подробнее [Адоньева 2004].

¹³ ИРЛИ. Новые поступления. Благодарим М. Кужлева за предоставленный материал.

негасимого и червей неусыпаемых и тмы крошечная и тартарара преисподняго» (БАН. В.700). Такой короткий путь к спасению идет вразрез с принятыми в среде вятских беспоповцам представлениями о благочестии и грехе¹⁴.

В преамбуле к одному из списков «Сна» указано, с каким именно настроением его надлежит читать: «Сей сон читать со умилением и со многим усердием и со слезами и сокрушенным сердцем» (БАН В.287). Остановимся подробнее на прагматике действий, которые предписывается совершать с этим текстом, согласно бытующим в регионе спискам.

Наибольший интерес представляет заговорная часть, содержащая не только обещание земных и загробных благ, но и указания о том, как именно следует обращаться с текстом «Сна» (что косвенно указывает на книжный, письменный характер бытования апокрифа).

При анализе имеющихся списков мы выделили 11 глаголов-предписаний, диктующих правила успешного взаимодействия с текстом «Сна Богородицы»: *иметь, носить, держать, (про, пере) читать, заставить прочитать, списывать (писать, переписывать), раздавать, послушать, вспомнить (помянуть), хранить, верить*. Самые частотные предписания связаны с указанием, что текст надо *иметь* в доме (в чистоте) (15 списков), *держат* при себе (15 списков), *хранить* (3 списка). К этой группе примыкает указание о необходимости «*носить* в пути» (13 списков). Помимо физического присутствия текста, важно также его регулярное озвучивание: *чтение, прочитывание, перечитывание* (15 списков). Особое значение в определении загробной участи человека может играть чтение текста «при смерти». Если сам человек неграмотен или уже не в состоянии прочитать апокриф, то особо оговаривается необходимость «*заставить* <кого-то> *прочитать*» текст (9 списков) и «*послушать*» текст (10 списков). Эта ситуация перекликается с описанной С.Е. Никитиной духоборской традицией провожать покойника чтением «Сна Богородицы» [Никитина 2005, с. 403]. В заговорной части неоднократно подчеркивается, что текст полезно распространять далее (что отчасти сближает его с так называемыми «святыми / круговыми письмами», см., например [Лурье 1993]). В приведенных выше интервью мы встречаем упоминания о том, что текст списывался для детей, внуков, сестер и т. п. Кроме того, два текста из собрания АМАЛ были нами переписаны. В заговорной части встречаются предписания «*писать, переписывать, списывать*» (в 12 списках). Так же часто рекомендуется *раздавать* текст «Сна» (в 12 списках). В некоторых

¹⁴ См.: Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки.

вариантах «Сна» указывают на необходимость *вспомнить* (*помянуть*) «Сон» (5 списков), а также *верить* его содержанию. В одном из списков нам встретилось также развернутое предписание в случае трудных родов: «Беременная женщина при рождении младенца будет мучится и в то время положить ей во зголовия сей лист с верою и она родит легко сына или дочь, через ето они будут от Бога здоровы душею и телом» (БАН В.313).

Таким образом, большинство наших собеседников-старообрядцев на Вятке слышали о «Сне Богородицы» или читали его, хранят апокриф дома. Его современное использование подтверждается как материалами интервью, так и временем создания значительной части рассматриваемых нами рукописей, более половины из которых – это отдельные листы с текстом «Сна», написанные в XX или XXI вв. Особенно примечательно состояние рукописи из собрания Пушкинского Дома (ИРЛИ 184), которая была сложена вчетверо и получила значительные повреждения от частого использования. Предписываемые в заговорной части действия по обращению с апокрифом продолжают задавать правила обращения с текстом, воспроизводятся при рассказе о нем. Кроме того, популярность текста может быть связана с яркими эсхатологическими образами в тексте, обещанием скорого земного благополучия и избавления вечных мук любому читателю текста.

Сокращения

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ – Архив межкафедральной археографической лаборатории исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, фонд Южная Вятка

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р1 – фотокопия рукописного сборника, снята в 2008 г. у федосеевцев в с. Шурма Уржумского района. («Молитвы», «Сон пресвятыя владычицы нашея Богородицы», «Описание двенадцати пятниц», «Беседа Григория Богослова ко ангелу», духовные стихи, выписки из Гранографа, Стоглава и др.). Конец XIX – начало XX в. 8°. 78 л.

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р16 – фотокопия рукописи «Сон Богородицы», снята в 2008 г. у шихалей-филипповцев в с. Шурма Уржумского р-на

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р17 – текст «Сна Богородицы» списан в полевой дневник в 2010 г. у шихалей-филипповцев в пос. Пиляндыш Уржумского р-на

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р18 – текст «Сна Богородицы» списан в полевой дневник в 2008 г. у шихалей-филипповцев в с. Шурма Уржумского р-на.

АМАЛ МГУ. Ф. ЮВ. Р19 – фотокопия рукописного сборника, снята в 2008 г. у федосеевцев в с. Шурма Уржумского р-на

БАН – Библиотека Российской академии наук

БАН В. – вятское собрание Библиотеки Российской академии наук

БАН В.287 – рукописный сборник («Сон Богородицы» и «Молитва архангелу Михаилу грозному воеводе»). Вт.п. XIX в. 4°. 2 л.

БАН В.294 – рукопись («Сон Богородицы»). Вт. четв. XIX в. 8°. 6 л.

БАН В.313 – рукопись («Сон Богородицы»). Сер. XX в. 8°. 4 л.

БАН В.700 – рукописный сборник («Сон Богородицы», с дополнениями). Середина XX в. 4°. 6 л.

БАН В.826 – рукописный сборник («Сон Богородицы», с дополнениями). 1916 г. 8°. 4 л.

ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом)

ИРЛИ 184 – вятская рукопись сер. XX в. 4°. 1 л.

ЛАИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета, Кировский фонд

ЛАИ УрФУ XVII.56p – кировское собрание, рукописный сборник («Сон Богородицы», «Сказание о 12 пятницах», «Молитва архангела Михаила»). Нач. XX в. 8°. 11 л.

ПД – полевой дневник

Литература

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: СПбГУ: Амфора, 2004. 312 с.

Балдина и др. 2024 – *Балдина Т.П., Кужлев М.В., Сурин А.П.* Археографическая экспедиция на Вятку 2023 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 71 / отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2024. С. 516–527.

Бильдюг и др. 2019 – *Бильдюг А.Б., Галашева Т.Н., Кужлев М.В.* Описание собрания вятских рукописей в Древлехранилище Пушкинского Дома (оп. 59, Вятское собрание) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 66 / отв. ред. Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2019. С. 387–440.

Бубнов 2025 – *Бубнов Н.Ю.* Итоги археографических экспедиций БАН второй половины XX в. // Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: Труды V Международной научной конференции: сборник научных статей / сост. Е.В. Воронцова, Н.В. Литвина. СПб.: Об-во старообрядческой культуры им. братьев Денисовых: Археодоксия, 2025. С. 49–62.

Бубнов, Мартынов 1973 – *Бубнов Н.Ю., Мартынов И.Ф.* Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР 1969 и 1970 гг. в Кировскую область // Сборник статей и материалов Библиотеки Академии наук СССР по книговедению: К 400-летию русского книгопечатания: сб. статей. Вып. 3 / отв. ред. А.А. Моисеева. Л., 1973. С. 485–491.

- Комелина 2024 – *Комелина Н.Г.* «Сон Богородицы»: апокриф и духовный стих в семье Крюковых на Зимнем берегу Белого моря // Словесность и история. № 2. 2024. С. 158–174.
- Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 579 с.
- Королева, Клейкова 2017 – *Королева С.Ю., Клейкова С.А.* «Сны Богородицы» и богородский сон (фольклорные материалы из Юрлинского района Пермского края) // Живая старина. 2017. № 2 (94). С. 28–32.
- Кужлев 2023 – *Кужлев М.В.* Археографические экспедиции Древлехранилища Пушкинского Дома на Вятку в 2018–2022 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы Т. 70 / отв. ред. С.А. Семячко, И.В. Федорова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2023. С. 278–306.
- Лурье 1993 – *Лурье В.Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора // Русская литература. 1993. № 1. С. 142–149.
- Никитина 2005 – *Никитина С.Е.* О заговорах в культуре духовборцев и молокан (на материале полевых исследований) // Заговорный текст: Генезис и структура / под ред. Т.Н. Свешниковой. М.: Индрик, 2005. С. 401–412.
- Починская 2023 – Традиционная книжная культура русского населения Вятского края XVII–XX вв. / И.В. Починская, А.А. Михеева, Н.В. Ануфриева, С.А. Белобородов, П.И. Мангилев, М.В. Устьянцева, Ю.В. Боровик; ред. И.В. Починская. Екатеринбург: Изд-во Уральского федерального ун-та им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2023. 502 с.
- Сергеева и др. 2009 – *Сергеева Е.В., Соколова А.Д., Юдкина А.Б.* Распространение и вариативность заговора «Сон Богородицы» в Селивановском районе Владимирской области // Религиоведение. 2009. № 2. С. 37–50.
- Топорков 2023 – *Топорков А.Л.* «Сон Богородицы» в русских рукописных и фольклорных традициях (XVII – начало XXI в.) // *Studia Litterarum*. 2023. Т. 8, № 2. С. 268–287.
- Чувьуров 2006 – *Чувьуров А.А.* «Сон Богородицы» в фольклоре и поздней рукописной традиции верхневыхогодских коми // 175 лет Финскому литературному обществу и история российско-финских фольклористических связей: Материалы российско-финского симпозиума (Москва, 11–13 сентября 2006 г.) / отв. ред. В.М. Гацак. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 195–236.

References

- Adon'eva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [Folklore pragmatics], SPbGU, Amfora, Saint Petersburg, Russia.
- Baldina, T.P., Kuzhlev, M.V. and Surin, A.P. (2024), "Archaeographic expeditions in Vyatka in 2023", in Semyachko, S.A., ed., in *Trudy*

- Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature], vol. 71, Pushkinskii Dom, Saint Petersburg, Russia, pp. 516–527.
- Bil'diug, A.B., Galasheva, T.N. and Kuzhlev, M.V. (2019), "Catalogue of the manuscript collection from Vyatka (inventory 59, Vyatka collection) in the Ancient Manuscripts Repository (drevlekhranilishche) of the Pushkin House", in Ponyrko, N.V., ed., in *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature], vol. 66, Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 387–440.
- Bubnov, N.Yu. (2025), "Results of the archaeographic expedition of the library of the Academy of Sciences in 20th century", in Vorontsova, E.V. and Litvina, N.V., comps., *Yazyk, kniga i traditsionnaya kul'tura pozdnego russkogo Srednevekov'ya v nauke, muzeinoi i bibliotechnoi rabote: Trudy V Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii: sbornik nauchnykh statei* [Language, books and traditional culture of the late Russian Middle Ages in science, museum and library work. Proceedings of the 5th International Scientific Conference. Collected scientific articles], Obshchestvo staroobryadcheskoi kul'tury imeni Brat'ev Denisovykh, Arkheodoksiya, Moscow, Russia, pp. 49–62.
- Bubnov, N.Yu. and Martynov, I.F. (1973), "Archaeographic expeditions of the library of the Academy of Sciences in 1969 and 1970 in the Kirov region", in Moiseeva, A.A., ed., *Sbornik statei i materialov Biblioteki Akademii nauk SSSR po knigovedeniyu: K 400-letiyu russkogo knigopechataniya* [Collected articles and materials from the Library of the USSR Academy of Sciences on book science: for the 400th anniversary of Russian book printing], iss. 3, Leningrad, USSR, pp. 485–491.
- Chuv'yurov, A.A. (2006), " 'The Dream of the Virgin' in the folklore and late manuscript tradition of the Upper Vychegda Komi", in Gatsak, V.M., ed., *175 let Finskomu literaturnomu obshchestvu i istoriya rossiisko-finskikh fol'kloristicheskikh svyazei: Materialy rossiisko-finskogo simpoziuma (Moskva, 11–13 sentyabrya 2006 g.)* [175 years of the Finnish Literary Society and the history of Russian-Finnish folklore relations: Proceedings of the Russian-Finnish Symposium (Moscow, September 11–13, 2006)], IMLI RAN, Moscow, Russia, pp. 195–236.
- Komelina, N.G. (2024), "A dream of the Mother of God: An apochryph and a spiritual verse in the Kriukov Family from the Winter Coast of the White Sea", *Slovesnost' i istoriya*, vol. 2, pp.158–174.
- Korogodina, M.V. (2006), *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv. Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 14th – 19th centuries. Research and texts], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Koroleva, S.Yu. and Klyuikova, S.A. (2017), " 'Dreams of the Virgin' and the Bogorodsky Dream (folklore materials from the Yurlinsky district of the Perm region)", *Zhivaya starina*, vol. 94, no. 2, pp. 28–32.

- Kuzhlev, M.V. (2023), "The archaeographic expeditions to the Viatka Region organized by the Repository of Ancient Manuscripts of the Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) in 2018–2022", in Semyachko, S.A. and Fedorova, I.V., eds., *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature], vol. 70, Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia, pp. 278–306.
- Lurie, V.F. (1993), " 'Holy Letters' as a phenomenon of traditional folklore", *Russkaya literature*, vol. 1, pp. 142–149.
- Nikitina, S.E. (2005), "On conspiracies in the culture of the Dukhobors and Molokans (based on field research)", in Sveshnikova T.N., ed., *Zagovornyi tekst: Genezis i struktura* [Incantatory text: Genesis and structure], Indrik, Moscow, Russia, pp. 401–412.
- Pochinskaya, I.V., ed. (2023), *Traditsionnaya knizhnaya kul'tura russkogo naseleniya Vyatskogo kraya XVII–XX vv.* [The traditional book culture of the Russian population in the Vyatka Region (17th – 20th centuries)], Izdatel'stvo Ural'skogo federal'nogo un-ta im. pervogo Prezidenta Rossii B.N. El'tsina, Ekaterinburg, Russia.
- Sergeeva, E.V., Sokolova, A.D. and Yudkina, A.B. (2009), "Circulation and variations of the incantation 'Dream of the Mother of God' in Selivanovsky district of Vladimir Region", *Religiovedenie*, no. 2, pp. 37–50.
- Toporkov, A.L. (2023), " 'Dream of the Virgin' in Russian handwritten and folklore traditions (17th – the beginning of the 21st century)", *Studia Litterarum*, vol. 8, no. 2, pp. 268–287.

Информация об авторе

Елена В. Воронцова, кандидат философских наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Россия, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4;

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6; lendail@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-1292-4580

Information about the author

Elena V. Vorontsova, Cand. of Sci. (Philosophy), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 27/4, Lomonosovsky Av., Moscow, Russia, 119234;

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Likhov Lane, Moscow, Russia, 127051; lendail@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-1292-4580

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-173-199

Детский фольклор: объем, содержание, специфика и границы понятия в отечественных исследованиях

Софья М. Лойтер

*Независимый исследователь, Петрозаводск, Россия
sofia5@sampo.ru*

Аннотация. Статья носит обобщающий характер и подводит итоги в изучении основополагающих понятий (объем, содержание, специфика и границы) одной из самостоятельных областей русской народной словесности – детского фольклора, главные достижения в собирании и изучении которого принадлежат XX в. Они связаны прежде всего с именем выдающегося фольклориста Г.С. Виноградова, который первым обратился к истолкованию понятия «детский фольклор» и предвосхитил мировую фольклористику в изучении детской словесности. В развитии фольклористики детства особо выделяется роль Виноградовских чтений. 1970-е гг. становятся временем, когда детский фольклор начинает издаваться репрезентативными фундаментальными научными собраниями, а не в составе общесборных сборников, как это было долгое время. Важный этап – появление школьного фольклора, связанного прежде всего с именем А.Ф. Белоусова и выходом в свет составленного им сборника «Русский школьный фольклор. От “вызываний” Пиковой Дамы до семейных рассказов» (1998), в котором школьная культура предстала широко и многопланово. В отличие от классического детского фольклора, школьный фольклор – городской по преимуществу. Жанры городского школьного фольклора относятся к тем явлениям, которые определяются термином «постфольклор», принадлежащим С.Ю. Неклюдову. В статье предлагается авторское определение термина «детский фольклор», называются специфические качества, присущие этому виду творчества. Отдельное внимание уделяется сравнительно недавно введенному в научный оборот жанру – «играм в страну-мечту», своеобразным детским утопиям.

© Лойтер С.М., 2026

Ключевые слова: детский фольклор, школьный фольклор, культура детства, постфольклор, детские игры

Дата поступления статьи: 9 октября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 16 декабря 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Лойтер С.М. Детский фольклор: объем, содержание, специфика и границы понятия в отечественных исследованиях // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 173–199. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-173-199

Children's folklore: content, specificity and boundaries of the concept in Soviet and Russian folklore studies

Sofia M. Loyter

*Independent researcher, Petrozavodsk, Russia,
sofia5@sampo.ru*

Abstract. The article summarizes the study of fundamental concepts (content, specificity and boundaries) of one of the original areas of Russian folk literature – children's folklore, the main achievements in its collection and study in the 20th century. A major role in these developments was played by the outstanding folklorist Georgy S. Vinogradov, who made the first attempt to interpret the concept of “children's folklore” and thus anticipated world studies of this type of children's creativity. The “Vinogradov Readings” conference was of great importance in the development of childhood folklore studies in Russia. In the 1970s, children's folklore texts began to be published in fundamental, specialized academic collections, rather than as part of publications on various types of traditional folklore, as had been the case previously. A significant milestone in the study of children's folklore was the emergence of scholarly interest in school folklore. This interest was initiated by Alexander F. Belousov, who compiled and published the collection “Russian School Folklore: From the Queen of Spades' ‘Evocations’ to Family Stories” (1998), which presented school culture in a broad and multifaceted manner. Unlike “classical” children's folklore, which was primarily prevalent in villages, school folklore is primarily urban. The genres of urban school folklore belong to the phenomena defined by S. Yu. Neklyudov's term “post-folklore”. The author of the article offers her own definition of the term “children's folklore” and identifies the specific qualities inherent in this form of creativity. Particular attention is given to the genre of “dreamland

games" (a kind of children's utopia), which has been introduced into scholarly discourse relatively recently.

Keywords: childlore, children's folklore, school folklore, childhood culture, post-folklore, children's play

Received: October 9, 2025

Approved after reviewing: December 16, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Loyter, S.M. (2026), "Children's folklore: content, specificity and boundaries of the concept in Soviet and Russian folklore studies", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 173–199, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-173-199

Детский фольклор – одна из составляющих традиционной народной культуры и главная составляющая «культуры детства» – стал в XX в. самостоятельным разделом русской фольклористики и этнографии, специфической областью народоведения, обретя право на «академическое признание». Впервые публикации детского фольклора в России появились в первой половине XIX в., главным образом в виде отдельных текстов в составе этнографических и педагогических изданий, а затем и в отдельных сборниках «Детские песни» П. Бессонова (1868), «Русские детские сказки» А.Н. Афанасьева (1870), «Детские игры, преимущественно русские» Е.А. Покровского (1887), «Народные колыбельные песни» А. Ветухова (1892). Однако первым, кто выделил детский фольклор в самостоятельную область народной словесности, сделал попытку классификации собранного фольклорно-этнографического материала, был П.В. Шейн¹. Тем не менее XIX век, который был «золотым» для русской фольклористики в целом, не стал таковым для фольклористики детства. Главные достижения в собирании и изучении детского фольклора принадлежат XX в., и они связаны прежде всего с именем выдающегося фольклориста Георгия Семеновича Виноградова (1886–1945). Виноградов – это целая эпоха в постижении детской традиционной культуры и детского творчества. Его работы («Русский детский фольклор:

¹ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1887–1902. 535 с.; *Он же*. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. д. Т. 1. Вып. 1. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1898. 376 с.; *Он же*. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. д. Т. 1. Вып. 2. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1900. 883 с.

Игровые прелюдии», «Детский быт и фольклор», «Детская сатирическая лирика», «Детский народный календарь», «Из наблюдений над детским потешным фольклором», «Детские тайные языки», «Детский фольклор в школьном курсе словесности» и др.), выходявшие в 1920–1930 гг. мизерными тиражами главным образом в Иркутске и аккумулировавшие большой собирательский и исследовательский опыт, долгое время были, по существу, недоступны. Признание пришло к Виноградову уже после смерти, а его прижизненная нелегкая судьба достаточно типична для советского ученого. Главные работы Г.С. Виноградова представляет теперь вышедший в издательстве «Историческое наследие» том избранных трудов. В нем наряду с публикациями наиболее известных работ есть описание архивных материалов, хроника жизни и библиография научных работ [Виноградов 1998]².

Считая собирательство первоосновой фольклорно-этнографической деятельности и опираясь на большой полевой материал, Г.С. Виноградов предвосхитил в подходах и принципах изучения детской словесности мировую фольклористику и этнографию.

Виноградов был первым, кто обратился к истолкованию понятия «детский фольклор», обстоятельно исследовал отдельные жанры (считалки, дразнилки и приговорки, сечки, заклички) детского репертуара. А в статье «Сказка как источник детского поэтического творчества» рассмотрел воспроизводящую роль сказки в создании этих жанров [Виноградов 1999]. Ученый одним из первых обратил внимание на детскую мифологию, на ее общие тенденции и индивидуальное мифотворение детей. Он рассмотрел игру в десятках аспектов — историческом, возрастном, сравнительном, мифологическом, ситуативном, обрядовом, коммуникативном, языковом, предложил через игру интерпретировать важнейшие этнографические понятия. О масштабе и вкладе Г.С. Виноградова в изучение детства, «оригинальности, жизнеспособности и своевременности (через полвека) его идей», привлекательности его имени для современных этнографов, фольклористов, литературоведов, психологов, лингвистов, педагогов и культурологов свидетельствует то, что с 1987 г. в разных городах России (Санкт-Петербурге, Москве, Новосибирске, Иркутске, Вологде, Петрозаводске,

² См. также: Исследования Г.С. Виноградова по детскому фольклору (1887–1945) / <публ. А.Ф. Некрыловой, В.В. Головина> // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / <сост. А.Ф. Белоусов>. М.: Ладомир: АСТ, 1998. С. 653–742; Мартынова А.Н. Научное наследие Г.С. Виноградова // Из истории русской фольклористики / отв. ред. А.А. Горелов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 224–249.

Екатеринбурге, Челябинске, Ульяновске, Нижнем Новгороде, Пермском крае – Усолье, Соликамске, Чердыни) периодически проходили так называемые Виноградовские чтения; некоторые из них имели статус международных. Научной деятельности Виноградова и проблематике Виноградовских чтений посвящен составленный В.Ф. Шевченко специальный библиографический указатель «Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения»³.

Большую роль в развитии «фольклористики детства» сыграла доцент Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена Ольга Иронимовна Капица, по чьей инициативе в 1927 г. была создана специальная Комиссия по детскому фольклору при Русском географическом обществе. Сама О.И. Капица и члены комиссии вместе с руководимыми ими корреспондентами собрали большой текстовый материал, составивший ряд сборников, которые легли в основу обобщающей теоретической работы «Детский фольклор»⁴ и ее авторских книг для детей.

Сегодня, оглядываясь назад и осмысливая достигнутое в собирании и изучении детского фольклора и детской народной традиции, понимаешь, насколько значительным был этот период (1920–1930 гг.), связанный с именами Виноградова и Капицы, чьи труды и усилия способствовали признанию детского фольклора как «полноправного члена в ряду других, давно признанных отделов фольклористики» [Виноградов 1978, с. 188]. Это отметила и автор монографии «История русской фольклористики XX в.» Т.Г. Иванова, назвавшая 1920-е гг. «настоящим прорывом в изучении быта и духовной культуры детей», и это «свершилось ... в первую очередь благодаря работам Г.С. Виноградова» и «сложившемуся на фольклористической карте России Центру по изучению детского быта и поэзии – Детской комиссии Русского географического общества» [Иванова 2009, с. 428–434]. Последовавшие десятилетия (вторая половина 1930–1950-е гг.) мало что добавили в изучение детской традиционной культуры⁵. Советская парадигма детства была политизированной и конформистской, в ее идеологи-

³ Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения: Библиографический указатель / <сост. и отв. ред. В.Ф. Шевченко>. Ульяновск: Лаб. культурологии, 1998. 49 с.; *Шевченко В.Ф.* Приложение: к библиографии «Виноградовских чтений» // Детский фольклор и культура детства: материалы научной конференции «XIII Виноградовские чтения» / <ред.-сост. Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье>. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 267–270.

⁴ *Капица О.И.* Детский фольклор. Л.: Прибой, 1928. 15 с.

⁵ Из немногих работ этого времени назовем: *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М.: Учпедгиз, 1957. 240 с.; *Литвин Э.С.* К вопросу о детском фольклоре //

ческие постулаты не вписывался сам материал «обособленного», автономного, изолированного от воздействия «взрослых» детского фольклора. Лишь в 1970 г. (после длительного перерыва) появилась специальная работа сибирского исследователя М.Н. Мельникова «Русский детский фольклор Сибири», обобщившая детскую традиционную культуру большого региона России⁶. Позже вышла его книга «Русский детский фольклор», рекомендованная Министерством просвещения в качестве учебного пособия для студентов-филологов⁷. Две его части объединяют большой теоретический материал и тексты, систематизированные по предложенному автором классификационному принципу. Эти и другие работы М.Н. Мельникова стимулировали дальнейшее собирание и изучение детского фольклора.

Последующие десятилетия становятся временем, когда детский фольклор издается репрезентативными фундаментальными научными собраниями, а не в составе общесобранных сборников, как это было долгое время⁸. Появился целый ряд изданий детского фольклора разных этносов бывшего Советского Союза⁹,

Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 92–102.

⁶ Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск: Западно-Сибирское кн. изд-во, 1970. 218 с.

⁷ Мельников М.Н. Русский детский фольклор. М.: Просвещение, 1987. 239 с.

⁸ Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1: Младенчество. Детство / <сост., подгот. текстов, вступ. ст. В.П. Аникина>. М.: Художественная литература, 1991. 590 с.; Русский детский фольклор Карелии / <сост., подгот. текстов, вступ. ст., предисл. к разделам, коммент. С.М. Лойтер>. Петрозаводск: Карелия, 1991. 278 с.; Детский поэтический фольклор: антология / <сост. А.Н. Мартынова>. СПб.: Дмитрий Буланин: Petropolis, 1997. 576 с.; Фольклорные сокровища Московской земли <Т. 4>: Детский фольклор: Частушки / <вступ. статьи, сост., коммент. Т.М. Ананичевой и др.>. М.: Наследие, 2001. 493 с.; Детский фольклор / <сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой>. М.: Русская книга, 2002. 554 с.; Лойтер С.М. Детский поэтический фольклор Карелии: Исследование и тексты. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 439 с.

⁹ Довженко Г.В. Український дитячий фольклор: (віршовані жанри). Київ: Наукова думка, 1981. 172 с.; Удмуртский фольклор: песенки, потешки, считалки, дразнилки / <сост. Л.Н. Долганова>. Ижевск: Удмуртия, 1981. 132 с.; Дитячий фольклор: Колискові пісні і забавлянки / <сост. Г.В. Довженко, К.М. Луганська>. Київ: Наукова думка, 1984. 471 с.; Хашба Р.А. Абхазский детский фольклор. Сухуми: Алашара, 1980. 97 с.; Сафаров А.

среди них – выделяющийся своим научным уровнем вышедший в Минске сборник «Дзіцячы фальклор»¹⁰.

Безусловное влияние на русскую фольклористику и этнографию детства оказал обозначившийся в 1960–1980 гг. в мировой науке «культ детства», импульсом которого стала новаторская книга основоположника современной истории детства Филиппа Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке» [Аресь 1999]¹¹. После многих лет замалчивания появилось собрание сочинений выдающегося психолога Льва Семеновича Выготского¹², переведенные книги английского ученого Эрика Эриксона, швейцарского психолога Жана Пиаже, американского этнографа Маргарет Мид [Пиаже 1994; Мид 1988; Эриксон 1996]. Большая роль в концептуализации детства как «особого социокультурного феномена», особого субэтнуса со своей «картиной мира» принадлежит трудам Игоря Семеновича Кона и отечественным исследователям детства Д.Б. Эльконину, в последние десятилетия – М.В. Осориной, Д.И. Фельдштейну, А.А. Сальниковой и др. [Кон 1988; Эльконин 1989; Осорина 1996; Фельдштейн 1998; Сальникова 2007]. Упомянутые Виноградовские чтения консолидировали многих исследователей детства – специалистов разных гуманитарных дисциплин – и стали безусловным импульсом для новых поисков и идей. Состоялось пятнадцать Виноградовских чтений, отобранные доклады которых составили специальные научные сборники. XIII Виноградовские чтения и вышедший по их следам сборник «Детский фольклор и культура детства» посвящены 120-летию со дня рождения Г.С. Виноградова; в 2012 г. состоялись XV чтения [Детский фольклор и культура... 2006; Детский фольклор в контексте... 2010]. Виноградовские чтения стимулировали обновление методик полевых исследований, ввели в научный оборот материалы по этнографии младенчества, участию детей в традиционных крестьянских обрядах, детской мифологии, выделили жанры и виды детского фольклора, которые долго находились на периферии полевой фольклористики XX в. Вместе с тем

Узбекская детская устная поэзия. Ташкент: Фан, 1983. 87 с.; Веретелка: казахский детский фольклор / <пер. и сост. К. Бакбергенова>. Алма-Ата: Жалын, 1984. 39 с.; Сулейманов А.М. Башкирский детский фольклор. Уфа, 2004. 142 с.

¹⁰ Дзіцячы фальклор / <сост. Г.А. Барташевич>. Минск: Навука і тэхніка, 1972. 734 с.

¹¹ 50-летию книги в РГГУ в 2009 г. была посвящена Международная конференция.

¹² Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Педагогика, 1982–1984.

Виноградовские чтения убедили и в том, что только полевое, ориентированное главным образом на деревенскую местность фольклорно-этнографическое исследование детской культуры оказывается ограниченным, недостаточным, порой пройденным этапом. Чтобы исследовать всю детскую культуру, как традиционную, так и современную, нужны и такие методы, которые широко практикуются в мире: включенное наблюдение с использованием технических средств, массовые опросы, письменные анкеты, интервьюирование, картографирование и т. д. В известной степени с такой собирательской методикой связано открытие целого пласта современного городского детского фольклора – школьного, в частности, о котором пойдет речь ниже.

Виноградовские чтения обнажили и слабые места в исследовании детского фольклора и детской традиционной культуры. Среди них – игнорирование одной из основополагающих теоретических проблем, касающихся объема, содержания и границ самого понятия «детский фольклор». Между тем к детскому фольклору в полной мере относится то, что стало предметом обсуждения новаторской по своей методологии монографии Б.Н. Путилова «Фольклор и народная культура» [Путилов 2003], дискуссии на страницах журнала «Живая старина» (1994–1997 гг.) и статей С.Ю. Неклюдова и А.К. Байбурина в сборнике, опубликованном по итогам II Конгресса фольклористов [Неклюдов 2010; Байбурин 2010]. Речь идет о содержании термина «фольклор», вошедшего в научный обиход русской фольклористики в 1880–1890 гг. и имевшего лишь одно значение – «устная народная словесность», «устное поэтическое творчество», «искусство слова» только крестьянского населения. Такое отождествление фольклорного слова и слова художественного, поэтического имеет свои позитивы, когда имеется в виду «классический» фольклор.

Вместе с тем у этого уподобления есть и свои негативные последствия. Примат критерия «художественность» привел к тому, что примерно до середины 1970-х гг. официальное собирание и изучение фольклора ограничивалось легко учитываемым набором элитных жанров. А рассмотрение фольклора в рамках литературной эстетики привело фольклористику в ее советской ипостаси к идеологизации. Из предметного поля фольклора были исключены целые пласты материалов. Следствием только эстетических критериев, идеологических запретов и всякого рода охранительства явилось отсутствие записей того, что не соответствовало официальным представлениям, что звучало вольно, эпатажно и неблагоприятно. Это прежде всего городской фольклор, который долгое время оставался для науки за семью печатями. Все сказанное в полной мере относится к детскому фольклору и особенно той

его части, которую составляет школьный фольклор. А.Ф. Белоусов определяет его как фольклор тех, «кто еще не достиг совершеннолетия, т. е. не стал взрослым; <...> в цивилизованной среде начало взрослой жизни связывается с окончанием специальных институтов социализации человека – школы и т. д. Поэтому и так называемый школьный (или ученический) фольклор имеет самое непосредственное отношение к детскому фольклору»¹³. В отличие от классического детского фольклора школьный фольклор – городской по преимуществу. Прорывом в его изучении явился двухтомник «Школьный быт и фольклор», составленный А.Ф. Белоусовым и объединивший разрозненные усилия многих собирателей и исследователей разных городов России и бывшего СССР¹⁴. В 1995 г. в Петрозаводске вышло пособие-хрестоматия «Современный школьный фольклор» для студентов-филологов¹⁵. Настоящим событием стал собранный А.Ф. Белоусовым и подготовленный многими специалистами большой том «Русский школьный фольклор», в котором школьная культура предстала широко и многопланово¹⁶.

С публикациями школьного фольклора связано введение в научный оборот таких его слоев, которые ранее оставались за пределами изучения. Это прежде всего впервые заявленные ленинградскими учеными О.Н. Гречиной и М.В. Осориной как явления фольклорной прозы детей детские «страшные» истории [Гречина, Осорина 1981]. В дальнейшем они изучались как современные мифологические рассказы, а в 1990–2000-е гг. расширился спектр исследовательских тем этого жанра детской несказочной прозы [Чередникова 1995б]¹⁷. Не меньший интерес вызвали обратившие

¹³ Белоусов А.Ф. Детский фольклор: лекция для студентов-заочников. Таллинн, 1989. С. 4.

¹⁴ Школьный быт и фольклор: учеб. материал по русскому фольклору: В 2 ч. / <сост. А.Ф. Белоусов>. Таллинн: Таллинский педагогический ин-т им. Э. Вильде, 1992.

¹⁵ Лойтер С.М. Современный школьный фольклор: пособие-хрестоматия / <сост. С.М. Лойтер, Е.М. Неелов>. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995. 115 с.

¹⁶ Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / <сост. А. Ф. Белоусов>. М.: Ладомир, АСТ, 1998. 744 с.

¹⁷ Лойтер С.М. Детские страшные истории («страшилки») // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. С. 56–134; «Страшилка» как жанр – темы докладов и статей Е.Е Левкиевской, В.А. Шевцова, А.С. Мутиной на XIII и XIV Виноградовских чтениях.

на себя внимание в 1992 г. так называемые садистские стишки¹⁸ [Белоусов 1995; Чередникова 1995а; Белоусов 1996; Неелов 1996; Лурье 2006; Скворцов 2009]. Прежде всего в школьной среде появились тексты, бытовавшие (бытующие) в письменной форме, жанры и виды «фольклорной письменности» (Е.А. Костюхин), «письменного фольклора» (В.С. Бахтин), который близок к устному наличием вариантов, господством стереотипов, приемами использования устоявшегося запаса словесных блоков и формул. Одна из основных форм бытования письменного фольклора среди школьников – девичий альбом. Несмотря на то что каждый альбом принадлежит конкретному лицу (как правило, подписывается фамилией и именем хозяйки), он выражает не столько индивидуальное, сколько коллективное сознание, и подчинен сложившимся канонам и нормам. Это касается и варьируемого альбомного репертуара, структуры и вербальных стереотипов оформления. История бытования, содержание, структура, жанровый состав девичьих альбомов XX в. стали предметом изучения многих исследователей [Калашникова 2004]¹⁹.

Известнейший фольклорист, востоковед, семиотик, исследователь современной городской песни, кому наука обязана термином «постфольклор», Сергей Юрьевич Неклюдов относит альбом к «довольно обширной группе письменных текстов современной фольклорной и «парафольклорной» традиции [Неклюдов 2001]. В этом ряду находится и такой жанр, как девичий рукописный рассказ [Борисов 2000]²⁰. Как явления письменного фольклора школьной среды бытуют «школьные хроники», граффити, пародийные стихи (они бытуют и в устной форме), детские текстографические загадки²¹ [Власкина 2000].

¹⁸ *Немирович-Данченко К.К.* Наблюдения за структурой «садистских» стишков // Школьный быт и фольклор. Ч. 1. С. 124–137; *Новицкая М.Ю.* Формы иронической поэзии в современной детской фольклорной традиции // Школьный быт и фольклор. Ч. 1. С. 100–124.

¹⁹ См. также: *Лурье В.Ф.* Современный девичий альбом-песенник // Школьный быт и фольклор. Ч. 2. С. 42–67; *Девичий альбом XX в.* / <предисл. и публ. В.В. Головина, В.Ф. Лурье> // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. С. 269–362.

²⁰ См. также: *Борисов С.Б.* Тридцать рукописных девичьих рассказов о любви. Обнинск: Ирина–Ч, 1992. 112 с.; *Он же.* Девичий рукописный любовный рассказ в контексте школьной фольклорной культуры // Школьный быт и фольклор. Ч. 2. С. 69–119.

²¹ Девичьи рукописные любовные рассказы / <предисл. С.И. Жаворонок, публ. С.Б. Борисова, С.И. Жаворонок> // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. С. 185–268;

Изменяющаяся реальность существенно повлияла на бытование детского фольклора. Собиратели констатируют исчезновение – особенно в городах – на открытом воздухе, во дворах на детских площадках традиционных детских игр. Их вытеснили компьютерные игры. Появились новые, рожденные современными технологиями формы фольклора [Алексеевский 2006; Алексеевский 2010].

Содержание, объем и границы понятия «детский фольклор» впервые, как уже говорилось, охарактеризовал Г.С. Виноградов – сначала в работе «Детская сатирическая лирика» («Термином «детский фольклор» можно обозначить всю совокупность словесных произведений, известных детям и не входящих в репертуар взрослых»), а затем в монографии «Русский детский фольклор», где, называя детский фольклор особым явлением «обособленного детского быта и обособленной детской жизни», определяет его как «всю совокупность разных видов словесных произведений, известных детям и не входящих в репертуар взрослых; другими словами, термином «детский фольклор» обнимается то, что создано в слове самими детьми, и то, что, не будучи созданием детских поколений, вошло со стороны в их репертуар, выпав из репертуара взрослых» [Виноградов 1925, с. 3]. Отказывая тому, что не исполняется самими детьми, что не составляет непосредственно их репертуар (а это вся «материнская лирика», или «поэзия пестования») в принадлежности детскому фольклору, Г.С. Виноградов руководствуется одним условием – кто является носителем фольклора. Именно поэтому Г.С. Виноградов выделяет колыбельные песни, пестушки и потешки в «особый отдел фольклора, устную литературу для детей», связывая ее с «материнской школой», с «народной педагогикой», аккумулировавшей народные представления, взгляды и опыт в воспитании ребенка²².

Почти одновременно с Г.В. Виноградовым О.И. Капица предложила свое понимание и определение детского фольклора: «Термин “детский фольклор” применяется для обозначения всех произведений устного народного творчества, которые бытуют среди детей. Носителями и творцами детского фольклора являются взрослые и дети»²³. С тех пор в научных публикациях текстов,

«Школьная хроника» / <предисл. и публ. В.Ф. Лурье> // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. С. 399–529.

²² Мартынова А.Н. Научное наследие Г.С. Виноградова. С. 229.

²³ Капица О.И. Поэзия крестьянских детей // В помощь просвещенцу: ежемесячник Наркомпроса АКССР. Петрозаводск: Наркомпрос, 1928. № 3–5. С. 34.

исследованиях, учебных пособиях уживаются два подхода к объему и содержанию понятия «детский фольклор»: один (О.И. Капица, Б.М. и Ю.М. Соколовы, В.П. Аникин, Э.В. Померанцева, Э.С. Литвин, С.М. Лойтер, М.Н. Мельников, А.Н. Мартынова, В.А. Василенко, М.Ю. Новицкая, И.Н. Райкова, Е.А. Костюхин)²⁴ связан с признанием принадлежности колыбельных песен, песен и потешек детскому фольклору, другой (Г.С. Виноградов, Н.И. Кравцов, С.Г. Лазутин²⁵, А.Ф. Белоусов) – с исключением поэзии пестования из состава детского фольклора. Обе эти позиции, точки зрения сосуществуют вне дискуссии, вне научной полемики, преимущественно на уровне констатации, а это свидетельство их недостаточной теоретической разработанности.

Отмеченное расширение фольклорного поля внесло свои коррективы в представления об объеме, содержании и границах категории «детский фольклор». Наше представление, касающееся содержания и объема понятия «детский фольклор»: детский фольклор – обширная, многосоставная, специфическая область народного творчества, включающая в себя классический детский фольклор (это прежде всего «поэзия пестования», т. е. произведения, создававшиеся и исполнявшиеся взрослыми), фольклорные явления, носители которых – дети дошкольного возраста, и школьный фольклор в его устных и письменных формах, все речевые образования, вошедшие в детскую традицию.

²⁴ См.: *Соколов Б.М.* Поэзия деревни: Руководство для собирания произведений устной словесности / <Б. Соколов, Ю. Соколов>. М.: Новая Москва, 1926. 166 с.; *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М.: Учпедгиз, 1957. 240 с.; *Померанцева Э.В.* Детский фольклор // Русское народное творчество: учеб. пособие для студентов / <Э.В. Померанцева, П.Г. Богатырев, В.Е. Гусев и др.>. М.: Высшая школа, 1966. С. 292–302; *Литвин Э.С.* К вопросу о детском фольклоре // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 3. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 92–102; *Василенко В.А.* Детский фольклор // Русское народное поэтическое творчество: учеб. пособие для педагогических институтов / <сост. М.А. Вавилова, В.А. Василенко, Б.А. Рыбаков>. М.: Высшая школа, 1978. С. 132–148; *Мельников М.Н.* Русский детский фольклор; *Мартынова А.Н.* Детский поэтический фольклор: антология. СПб.: Дмитрий Буланин, Petropolis, 1997. 576 с.; Детский фольклор / <сост., вступ ст., подгот. текстов и коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой>. М.: Русская книга, 2002. 554 с.; *Костюхин Е.А.* Лекции по русскому фольклору. М.: Дрофа, 2004. 332 с.

²⁵ *Кравцов Н.И., Лазутин С.Г.* Русское устное народное творчество: <Учеб. для филологических специальностей университетов>. М.: Высшая школа, 1983. 448 с.

Мы исходим из того, что рассмотрение категории «детский фольклор» как самостоятельной, неоднородной и многосоставной области народного творчества, народной культуры неотделимо от осознания его *специфики*. А она может быть выявлена при равноценном внимании к обоим словам (а за ними явлениям) словосочетания «детский фольклор». Речь идет о необходимости учитывать все контексты его функционирования. Несомненно, детский фольклор – прежде всего *фольклор*, он принадлежит культуре традиции, в основе которой типологическая преемственность и типологическая повторяемость.

Общесловенные законы, согласно которым «способом существования» традиции является вариативность как «органическое и универсальное свойство фольклорной культуры, важнейшая закономерность фольклорного творчества»²⁶ [Чистов 1986, с. 107–176], имеют прямое отношение к детскому фольклору. Детский фольклор не может осознаваться вне общей теории фольклора и его специфики, теории жанров [Богатырев, Якобсон 1971; Пропп 1976, с. 16–33, 46–82; Топоров 1974; Левинтон 1988; Левинтон 1998], генезиса и мифологии [Ранние формы... 1972; Фольклор... 1977; Мелетинский 1976], исторической поэтики фольклора²⁷.

Вместе с тем в детском фольклоре, если говорить о нем в контексте народной традиции, есть свои особенности. Так, детский фольклор не знает сказителя в общепринятом фольклористикой смысле слова как «человека, обладающего большой одаренностью, памятью или более обширным знанием фольклорных традиций»²⁸. «Фольклорное знание» (В. Гацак), включающее не только исполнение текста (устное произведение создается не для исполнения, а *в процессе* исполнения – это и есть момент творчества), но и той ситуации, в которой он воспроизводится, определяется не особенностями памяти ребенка, а его игровой активностью. Именно в игровых формах поведения отражается опыт многих предшествующих поколений, соединяющийся с творчеством конкретного ребенка.

Немаловажно и то, что детский фольклор не знает моножанров, таких, как былина или другие большие формы, требующие особой

²⁶ Путилов Б.Н. Вариативность // Восточнославянский фольклорный словарь научной и народной терминологии. Мн.: Наука и техника, 1993. С. 29.

²⁷ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 404 с. (Классика литературной науки)

²⁸ Чистов К.В. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск: Карелия, 1980. 256 с.

эпической памяти. Накопленный собирательский опыт не дает оснований назвать отдельных детей-сказителей. Единственный случай встречи со сказочником в детской среде отмечает И.В. Карнаухова²⁹. Большинство детей, от которых записывал А.И. Никифоров, могли рассказать от одной до трех сказок³⁰. Эту же закономерность наблюдает И.А. Разумова, в сборнике которой лишь одиннадцатилетний Володя Мыхин оказался носителем большого репертуара (16 текстов)³¹.

Рассматривая «сказительство» в детском фольклоре в свете теории информации [Чистов 1975], мы приходим к выводу об особенностях контактной связи: в детском фольклоре, по существу, нет слушателя / реципиента, который становится исполнителем на следующем этапе бытования фольклорного текста (детская сказка, как мы убедились, не правило, а исключение). В детском фольклоре происходит «подхватывание» (термин В.Е. Гусева) традиции. Сам факт произнесения текста совершается не в обстановке исполнитель/слушатель, а в разнообразных формах игровой активности детей (от одного-двух и более), повторяющих из поколения в поколение одни и те же игровые формы творчества. Носителем их оказывается и отдельно взятый ребенок, и детская группа как целостный социальный организм, таким образом удовлетворяющие потребности в общении или эмоциональном контакте. Описанное Г.С. Виноградовым бытование дразнилки, рождающейся из словесного состязания или прения, близкого к диалогу, наши собственные наблюдения убедительно доказывают, что в атмосфере живого, естественного общения детей каждый акт исполнения, произнесения текста благодаря «подхватыванию», включенности в игру становится актом воспроизведения и передачи, когда и возникает обратная связь. И тогда на основе традиционной модели (например, в дразнилке это парная рифма) происходит рождение / исполнение или воссоздание текста [Виноградов 1998, с. 39–40]. Так специфически обнаруживают себя в детском фольклоре отдельные закономерности фольклорного творчества. В постановке и подходах к интересующей нас проблеме представляется чрезвычайно плодотворной упомянутая концепция о детях как субэтносе. Свое дальнейшее развитие эта идея обрела в первом томе коллективного труда петербургского института искусствознания

²⁹ Сказки и предания Северного края / <зап., вступ. ст. и коммент. И.В. Карнауховой>. М.; Л.: Academia, 1934. 446 с.

³⁰ Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / <подгот. текстов В.Я. Проппа>. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 386 с.

³¹ Дети-сказочники / <сост. А.И. Разумова>. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1995. 200 с.

«Субкультуры и этносы в художественной жизни» и работах упоминаемого психолога М.В. Осориной³² [Осорина 1996; Осорина 1999]. Дети как своеобразный субэтнос в рамках различных этносов мира являются носителями, хранителями и создателями своей субкультуры, которая, как любая субкультура, определяется прежде всего наличием своей «картины мира», а она «воспринимается ребенком не так, как взрослым». Реальностью выдвигается еще промежуточный мир, полуреальный и весьма характерный для ребенка – мир эгоцентрического мышления и фантазии» [Выготский, Лурия 1993, с. 133, 141]. Детский фольклор, являющийся языком детской субкультуры, служит важнейшим средством формирования, сохранения и трансляции такой картины мира. Своя «картина мира» существует во всех жанрах и видах детского фольклора. Мы сознательно назвали фольклорные жанры и виды, принадлежащие разным возрастным категориям детей. Тем самым мы подошли к одному из важнейших контекстов функционирования детского фольклора – детству как *особому социокультурному феномену*, который, по словам И.С. Кона, принадлежит «к числу старейших, традиционных, имманентных объектов этнографического исследования» [Кон 1988, с. 12]. Другой известный психолог подчеркивает, что «детство отличается рядом специфических особенностей не только как определенное состояние, но и как особый процесс», отличающийся «большим динамизмом и большой изменчивостью» [Фельдштейн 1998, с. 18]. Протяженность во времени, динамизм, интенсивность в развитии позволяют говорить о полистадиальности детства.

Мы сознательно охарактеризовали с разных сторон ту пору детства, когда начинается, а затем активно бытует собственно детский фольклор, творимый, исполняемый, передаваемый самими детьми. Именно он оказывается формой коллективного творчества, закрепленного и реализованного в целой системе устойчивых текстов, которые передаются *из* поколения к поколению детей и «имеют важное значение в регулировании их *игровой* (курсив мой. – С. Л.) и коммуникативной деятельности» [Осорина 1983, с. 41].

В сложившейся системе жанров детского фольклора то, что является продуктом творчества самих детей, – это большой пласт текстов. Их создал ребенок-художник, ребенок-стихотворец, ребенок-языкотворец. Но еще большее место в собственном детском фольклоре занимают тексты, которые использованы

³² Осорина М.В. Социализация в среде сверстников: традиции детской субкультуры // Психология: учеб. / <под ред. А.А. Крылова>. М.: Проспект, 1998. С. 274–281.

детьми в более или менее измененном виде из фольклора взрослых [Виноградов 1998, с. 163]. Генетически восходят к древней календарной обрядности и заговорам считалки, жеребьевки, заклички, игровые детские песенки. Отдаленным эхом древнего заклинания, сопровождавшего обряды-чары на вызывание дождя, являются широко распространенные заклички о дожде («Дождик, дождик, пуще!», «Дождик, дождик, припусти!»). Блестяще раскрыл мифоритуальную подкладку и путь, который проделала ставшая детской игра «в ножички» (называются и такие игры, как «палка», «бабки», «чиж», «лапта» и др.), В.Н. Топоров в статье «Детская игра “в ножички”» [Топоров 1998, с. 242–262]. Из богатейшего фольклора, из традиционной культуры взрослых дети усвоили, впустили в свой мир, адаптировали, сделали «своим» то, что наиболее соответствовало их запросам, возрастным интересам и особенностям, «их исканиям высокой радости». Они не просто механически использовали готовое, а трансформировали, преобразили его, оставив игровое начало. «То, что в жизни взрослых потеряло смысл и значение, находится в пренебрежении или полном забросе, что унесено временем и совершенно забыто, — подбирается детьми, находит у них интерес и встречает заботливое отношение» [Виноградов 1998, с. 166].

Отобранное из фольклора взрослых, ассимилированное детьми проходило длительную шлифовку, кристаллизацию формы, подчиняясь генетически заложенному в детях чувству ритма, речевой одаренности, потребности в игре и словотворчестве. Перед нами сложный творческий процесс, участники которого – дети – сотворцы созданного ранее взрослыми. Именно поэтому мы считаем проблематичным провести четкую границу между самостоятельным творчеством детей и произведениями (явлениями) традиционной культуры, усвоенными ими.

Вернемся к одному из доминирующих контекстов функционирования детского фольклора – игре. Игровой характер, игровая природа – его основополагающий признак. В теории Л. Выготского категории «детство» и «игра» взаимосвязаны, неразделимы [Выготский, Лурия 1993]. Вся бытовая жизнь ребенка – игра, она его жизнестояние, орудие и инструмент вхождения в мир, способ его познания и освоения. Ребенок – изначально «человек играющий» (И. Хейзинга). Именно так (с подзаголовком «По материалам русского крестьянского быта») должна была называться задуманная работа безвременно ушедшей из жизни Ларисы Ивлевой, основателя этнотеатроведения, в чьей монографии «Дотеатрально-игровой язык русского фольклора» содержится обстоятельный обзор и анализ существующих в разных науках концепций и определений игры [Ивлева 1998]. Исходя из этого постулата («человек

играющий»), мы не делим детский фольклор на игровой, бытовой, потешный, календарный и сатирическую лирику (классификация Г.С. Виноградова.) Специфически проявляется игровое начало в поэзии пестования. «Игровым» является и календарный в виде детских закличек и приговорок, которые – «игра в чистом виде» (П.С. Богатырев). Игровым по своей природе является весь детский фольклор. Деление на «игровой» и «потешный» искусственно. Семантически это, по сути дела, одно и то же: играть, по Далю, «забавляться, проводить время потехой, заниматься чем-то для забавы, от скуки». Как игровой, бытует и сатирический детский фольклор. Обособив «сатирическую лирику», поставив ее вне игры, Г.С. Виноградов противоречит себе. Наблюдая, как рождаются дразнилки и передразнивания, он писал: «...шаловливые ребятишки *потешаются* (курсив мой. – С. Л.) и друг над дружкой и над взрослыми... *ради одной только словесной забавы...* Известно, что ссора у детей – дело почти повседневное. Достаточно возникнуть *недоразумению в игре*, чтобы одна группа открыла действия против другой...» [Виноградов 1925, с. 5, 7]. Сатирическую лирику мы рассматриваем как явление игрового речевого поведения детей, как игровое словотворчество, игру в рифмы.

Наше изучение разных жанров детского фольклора свидетельствует: весь детский фольклор – игровой по преимуществу. Игровое начало непреложно присутствует в материнском фольклоре, игровыми являются жанры и виды традиционного фольклора.

В связи с проблемой игры в наших разысканиях и осмыслении возник еще один контекст функционирования детского фольклора. До недавнего времени основой для изучения детских игр служили только фольклорно-этнографические сборники и материалы, полевые записи. Однако выяснилось, что в «секретном мире детей» есть игры, которые не исполняются (разыгрываются) публично, а напротив, бытуют в величайшей тайне, тщательно скрываются от взрослых (так же, как и детские «тайные» языки). И поскольку «играются» они тайно, то не могут быть записаны фольклористами и этнографами. Как правило, они воссоздаются ретроспективно самими игравшими, ставшими взрослыми, в воспоминаниях, автобиографических повестях, письмах, дневниках, самозаписях по памяти, собственно детской литературой. К таким играм относится игра в страну-мечту, своеобразная детская утопия. Игры в страну-мечту, детские игровые утопии, вымышленные страны изучались нами на протяжении многих лет, им посвящен целый ряд работ³³ [Лойтер 1999; Лойтер 2001, с. 134–173;

³³ Лойтер С.М. Игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Школьный быт и фольклор. Ч. 1. С. 65–75; Она же. Детские утопии,

Лойтер 2006; Лойтер 2007; Лойтер 2015; Лойтер 2019]. И теперь детская игра в страну, детская игровая утопия заняла свое место в фольклористике и этнографии детства как особый тип импровизационной символической игры, существенно отличающейся от традиционных, уходящих в обрядовую жизнь детских игр. Они обратили на себя внимание научного сообщества, утвердились в науке. Игры в страну стали предметом изучения.

Нередки случаи, когда литература оказывается включенной в сферу фольклора. Это обусловлено особенностями функционирования, при которых ребенок – носитель фольклора – является одновременно читателем литературных текстов. Многочисленные примеры фольклоризации литературы, когда части стихотворения или отдельные строчки известных детских поэтов превращаются в считалку или в песенку³⁴. Л.К. Чуковская, наблюдавшая бытование сказок К.И. Чуковского, писала: «Каждая из собственных сказок Чуковского, рождавшаяся заново вместе с каждым новым поколением детей, превращалась в фольклор, рассыпавшийся на прибаутки, пословицы и поговорки»³⁵. Широкую популярность в детских анекдотах и песенках-переделках обрели герои книг – Незнайка, Винни-Пух, Чебурашка и др. В самом процессе бытования происходит своеобразное «перетекание» литературы в фольклор и наоборот.

Таким образом, специфика детского фольклора обнаруживает себя в свете народной традиционной культуры и общей культуры детства, в свете народной педагогики и «материнской школы», теории и культуры детства, детской психологии теории общения и коммуникативного поведения, теории игры как одного из универсальных понятий антропологии, истории и культуры, в «зеркале» автобиографической, мемуарной литературы и детской художественной литературы.

или Игра в страну-мечту как явление детского фольклора // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных расказов. С. 605–617.

³⁴ Например: Дама сдавала в багаж / Диван, чемодан, саквояж, / Корзину, картину, картонку / И маленькую собачонку. / Выбирай поскорей, / Не задерживай добрых и честных людей (Русский детский фольклор Карелии / <сост., подгот. текстов, вступ. ст., предисл. к разделам и коммент. С.М. Лойтер>. Петрозаводск: Карелия, 1991. № 888. С. 204).

³⁵ Чуковская Л.К. Сочинения: В 2 т. <Т. 2>: Процесс исключения: Публицистика. Отрывки из дневника. Стихотворения. Письма. М.: Гудьял-Пресс, 2000. С. 49–50.

Литература

- Алексеевский 2006 – *Алексеевский М.Д.* Телефонные розыгрыши как жанр детского фольклора // Детский фольклор и культура детства: материалы конференции «XIII Виноградовские чтения» (31 июня – 4 июля 2003 г.) / ред.-сост. Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 136–157.
- Алексеевский 2010 – *Алексеевский М.Д.* Детские и взрослые телефонные розыгрыши (1910–2000-е гг.) // Детский фольклор в контексте взрослой культуры: материалы научной конференции «XIV Виноградовские чтения» / под ред. М.Л. Лурье, И.А. Сергиенко. СПб.: СПбГУКИ, 2010. С. 71–95.
- Арьес 1999 – *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / пер. с фр. Я.Ю. Старцева при участии В.А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. 416 с.
- Байбурин 2010 – *Байбурин А.К.* Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу: навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. материалов / сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 43–62.
- Белоусов 1995 – *Белоусов А.Ф.* Воспоминания Игоря Мальского: «Кривое зеркало действительности»: к вопросу о происхождении «саdistских стишков» // Лотмановский сборник. Т. 1 / Ред.-сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ Гарант, 1995. С. 681–691.
- Белоусов 1996 – *Белоусов А.Ф.* Возникновение «саdistских стишков»: предыстория фольклорного жанра // Мир детства и традиционная культура. Вып. 2 / сост. И.Е. Герасимова. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1996. С. 87–90.
- Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Борисов 2000 – *Борисов С.Б.* Культурантропология девичества. Шадринск: Шадринский государственный педагогический ин-т, 2000. 87 с.
- Виноградов 1925 – *Виноградов Г.С.* Детская сатирическая лирика. Иркутск: Восточно-Сибирское отд-ние Русского географического об-ва, 1925. 44 с.
- Виноградов 1978 – *Виноградов Г.С.* Детский фольклор / Публ. А.Н. Мартыновой // Из истории русской фольклористики / отв. ред. А.А. Горелов. Л.: Наука, 1978. С. 158–188.
- Виноградов 1998 – *Виноградов Г.С.* Страна детей: избранные труды по этнографии детства. СПб.: Историческое наследие, 1998. 547 с.
- Виноградов 1999 – *Виноградов Г.С.* Сказка как источник детского поэтического творчества // Из истории русской фольклористики. СПб.: Анатолия, 1999. С. 258–270.

- Власкина 2000 – *Власкина Т.Ю.* Детские текстографические загадки // Живая старина. 2000. № 4. С. 28–30.
- Выготский. Лурия 1993 – *Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-пресс, 1993. 221 с.
- Гречина, Осорина 1981 – *Гречина О.Н., Осорина М.В.* Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор: Материалы и исследования. Вып. 20 / под ред. А.А. Горелова. Л.: Наука, 1981. С. 96–106.
- Детский фольклор в контексте... 2010 – Детский фольклор в контексте взрослой литературы: материалы научной конференции «XIV Виноградовские чтения» (Санкт-Петербург, 17–18 декабря 2006 г. / под ред. М.Л. Лурье, И.А. Сергиенко. СПб.: СПбГУКИ, 2010. 237 с.
- Детский фольклор и культура... 2006 – Детский фольклор и культура детства: материалы научной конференции «XIII Виноградовские чтения» (Санкт-Петербург, 30 июня – 4 июля 2003 г.) / ред.-сост. Е.В. Кулешов, М.Л. Лурье. СПб.: СПбГУКИ, 2006. 272 с.
- Иванова 2009 – *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики XX в.: 1900 – первая половина 1941 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. 799 с.
- Ивлева 1998 – *Ивлева Л.М.* Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 194 с.
- Калашникова 2004 – *Калашникова М.В.* Современный альбом: типология, поэтика, функции: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2004. 25 с.
- Кон 1988 – *Кон И.С.* Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988. 269 с.
- Левинтон 1988 – *Левинтон Г.А.* К вопросу о «малых» фольклорных жанрах: их функции, их связь с ритуалом // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму / редкол.: В.В. Иванов и др.]. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1988. Ч. 1. С. 148–152.
- Левинтон 1998 – *Левинтон Г.А.* Замечания о жанровом пространстве русского фольклора // Судьбы традиционной культуры: сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / ред.-сост. В.Д. Кен. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 56–71.
- Лойтер 1999 – *Лойтер С.М.* Феномен детской субкультуры. Петрозаводск: Изд-во КГПУ, 1999. 44 с.
- Лойтер 2001 – *Лойтер С.М.* Русский детский фольклор и детская мифология: исследование и тексты. Петрозаводск: Изд-во КГПУ, 2001. 293 с.
- Лойтер 2006 – *Лойтер С.М.* Еще раз о детской игре в страну // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. статей к 60-летию А.Ф. Белоусова / редкол.: А.К. Байбурин и др. СПб.: СПбГУКИ, 2006. С. 59–64.
- Лойтер 2007 – *Лойтер С.М.* Древнегреческие истоки русских детских игровых утопий первой трети XX в. // Россия и Греция: диалог культур / под ред. Л.П. Соколовой. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. С. 338–343.

- Лойтер 2015 – *Лойтер С.М.* В пространстве В.Я. Проппа (возвращаясь к детским Швамбраниям как явлениям фольклора // Ученые записки Петрозаводского государственного университета: Филологические науки. 2015. № 5 (150). С. 82–86.
- Лойтер 2019 – *Лойтер С.М.* И снова: Игры в страну-мечту, или Детские утопии и их северные архетипические истоки // Рябининские чтения – 2019: Материалы VIII конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера / отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2019. С. 412–414.
- Лурье 2006 – *Лурье М.Л.* Садистский стишок в контексте городской фольклорной традиции: детское и взрослое, общее и специфическое // Антропологический форум. 2006. № 6. С. 287–309.
- Мелетинский 1976 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока)
- Мид 1988 – *Мид М.* Культура и мир детства: избранные произведения / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1988. 429 с. (Этнографическая библиотека)
- Неелов 1996 – *Неелов Е.М.* Черный юмор «садистских стишков»: детский бунт крошечного мира // Мир детства и традиционная культура: сб. науч. трудов и материалов / сост. И.Е. Герасимова. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1996. С. 100–104.
- Неклюдов 2001 – *Неклюдов С.Ю.* От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 3–5. (Научные доклады; № 129)
- Неклюдов 2010 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. материалов / сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 30–42.
- Осорина 1983 – *Осорина М.В.* Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований (К проблеме этнографии детства) // Советская этнография. 1983. № 3. С. 34–45.
- Осорина 1996 – *Осорина М.В.* Детская субкультура // Художественная жизнь современного общества: В 4 т. Т. 1: Субкультуры и этносы в художественной жизни / отв. ред. К.Б. Соколов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 105–117.
- Осорина 1999 – *Осорина М.В.* Секретный мир детства в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 1999. 288 с.
- Пиаже 1994 – *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика-пресс, 1994. 526 с. (Психология: классические труды)
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: избранные статьи. М.: Наука, 1976. 325 с.

- Путилов 2003 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. 457 с. (Ethnographica Petropolitana)
- Ранние формы... 1972 – Ранние формы искусства: сб. статей / отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Искусство, 1972. 479 с.
- Сальникова 2007 – *Сальникова А.А.* Российское детство в XX веке: история, теория и практика исследования. Казань: Казанский государственный ун-т, 2007. 256 с.
- Скворцов 2009 – *Скворцов А.Э.* Из принцев в нищие: о генезисе формы русских садистских стихов // Вопросы литературы. 2009. № 3. С. 209–233.
- Топоров 1974 – *Топоров В.Н.* К проблемам жанров в фольклоре // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5) / под ред. Ю.М. Лотмана. Тарту: Тартуский государственный ун-т, 1974. С. 5–16.
- Топоров 1998 – *Топоров В.Н.* Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура: памяти Никиты Ильича Толстого: В 2 т. / редкол.: Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. М.: Индрик, 1998. Т. 2. С. 242–262.
- Фельдштейн 1998 – *Фельдштейн Д.И.* Детство как социально-психологический феномен и особое состояние развития // Вопросы психологии. 1998. № 1. С. 3–20.
- Фольклор... 1977 – Фольклор: Поэтическая система: сб. статей / отв. ред. А.И. Баландин, В.М. Гацак. М.: Наука, 1977. 343 с.
- Чередникова 1995а – *Чередникова М.П.* «Маленький мальчик» в контексте нового мифа // Мир детства и традиционная культура: сб. науч. трудов и материалов / сост. С.Г. Айвазян. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1995. С. 60–72.
- Чередникова 1995б – *Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. 237 с.
- Чистов 1975 – *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: сб. статей памяти В.Я. Проппа / сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 26–43.
- Чистов 1986 – *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986. 303 с.
- Эльконин 1989 – *Эльконин Д.Б.* Избранные психологические труды. М.: Педагогика, 1989. 554 с. (Труды действительных членов и членов-корреспондентов Академии педагогических наук СССР)
- Эриксон 1996 – *Эриксон Э.* Детство и общество / пер. и науч. ред. А.А. Алексеева. СПб.: Психологический центр «Ленато»: Балашиха: Фонд «Университетская книга», 1996. 589 с. (Библиотека зарубежной психологии)

References

- Alekseevskii, M.D. (2006), "Telephone pranks as a genre of children's folklore", in Kuleshov, E.V. and Lurie, M.L., comps., eds., *Detskii fol'klor i kul'tura detstva: materialy konferentsii «XIII Vinogradovskie chteniya» (31 iyunya – 4 iyulya 2003 g.)* [Children's folklore and the culture of childhood: Proceedings of the 13th Vinogradov Conference (31 June – 4 July 2003)], SPbGUKI, Saint Petersburg, Russia, pp. 136–157.
- Alekseevskii, M.D. (2010), "Children's and adult telephone pranks (1910s–2000s)", in: Lurie, M.L. and Sergienko, I.A., eds., *Detskii fol'klor v kontekste vzrosloi kul'tury: materialy nauchnoi konferentsii «XIV Vinogradovskie chteniya»* [Children's folklore in the context of adult culture: Proceedings of the 14th Vinogradov Scientific Conference], SPbGUKI, Saint Petersburg, Russia, pp. 71–95.
- Aries, F. (1999), *Rebenok i semeinaya zhizn' pri starom poryadke* [The child and family life under the old regime], Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, Ekaterinburg, Russia.
- Balandin, A.I. and Gatsak, V.M., eds. (1977), *Fol'klor: Poehticheskaya Sistema: sbornik statei* [Folklore: Poetic system. Collected articles], Nauka, Moscow, USSR.
- Bayburin, A.K. (2010), "Some general considerations about folklore and folklore studies", in Dobrovol'skaya, V.E. and Kargin, A.S., comps., *Ot kongressa k kongressu: navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov: sbornik materialov* [From congress to congress. Towards the 2nd All-Russian Congress of Folklorists], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 43–62.
- Belousov, A.F. (1995), "Memories of Igor Malsky: 'A crooked mirror of reality': On the origin of 'sadistic rhymes' ", in Permyakov, E.V., ed., comp., *Lotmanovskii sbornik* [Lotman's collection], vol. 1, Garant, Moscow, Russia, pp. 681–691.
- Belousov, A.F. (1996), "The emergence of 'sadistic rhymes': the prehistory of the folklore genre", in Gerasimova, I.E., comp., *Mir detstva i traditsionnaya kul'tura* [The world of childhood and traditional culture], iss. 2, Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 87–90.
- Bogatyrev, P.G., and Yakobson, R.O. (1971), "Folklore as a special form of creativity", in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, USSR, pp. 369–383.
- Borisov, S.B. (2000), *Kul'turanthropologiya devichestva* [Cultural anthropology of girlhood], Shadrinskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut, Shadrinsk, Russia.
- Cherednikova, M.P. (1995), "'Little boy' in the context of a new myth", in Aivazyan, S.G., comp., *Mir detstva i traditsionnaya kul'tura: sbornik*

- nauchnykh trudov i materialov* [The world of childhood and traditional culture. Collected scientific papers and materials], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 60–72.
- Cherednikova, M.P. (1995), *Sovremennaya russkaya detskaya mifologiya v kontekste faktov traditsionnoi kul'tury i detskoj psikhologii* [Contemporary Russian children's mythology in the context of traditional culture and child psychology], Laboratoriya kul'turologii, Ulyanovsk, Russia.
- Chistov, K.V. (1975), "Specificity of folklore in light of information theory", in Meletinskii, E.M. and Neklyudov, S.Yu., comps., *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: sbornik statei pamyati V.Ya. Proppa* [Typological studies in folklore. Collected articles in memory of V.Ya. Propp], Nauka, Moscow, USSR, pp. 26–43.
- Chistov, K.V. (1986), *Narodnye traditsii i fol'klor: ocherki teorii* [Folk traditions and folklore. Essays on theory], Nauka. Leningradskoe otделение, Leningrad, USSR.
- Elkonin, D.B. (1989), *Izbrannye psikhologicheskie trudy* [Selected psychological works], Pedagogika, Moscow, USSR. (*Trudy deistvitel'nykh chlenov i chlenov-korrespondentov Akademii pedagogicheskikh nauk SSSR*)
- Erikson, E. (1996), *Detstvo i obshchestvo* [Childhood and society], Psikhologicheskii tsentr «Lenato», Saint Petersburg, Fond «Universitetskaya kniga», Balashikha, Russia. (*Biblioteka zarubezhnoi psikhologii*)
- Feldstein, D.I. (1998), "Childhood as a socio-psychological phenomenon and a special state of development", *Voprosy psikhologii*, no. 1, pp. 3–20.
- Grechina, O.N. and Osorina, M.V. (1981), "Contemporary folklore prose of children", in Gorelov, A.A., ed., *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniya* [Russian folklore: Materials and research], iss. 20, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 96–106.
- Ivanova, T.G. (2009), *Istoriya russkoi fol'kloristiki KHKH v.: 1900 – pervaya polovina 1941 g.* [The history of Russian folkloristics of the 20th century: 1900 – first half of 1941], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Ivleva, L.M. (1998), *Doteatral'no-igrovoi yazyk russkogo fol'klora* [Pre-theatrical and play language of Russian folklore], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Kalashnikova, M.V. (2004), "Modern handwritten album: typology, poetics, functions", Abstract of Ph.D. dissertation (History), Tver', Russia.
- Kon, I.S. (1988), *Rebenok i obshchestvo: istoriko-etnograficheskaya perspektiva* [Child and society: Historical and ethnographic perspective], Nauka, Moscow, USSR.
- Kuleshov, E.V. and Lurie, M.L., eds., comps. (2006), *Detskij fol'klor i kul'tura detstva: materialy nauchnoj konferenczii "XIII Vinogradovskie chteniya"* [Children's folklore and the culture of childhood: materials of the scientific conference "XIII Vinogradov Readings"], SPbGUKI, St. Petersburg, Russia.

- Levinton, G.A. (1988), "On the issue of 'minor' folklore genres: their functions, their connection with ritual", in Ivanov, V.V. et al., eds., *Etnolingvistika teksta: Semiotika malykh form fol'klora: tezisy i predvaritel'nye materialy k simpoziumu* [Ethnolinguistics of the text. Small forms of folklore semiotics: theses and preliminary materials for the symposium], part 1, Institut slavyanovedeniya i balkanistiki, Moscow, USSR, pp. 148–152.
- Levinton, G.A. (1998), "Notes on the genre space of Russian folklore", in Ken, V.D., ed., comp., *Sud'by traditsionnoi kul'tury: sb. statei i materialov pamyati Larisy Ivlevoi* [The fates of traditional culture: Collected articles and materials in memory of Larisa Ivleva], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia, pp. 56–71.
- Loyter, S.M. (1999), *Fenomen detskoj subkul'tury* [The phenomenon of children's subculture], Izdatel'stvo KGPU, Petrozavodsk, Russia.
- Loyter, S.M. (2001), *Russkii detskii fol'klor i detskaya mifologiya: issledovanie i teksty*. [Russian children's folklore and children's mythology. Research and texts], Izdatel'stvo KGPU, Petrozavodsk, Russia.
- Loyter, S.M. (2006), "Once again about the children's game of country", in Baiburin, A.K. et al., eds., *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura: sbornik statei k 60-letiyu A.F. Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature: collected articles for the 60th anniversary of A.F. Belousov], SPbGUKI, Saint Petersburg, Russia, pp. 59–64.
- Loyter, S.M. (2007), "Ancient Greek sources of Russian children's play utopias of the first third of the 20th century", in Sokolova, L.P., ed., *Rossiya i Gretsiya: dialog kul'tur* [Russia and Greece: dialogue of cultures], Izdatel'stvo PetrGU, Petrozavodsk, Russia, pp. 338–343.
- Loyter, S.M. (2015), "In the space of V.Ya. Propp (returning to children's Shvambrania as a phenomenon of folklore)", *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta: Filologicheskie nauki*, vol. 150, no. 5, pp. 82–86.
- Loyter, S.M. (2019), "And again: Games in a dream country, or Children's utopias and their Northern archetypal origins", in Ivanova, T.G., ed., *Ryabininskie chteniya – 2019: Materialy VIII konferentsii po izucheniyu i aktualizatsii traditsionnoi kul'tury Russkogo Severa* [Ryabinin Conference – 2019. Proceedings of the 8th Conference on the Study and Actualization of the Traditional Culture of the Russian North], Karel'skii nauchnyi tsentr RAN, Petrozavodsk, Russia, pp. 412–414.
- Lurie, M.L. (2006), "Sadistic rhyme in the context of urban folklore tradition: children's and adults', general and specific", *Antropologicheskii forum*, no. 6, pp. 287–309.
- Lurie, M.L. and Sergienko, I.A., eds. (2010), *Detskii fol'klor v kontekste vzrosloi literatury: materialy nauchnoi konferentsii «XIV Vinogradovskie chteniya» (Sankt-Peterburg, 17–18 dekabrya 2006 g.* [Children's folklore in the context of adult literature: Proceedings of the 14th Vinogradov Scientific Conference], SPbGUKI, Saint Petersburg, Russia.

- Mead, M. (1988), *Kul'tura i mir detstva: izbrannye proizvedeniya* [Culture and the world of childhood: Selected works], Nauka, Moscow, USSR. (*Etnograficheskaya biblioteka*)
- Meletinskii, E.M., ed. (1972), *Rannie formy iskusstva: sbornik statei* [Early forms of art. Collected articles], Iskusstvo, Moscow, USSR.
- Meletinskii, E.M. (1976), *Poetika mifa* [Poetics of myth], Nauka, Moscow, USSR. (*Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka*)
- Neelov, E.M. (1996), "Black humor of 'sadistic rhymes': children's rebellion in the pitch-black world", in Gerasimova, I.E., comp., *Mir detstva i traditsionnaya kul'tura: sb. nauch. trudov i materialov* [The world of childhood and traditional culture. Collected scientific papers and materials], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 100–104.
- Neklyudov, S.Yu., comp. (1972), *Rannie formy iskusstva* [Early Forms of Art], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2001), "From the compiler", in Neklyudov, S.Yu., comp., *"Naivnaya literatura": issledovaniya i teksty* ["Naive literature": research and texts], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 3–5. (*Nauchnye doklady*; no. 129)
- Neklyudov, S.Yu. (2010), "Folklore and modernity: results of the 20th century", in Dobrovol'skaya, V.E. and Kargin, A.S., comps., *Ot kongressa k kongressu: navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov: sbornik materialov* [From congress to congress. Towards the 2nd All-Russian Congress of Folklorists], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 30–42.
- Osorina, M.V. (1983), "Contemporary children's folklore as a subject of interdisciplinary research (On the problem of childhood ethnography)", *Sovetskaya etnografiya*, no. 3, pp. 34–45.
- Osorina, M.V. (1996), "Children's subculture", in Sokolov, K.B., ed., *Khudozhestvennaya zhizn' sovremennogo obshchestva. T. 1: Subkul'tury i etnosy v khudozhestvennoi zhizni* [Artistic life of modern society, vol. 1: Subcultures and ethnic groups in artistic life], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia, pp. 105–117.
- Osorina, M.V. (1999), *Sekretnyi mir detstva v prostranstve mira vzroslykh* [The secret world of childhood in the space of the adult world], Piter, Saint Petersburg, Russia.
- Piaget, J. (1994), *Rech' i myshlenie rebenka* [Speech and thinking of the child], Pedagogika-press, Moscow, Russia. (*Psikhologiya: klassicheskie trudy*)
- Propp, V.Ya. (1976), *Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i* [Folklore and reality. Selected articles], Nauka, Moscow, USSR.
- Putilov, B.N. (2003), *Fol'klor i narodnaya kul'tura; In memoriam* [Folklore and folk culture; In memoriam], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.

- Sal'nikova, A.A. (2007), *Rossiiskoe detstvo v XX veke: istoriya, teoriya i praktika issledovaniya* [Russian childhood in the 20th century: History, theory, and research practice], Kazanskii gosudarstvennyi universitet, Kazan, Russia.
- Skvortsov, A.E. (2009), "From princes to paupers: on the genesis of the form of Russian sadistic poems", *Voprosy literatury*, no. 3, pp. 209–233.
- Toporov, V.N. (1974), "On the problems of genres in folklore", in Lotman, Yu.M., ed., *Materialy Vsesoyuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruyushchim sistemam* [Proceedings of the All-Union Symposium on Secondary Modeling Systems], vol. 5, no. 1, Tartuskii gosudarstvennyi universitet, Tartu, USSR, pp. 5–16.
- Toporov, V.N. (1998), "Children's game 'knives' and its mythological and ritual origins", in Agapkina, T.A., Zhuravlev, A.F. and Tolstaya, S.M., eds., *Slovo i kul'tura: pamyati Nikity Il'icha Tolstogo* [Word and culture: in memory of Nikita Ilyich Tolstoy], vol. 2, Indrik, Moscow, Russia, pp. 242–262.
- Vinogradov, G.S. (1925), *Detskaya satiricheskaya lirika* [Children's satirical lyrics], Vostochno-Sibirskoe otdelenie Russkogo geograficheskogo obshchestva, Irkutsk, USSR.
- Vinogradov, G.S. (1978), "Children's folklore", in Gorelov, A.A., ed., *Iz istorii russkoi fol'kloristiki* [From the history of Russian folklore], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 158–188.
- Vinogradov, G.S. (1998), *Strana detei: izbrannye trudy po etnografii detstva* [Country of children: Selected works on the ethnography of childhood], Istoricheskoe nasledie, Saint Petersburg, Russia.
- Vinogradov, G.S. (1999), "Fairy tale as a source of children's poetic creativity", in *Iz istorii russkoi fol'kloristiki* [From the history of Russian folklore studies], Anatoliya, Saint Petersburg, Russia, pp. 258–270.
- Vlaskina, T.Yu. (2000), "Children's textographic riddles", *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 28–30.
- Vygotsky, L.S. and Luriya, A.R. (1993), *Etyudy po istorii povedeniya: Obez'yana. Primitiv. Rebenok* [Studies in the history of behavior: Monkey. Primitive. Child], Pedagogika-press, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Софья М. Лойтер, доктор филологических наук, профессор, независимый исследователь, Петрозаводск, Россия; sofia5@sampo.ru

ORCID ID: 0009-0004-4548-3277

Information about the author

Sofia M. Loyter, Dr. of Sci. (Philology), professor, independent researcher, Petrozavodsk, Russia; sofia5@sampo.ru

ORCID ID: 0009-0004-4548-3277

УДК 39

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-200-210

Северные народы и их шаманы: новые книги О. Христофоровой

Дмитрий Ю. Доронин

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, demetra2@mail.ru*

Дата поступления статьи: 12 ноября 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Доронин Д.Ю. Северные народы и их шаманы: новые книги О. Христофоровой // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 200–210. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-200-210

The Northern peoples and their shamans: recent works by O. Khristoforova

Dmitrii Yu. Doronin

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, demetra2@mail.ru*

Received: November 12, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Doronin, D.Yu. (2026), “The Northern peoples and their shamans: recent works by O. Khristoforova”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 200–210, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-200-210

Не так давно отечественное североведение получило в подарок две замечательных книги доктора филологических наук, профессора Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва) Ольги Борисовны Христофоровой [Христофорова

2023; Христофорова 2025]. Обе книги выпущены издательством «МИФ» (Манн, Иванов и Фербер) и посвящены мифо-ритуальным системам народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. Книги эти хоть и изданы в разных сериях, но написаны, структурированы и оформлены в схожей манере и могут рассматриваться, на наш взгляд, как двухтомник. Материал в нем распределяется следующим образом: первая книга фокусируется на мифологии, а вторая – на шаманстве.

Обе книги относятся к научно-популярным изданиям: том по мифологии вышел в серии «Мифы от и до. Россия», а том по шаманству – в серии «Страшно интересная Россия». Однако значение обеих работ Ольги Борисовны Христофоровой превышает, по нашему мнению, значение научно-популярных текстов. Такое мнение основано прежде всего на глубине познаний и мастерстве автора, чьему перу принадлежат сотни научных исследований и несколько научных бестселлеров по мифологии и антропологии колдовства и одержимости. О.Б. Христофорова – руководитель Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, ориентирующегося на традиции Московско-тартуской семиотической школы и постструктуралистских направлений в мировой фольклористике и социокультурной антропологии. Она признанный специалист в исследованиях мифо-ритуальных систем, демонологии, шаманизма и различных аспектов медицинской и визуальной антропологии. Подобный научный бэкграунд автора делает даже его научно-популярные работы совершенно особенным чтением, они выгодно – в научном плане – отличаются от множества научно-популярных изданий: здесь мы можем не сомневаться ни в точности приводимых фактов, ни в корректности их интерпретаций и обобщений. Кроме того, если попыток написать обобщающую работу по шаманским традициям народов РФ известно и в XXI в. уже довольно много [Харитонова 2006; Бурыкин 2007; Хоппал 2015; Жеребина 2017; Нам 2021; Шаповалов 2024]¹, то сложно найти добротную научно-популярную книгу, грамотно представляющую и обобщающую феномен северного шаманства. Обобщающих же книг по мифологии северных

¹ См. также: *Жеребина Т.В.* Сибирский шаманизм: Этнокультурный атлас. М.; СПб.: Руграм / Пальмира, 2026. 623 с.; На грани миров: Шаманизм народов Сибири: из собрания Российского этнографического музея / отв. ред. В.В. Горбачева, К.Ю. Соловьева. М.: Художник и книга, 2006. 289 с.; Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: В 2 т. 2-е изд., испр. и доп. / сост., авт. вступ. ст., исслед., прил., заключения, подбор ил. Т.Ю. Сем. СПб.: Филологический фак. СПбГУ; Нестор-История, 2011.

народов, написанных на научной основе, до книги О.Б. Христофоровой вообще не было, читателям приходилось обращаться либо к сборникам и исследованиям по отдельным народам и этнолингвистическим общностям, либо к известной энциклопедии «Мифы народов мира», либо к многотомной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»². Однако эта серия адресована, скорее, специалистам и еще далека до завершения (с 1990 г. издано 35 томов из 60 запланированных). Как обобщающим или справочным трудом по мифологии ею пользоваться сложно еще и потому, что она посвящена не исключительно мифам, а изданию корпусов фольклорных текстов разных жанров. Поэтому мы считаем важным отметить обе научно-популярные работы О.Б. Христофоровой рецензией в научном журнале.

Обе работы отличает великолепный, стилистически безупречный и при этом доступный широкой аудитории язык, продуманная структура и качественные иллюстрации. Даже при беглом знакомстве с ними читатель может легко убедиться в глубокой научной проработанности их текста: оба издания пестрят множеством вставок-цитат из различных научных трудов и сборников фольклора, а также снабжены весьма солидным приложением – богатым перечнем ссылок на источники иллюстраций и литературы в примечаниях, списками рекомендованных изданий и фильмов. Это позволяет читателю при желании легко выйти за рамки популярного текста книги – в ту область, где происходят научные исследования. Таким образом, эти книги можно использовать и как дополнительное учебное пособие в личном самообразовании, как своеобразный самоучитель по культуре северных народов и их мифо-ритуальным системам.

Важно, что автор, обобщая мифологии и традиции десятков народов, не стремится их упростить или свести к общим сюжетам и типажам, как это делают многие популярные издания, фильмы и телепередачи. Также не исчезает, не растворяется и научный язык автора, во всех главах обеих книг мы обнаружим и яркие примеры эмной, нативной лексики носителей различных культур северных, сибирских и дальневосточных народов. Всё это позволяет видеть в книгах О.Б. Христофоровой образец действительно научно-популярного издания, а не «занимательного чтения» о мифологии и шаманах, которым сейчас заполнены полки магазинов.

Остановимся подробнее на содержании книг Ольги Христофоровой. Первая из них, как следует из названия, посвящена

² Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: <академическая серия в 35 томах> / под ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1990–2025.

мифам северных народов, но на деле рассказывает о большем – о мифологии вообще, о принципах ее исследования и ее соотношении с фольклором, о разных фольклорных жанрах, о природе и колонизации Сибири, об этнических стереотипах, о народах Севера, Сибири и Дальнего Востока России, их духовной и материальной культуре и истории их изучения. Введение, вобравшее в себя большую часть этого материала, можно рассматривать не только в качестве методологической главы, но и как очень удачный просветительский материал, имеющий самостоятельную ценность и помимо остальной книги. На 47 страницах автор смогла доступным языком и с юмором рассказать не только об этнолингвистической классификации народов, их хозяйственно-культурных типах, географии расселения, национальной политике в СССР и России, но и пояснить необходимость использования определенных научных понятий (мифо-ритуальная система, хронотоп, модель мира, архаический и классический фольклор, этиологический миф, эпическая песня, волшебная сказка, несказочная проза, быличка, предписание, указатель сюжетов, окказиональный ритуал, ритуализованное поведение, этнолингвистическая классификация, экзо- и эндоэтноним, языковая семья, протоязык, этногенез, КМНС, территория традиционного природопользования, присваивающая экономика, семейно-родовая организация и пр.) и принципы исследования мифологии и шаманства.

Неудивительно, что при такой плотности материала в его изложении случается то, что можно считать небольшими упущениями, объяснимыми, скорее, его сложностью и неоднозначностью в существующих трактовках. Так, например, по меньшей мере дискуссионным является отнесение енисейских и эскимосско-алеутских языков к собирательной (ареальной) группировке палеоазиатских языков. Неоднозначным является помещение сойотов в монгольскую языковую группу – возрождаемый сейчас сойотский язык относится к тюркским языкам.

Говоря о коренных малочисленных народах, автор совсем не упоминает югов. Это связано с казусом неоднозначного признания югов: в то время как некоторые этнографы и лингвисты считают их самостоятельным народом, в политико-правовом поле они, увы, не имеют такого статуса.

Юги родственны кетам и практически исчезли (в переписи 2022 г. их было зафиксировано 19 чел., в 2010 г. – 1 чел., в 2021 г. – 7 чел.) – вероятно, поэтому югов нет ни в «Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации» (Распоряжение Правительства РФ № 255 от 24.03.2000), ни в «Северном» списке КМНС (Распоряжение Правительства РФ № 536-р от 17.04.2006 с изменениями на 26.12.2011). В такой сложной

ситуации несовершенства системы, в которой оказались юги, было бы нелишним, на наш взгляд, рассказать о них хотя бы в паре фраз. Похожая (хотя и гораздо более благоприятная) ситуация происходит и с айнами: как народ они тоже не входят в федеральные списки малочисленных народов, хотя с 2021 г. юридически имеют региональное признание как КМНС в Сахалинской области. Вероятно, поэтому О.Б. Христофорова не упоминает айнов в числе КМНС во введении своей книги (с. 13), хотя и рассказывает о некоторых элементах их мифологии на других ее страницах (с. 115, 213).

Рассказывая о мифологической модели мира, автор остроумно замечает, что и структура ее книги определяется ею: «Структура книги, которую вы держите в руках, отражает эту троичную структуру – мифологические пространство, время, персонажи» (с. 45). Однако материал распределен в ней не в трех, а в двух частях. Первая часть «Мир и его сотворение» состоит из двух глав, в которых рассказывается об «образах Вселенной» и «мифах творения»: о картинах мира на шаманских бубнах и устройстве мифологической Вселенной народов Севера, о таких важнейших символах архаической модели мира, как ось мира (*axis mundi*), об этиологических мифах и основных мифологических мотивах северных космогоний и антропогоний. Вторая часть книги названа «Обитатели Вселенной», в ее семи главах последовательно повествуется о верховных, первых божествах (добрые творцы и их антиподы, первопредки, трикстеры, культурные герои) и формировании «северных пантеонов», о божествах и духах земли (духи-хозяева местности, владыки промысловых животных, родовые покровители, семейные, личные охранители и пр.), о «людях-нелюдях» (мифологизированные древние племена и народы-соседи, великаны, карлики, лесные и тундровые «дикие люди» и др. как своего рода «альтернативные человечества»), о растениях, грибах и животных, «живых и мертвых», загробном мире, разных «душах» человека, их ритуальных фигурках и изображениях у северных народов, о шаманах и их обрядах, о вредоносных мифологических персонажах (владыки и обитатели «Нижнего мира», вредоносные духи «Среднего мира», демоны болезней и пр.). Особо хочется отметить главу 6, названную «Животные и растения как другие люди», в ней автор близок образам и идеям современной антропологии «онтологического поворота», мультинатурализма и перспективизма. Подобную близость мы обнаруживаем и на страницах книги о шаманстве, в которой автор, в частности, сообщает о шаманах, что они «точнее даже – не вполне человеческие существа» (с. 55).

Вторая из вышедших недавно книг Ольги Христофоровой посвящена шаманским традициям северных народов России. В девяти главах автор знакомит читателя с разными аспектами этих

традиций: с шаманской космологией, мифами о первых шаманах, возникновении шаманства, с основными его чертами у сибирских народов (глава 1), с разными «категориями» шаманов и шаманствующих, соответствующими эмными «классификациями» и представлениями о специализации, силе, облачении и ритуалах шаманов различных «категорий» (гл. 2), с представлениями и практиками, связанными с шаманским даром, избранием, наследованием, болезнью, детством и становлением (гл. 3). Глава 4 посвящена помощникам шаманов среди людей и духов – подробно рассмотрены их действия и функции во время становления и камлания шамана, внешний вид, проявления и иконография духов-помощников в шаманстве разных народов. В главе 5 повествуется о повседневной жизни шаманов и о том, как на нее влияла специфика их «профессиональных занятий», о ее сексуальном, социальном и материальном аспектах, о представлениях и практиках, связанных со смертью, захоронением и посмертной судьбой шаманов. В главе 6 автор знакомит читателя с морфологией, символическим значением, функциями и ритуальным использованием шаманских облачений, бубнов и других шаманских атрибутов. Глава 7 написана наиболее методологично и посвящена типам, функциям, логике, структуре шаманских камланий и других ритуалов и практик (подготовки к камланию, «кормления» духов-помощников и пр.), их магическим, коммуникативным и перформативным аспектам. О «шаманских чудесах» («фокусах», гипнозе, «магической хирургии») написано в главе 8 – в ней даны описания и различные интерпретации этих явлений. Здесь же рассказывается о конкуренции, состязаниях и столкновениях между шаманами. Глава 9 посвящена очень важной, малоизученной теме – непростым отношениям шаманов и государства в дореволюционной и советской России: явлениям христианско-шаманистского синкретизма, столкновениям шаманов с политикой православной церкви и репрессивной политикой советских антирелигиозных кампаний, восстаниям, инициируемым шаманами и пр. Здесь также повествуется о трансформации шаманских традиций в постсоветскую эпоху.

Разные главы, как может убедиться читатель, отличаются стилистическими приемами, которыми выстраивается их содержание: одни из них (например, про атрибуты и категории шаманов) напоминают каталог или справочник, в других (например, в главах о шаманских обрядах, чудесах и шаманском становлении, «жизни и смерти» шамана) перед нами, как кино, разворачиваются шаманские биографии и воспоминания шаманистов. В этих, наиболее живо написанных главах автор приближается к таким вершинам научно-популярного творчества ученых-североведов и шамановедов, как работы Ю.Б. Симченко [Симченко 1993а; Симченко 1993б].

Особую ценность представляет вводная и заключительная («Шаманы и государство») главы, поскольку их материал связан с наибольшим количеством массовых «мифов» о шаманстве. Введение, как и в случае книги о северной мифологии, является важным методологическим просветительским текстом: в нем изложены не только научные принципы и понятия современного шамановедения, но и великолепно систематизированы основные заблуждения, которыми изобилуют популярные книги о шаманизме. Автор обосновывает, почему шаманские традиции не могут считаться религией, раскрывает разные понимания шаманизма как аналитические конструкты различных агентов, опровергает крайности психиатрического редукционизма в отношении к шаманам, расхожие «ню-эйдж мифы» о шаманстве и пр.

Методологически книга Ольги Христофоровой написана в русле классического подхода в шамановедении, опирающегося на первоначальную, «эталонную» модель, сформированную на основе полевых исследований шамановедов в Северной и Центральной Азии. Эта ригористическая научная установка, в которой можно усмотреть конкретизм, партикуляризм и рестрикционизм, критически настроена против методологической установки универсализма, представляющей шаманизм как некий глобальный религиозный феномен, присущий всем архаическим культурам. Сам термин «шаманизм» с его «измом» принадлежит логике универсализма, которая в настоящее время доминирует в научно-популярных и квазинаучных изданиях³, а также присутствует и в издаваемых сейчас научных трудах [Берснев 2025; Янагита 2023].

О шаманских традициях писать трудно, тем более трудно это делать в формате научно-популярной книги, выпускаемой большим тиражом, поскольку автор неминуемо столкнется с недовольными читателями. Для многих коллег по научному цеху такая книга может показаться поверхностной и не всегда научной, а среди «широкого круга читателей» преобладают «наивные универсалисты» – те, кто интересуется шаманством как «древней религией», духовной или даже психотерапевтической практикой. Таким «универсалистам» ригористический подход Ольги

³ См.: *Берснев П.В.* Энциклопедия шаманской мудрости. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Пальмира, 2017. 383 с.; *Он же.* Пути и тропы шаманизма Латинской Америки. М.: Велигор, 2023. 258 с.; *Он же.* Священный космос шаманов: Шаманские традиции с древности до наших дней. 6-е изд., испр. М.: T8 RUGRAM: Пальмира, 2025. 442 с.; *Диксон О.Э.* Шаманские карты путешествия души: За краем этого света: Космография индейцев Америки, народов Сибири и Севера: Атлас-путеводитель. М.: Treemedia, 2024. 528 с.; *Серкин В.П.* Мышление шамана М.: АСТ, 2021. 254 с.

Христофоровой едва ли покажется достаточным, такие читатели критикуют подобные книги ученых за излишнюю этнографическую сухость. Поэтому автору серьезной научно-популярной книги о шаманстве сложно найти своего читателя. И все-таки просветительское прежде всего значение книги Ольги Христофоровой, на наш взгляд, столь велико, что делает незначительными возможные неточности в фактах и обобщениях.

Едва ли, например, можно считать большим недочетом научно-популярной книги упрощение «темных мест» – не до конца изученных и потому не вполне проясненных элементов шаманских традиций, зачастую толкуемых неоднозначно и носителями, и исследователями культуры. В чрезвычайно вариативных, даже в рамках одной этнолокальной группы, шаманских и шаманистских мифо-ритуальных системах таких «темных мест» было и остается предостаточно. К числу таких не вполне проясненных элементов традиции можно отнести, например, кетские мифологические представления о Бангдэхыпе (Сыне земли), которого Ольга Христофорова, наряду с Дохом, представила как первого и великого шамана, наделяющего живущих на земле шаманов бубнами. Такую характеристику дает и признанный кетолог Евгения Алексеенко⁴, однако она же подчеркивает связь Бангдэхыпа с практикой *бангосов* – не шаманов, а ритуальных специалистов другого типа (подобных провидцам, колдунам, лекарям и вопрошателям мертвых): «По этнографическим данным, о Сыне земли обязательно рассказывал перед сеансом предсказания или лечения бангос (колдун, провидец), причем изложение длилось несколько часов»⁵. Известно, что бангосы, в отличие от кетских шаманов, были связаны с земной и подземной сферами, могли конкурировать с шаманами и даже считаться сильнее их⁶. Подобные же представления о связи бангоса с Бангдэхыпом были зафиксированы и мною от кетов в 2020-е гг. в поездках по Енисею. Возможно, что Бангдэхып мог считаться покровителем не шаманов, а бангосов.

Упрощение, замена неясного или вопросительного утвердительным – та цена, которую ученому нередко приходится платить за популяризацию. Зачастую «темные места» остаются только в узкоспециализированных научных изданиях и дискуссиях, тогда как популярное изложение ориентировано на упорядоченность и ясность. Понятно, что такое избегание неясного может сфор-

⁴ Алексеенко Е.А. Глоссарий // Мифы, предания, сказки кетов. М.: Восточная литература, 2001. С. 309.

⁵ Там же. С. 271.

⁶ Алексеенко Е.А. Глоссарий. С. 309.

мировать у «широкого круга читателя» упрощенное восприятие сложности и вариативности шаманской традиции. Однако такой упрек едва ли возможно адресовать Ольге Христофоровой, которая даже в популярном изложении неоднократно подчеркивает эту сложность и вариативность, рассказывая о региональных вариантах шаманских традиций (с. 25), их чрезвычайной гибкости и открытости новому, заимствованиям из других культур (с. 272–273). «Даже у шаманов одного народа могут быть разные версии картины мира и его обитателей, не говоря уже об отличиях версий шамана и обычных людей», – поясняет она, в частности, в первой главе своей книги (с. 51). Везде, где ограниченный объем издания позволил это сделать, автор постаралась весьма подробно раскрыть региональную специфику: в качестве удачных примеров можно привести рассказ о различных категориях шаманов, шаманствующих и «близких профессиях» (лекарях, предсказателях, толкователях снов, исполнителях фольклора и др.) во второй главе (с. 55–71), а также о типологии шаманских бубнов в главе 6 (с. 189–194). В тех случаях, когда описание различных локальных типов в книге было невозможно, текст снабжался отсылками к наиболее важным научным исследованиям по рассматриваемой теме, как, например, в разделе о шаманском облачении (с. 179).

Несомненным украшением обеих книг Ольги Борисовны стали фотографии, карты и рисунки, специально подобранные для издания. Весьма ценно и примечательно, на наш взгляд, то, что многие фотографии автор привезла из своих экспедиций – это добавляет научного веса популярному изданию и позволяет читателям прикоснуться к «исследовательской кухне» антропологического поля.

Литература

- Берснев 2025 – *Берснев П.В.* Мексиканский шаманизм: мифы, ритуалы и верования уичолей. М.: Альма Матер, 2025. 223 с.
- Бурыкин 2007 – *Бурыкин А.А.* Шаманы: Те, кому служат духи. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2007. 285 с.
- Жеребина 2017 – *Жеребина Т.В.* Сибирский шаманизм: с древнейших времен до наших дней. СПб.: Пальмира, 2017. 463 с. (Тайные знания)
- Нам 2021 – *Нам Е.В.* Космология и практика сибирского шаманизма. М.: Ганга, 2021. 512 с.
- Симченко 1993а – *Симченко Ю.Б.* Нганасанское лето. М.: ИЭА РАН, 1993. 258 с.

- Симченко 1993б – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь: этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993. 316 с. (Российский этнограф; вып. 7)
- Харитоновна 2006 – *Харитоновна В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука: ИЭА РАН, 2006. 372 с.
- Хоппал 2015 – *Хоппал М.* Шаманы – культуры – знаки. Тарту: Научное изд-во ЭЛМ, 2015. 240 с.
- Христофорова 2023 – *Христофорова О.Б.* Мифы северных народов России: От творца Нума и ворона Кутха до демонов кулей и злых духов. М.: МИФ, 2023. 288 с. (Мифы от и до. Россия)
- Христофорова 2025 – *Христофорова О.Б.* Шаманы северных народов России: Железные кости, духи-помощники и полеты между мирами. М.: МИФ, 2025. 320 с. (Страшно интересная Россия)
- Шаповалов 2024 – *Шаповалов А.В.* Говорящие с духами: Мир сибирского шаманизма. М.: Альпина нон-фикшн, 2024. 240 с.
- Янагита 2023 – *Янагита К.* Японский шаманизм (Фудзё Ко). М.: Альма Матер, 2023. 134 с. (Методы антропологии)

References

- Bersnev, P.V. (2025), *Meksikanskii shamanizm: mify, ritualy i verovaniya uicholei* [Mexican shamanism: myths, rituals, and beliefs of the huichols], Al'ma Mater, Moscow, Russia.
- Burykin, A.A. (2007), *Shamany: Te, komu sluzhat dukhi* [Shamans: Those served by the spirits], Azbuka, Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Hoppal, M. (2015), *Shamany – kul'tury – znaki* [Shamans – cultures – signs], Nauchnoe izdatel'stvo ELM, Tartu, Estonia.
- Kharitonova, V.I. (2006), *Feniks iz pepela? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysyacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of the millennium], Nauka, IEA RAN, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2023), *Mify severnykh narodov Rossii: Ot tvortsa Numa i vorona Kutkha do demonov kulei i zlykh dukhov kana* [Myths of the Northern peoples of Russia. From creator Numa and raven Kuth to Kul demons and evil spirits of Kana], MIF, Moscow, Russia. (*Mify ot i do. Rossiya*)
- Khristoforova, O.B. (2025), *Shamany severnykh narodov Rossii: Zheleznye kosti, dukhi-pomoshchniki i polety mezhdu mirami* [Shamans of the Northern peoples in Russia. Iron bones, spirits-helpers and transfers between worlds], MIF, Moscow, Russia. (*Strashno interesnaya Rossiya*)
- Nam, E.V. (2021), *Kosmologiya i praktika sibirskogo shamanizma* [Cosmology and praxis of Siberian shamanism], Ganga, Moscow, Russia.

- Shapovalov, A.V. (2024), *Govoryashchie s dukhami: Mir sibirskogo shamanizma* [Spirit talkers: The world of Siberian shamanism], Al'pina non-fikshn, Moscow, Russia.
- Simchenko, Yu.B. (1993), *Nganasanskoe leto* [Nganasan summer], IEA RAN, Moscow, Russia.
- Simchenko, Yu.B. (1993), *Obychnaya shamanskaya zhizn': ehtnograficheskie ocherki* [Ordinary shamanic life: Ethnographic essays], IEA RAN, Moscow, Russia. (*Rossiiskii etnograf*; iss. 7)
- Yanagita, K. (2023), *Yaponskii shamanizm (Fudze Ko)* [Japanese shamanism (Fujo Ko)], Al'ma Mater, Moscow, Russia.
- Zherebina, T.V. (2017), *Sibirskii shamanizm: s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [Siberian shamanism: From ancient times to the present day], Pal'mira, Saint Petersburg, Russia. (*Tainye znaniya*)

Информация об авторе

Дмитрий Ю. Доронин, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; demetra2@mail.ru
ORCID ID: 0000-0003-3002-8074

Information about the author

Dmitrii Yu. Doronin, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; demetra2@mail.ru
ORCID ID: 0000-0003-3002-8074

УДК 159.963

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-211-215

Рецензия на книгу:
Вернон Э. Ночные кошмары:
Нарушения сна и как мы с ними живем наяву.
М: Альпина нон-фикшн, 2025. 286 с.

Елена В. Марковская

*Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН,
Петрозаводск, Россия, greek23@mail.ru*

Дата поступления статьи: 24 октября 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Марковская Е.В. [Рец.:] Вернон Э. Ночные кошмары: Нарушения сна и как мы с ними живем наяву. М: Альпина нон-фикшн, 2025. 286 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 211–215. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-211-215

Book review:
Vernon, A. (2025), *Nochnye koshmary: Narusheniya sna i kak my s nimi zhivem nayavu* [Night terrors: Troubled sleep and the stories we tell about it], Al'pina non-fikshn, Moscow, Russia

Elena V. Markovskaya

*Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre,
Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia, greek23@mail.ru*

Received: October 24, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Markovskaya, E.V. (2026), [Review of:] “Vernon, A. (2025), *Nochnye koshmary: Narusheniya sna i kak my s nimi zhivem nayavu* [Night terrors: Troubled sleep and the stories we tell about it], Al'pina non-fikshn, Moscow, Russia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 211–215, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-211-215

© Марковская Е.В., 2026

Рассматриваемая работа принадлежит перу Элис Вернон – преподавателя литературы и литературного мастерства Университета Аберистуита (Великобритания). Интересы исследовательницы охватывают пересечение известных в культуре и литературе, а также собранных самим автором нарративов о расстройствах сна, галлюцинациях и явлениях парапсихологии с научными трудами ученых, исследующих физиологию сна. Книга состоит из семи глав, заключения, обширной библиографии (88 публикаций), примечаний, предметно-именного указателя, информации об авторе. Научным редактором русского издания является доктор медицинских наук, невролог, психотерапевт Е.А. Корабельникова.

Первая глава выполняет функции предисловия. Она содержит описание опыта переживаний парасомний самим автором. Э. Вернон рассказывает, что, работая над диссертацией о сне, поняла, что хотела бы изучить и использовать в работе также собственный опыт, что и явилось катализатором появления данной книги. В этой же главе показаны отдельные пути развития представлений о сновидениях и явлениях, связанных со сном, начиная со средневековой Европы. Последующие четыре главы посвящены их репрезентации в литературе, фольклоре и искусстве, а также методам диагностики и лечения отдельных нарушений сна: лунатизма (сомнамбулизма); гипнопомпических (возникающих при пробуждении) галлюцинаций; ночных кошмаров (паралича сна); ночных страхов (*pavor nocturnus*). Для фольклористов особенный интерес представляют предложенный автором экскурс по мифологическим представлениям о «параличе сна», причины которого связывали с вредоносным влиянием ведьмы (мары), инкуба (дьявола в мужском облике), суккуба (дьявола в женском облике) или других персонажей, нашедших отражение в исторических примерах из архивов судебных процессов и в литературе. Размышляя о визуальном компоненте «паралича сна», автор приходит к выводу о том, что у людей менялись представления о монстрах, и приводит в качестве одного из аргументов отсутствие ранних свидетельств о видениях, напоминающих инопланетных существ или персонажей фильмов ужасов. Вопросы соотношения биологического и культурного, в том числе в контексте визуальных проявлений сонного паралича, являются темой обширных научных дискуссий, которые в общих чертах были проанализированы, в частности, в исследовании отечественного ученого П.Б. Поветкиной [Поветкина 2022, с. 520–521].

В шестой главе Э. Вернон анализирует путь развития представлений о функции и значении сновидений в обществе. Исследовательница включает в свою работу социально-антропологический компонент, так как, кроме литературных и кинематографических

примеров, приводит результаты проектов европейских ученых разных лет, посвященных сбору и анализу нарративов о снах в стрессовые для людей периоды (Вторая мировая война, пандемия коронавируса и др.). Последняя, седьмая, глава включает описание и исследование феномена «осознанных сновидений» в западной психологии. Автор книги подробно останавливается на исследованиях психофизиолога Стивена Лабержа, который в 1980-х гг. создал устройство в виде маски, позволяющее значительно повысить вероятность вхождения в осознанное сновидение. Элис Вернон описывает достижения Лабержа и других ученых, изучающих этот феномен, рассматривает их отражение в фильмах «Паприка» (2006) Сатоси Кона и «Начало» (2010) Кристофера Нолана, а также рассуждает о потенциале использования осознанных сновидений в терапии и творчестве.

В заключение, подводя итоги, Э. Вернон рассматривает связь игровой индустрии с наукой о сне и возможные перспективы развития методов лечения некоторых нарушений сна с помощью видеоигр, плюсы и минусы потенциальной возможности технологического контроля над сновидениями.

Уникальность данной книги состоит в том, что ее автор, имея ученую степень и являясь преподавателем университета, анализирует литературные, документальные и относящиеся к киноискусству примеры с опорой на научные представления и с учетом собственного опыта переживаний расстройств сна. Интерес представляет также синтез культурологического и литературоведческого подходов с терминологией и методами медицинской терапевтической практики. Следует отметить, что отдельные виды парасомний уже становились предметом культурологического и фольклористического анализа с привлечением медицинских данных в трудах как зарубежных¹, так и российских исследователей [Христофорова 2020; Поветкина 2022; Лазарева 2018]. Обобщающей же работы, включающей изучение широкого спектра расстройств сна, нашедших отражение в искусстве, фольклоре и немедицинской литературе, до настоящего времени не было, и в этом отношении рецензируемая книга является новаторской. Тем не менее столь масштабный охват материала имеет и свои

¹ См., например: *Maculotti M.* The phenomenon of sleep paralysis: folkloric interpretations and recent hypotheses. 2016. URL: <https://axismundi.blog/en/2016/04/07/il-fenomeno-della-paralisi-nel-sonno-interpretazioni-folkloriche-e-ipotesi-recenti/> (дата обращения: 26.06.2025); *Sá J.F.R., de, Mota-Rolim S.A.* Sleep paralysis in Brazilian folklore and other cultures: A brief review // *Frontiers in Psychology*. 2016. Vol. 7. DOI: 10.3389/fpsyg.2016.01294

минусы: так, в качестве описаний парасомний, нашедших отражение в культуре, используются в основном английские литературные и документальные примеры, а случаи обращения к культуре и научным исследованиям других стран единичны и не имеют четких критериев отбора. Выдержки из описаний научных экспериментов, исследований и их результатов зачастую не дают о них необходимого представления, но этот момент компенсируется подробными ссылками на научные публикации. Это издание не является академическим в строгом смысле этого слова, а попадает в современную тенденцию публикаций адаптированных для широкого читателя научных работ, что, на наш взгляд, является достоинством, так как позволяет значительно расширить контекст исследований по смежным дисциплинам, таким как фольклористика, этнография, антропология.

Благодарности

Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН.

Acknowledgments

The publication was prepared in the Karelian Research Center as part of the State assignment work.

Литература

- Лазарева 2018 – Лазарева А.А. Домовой, ходячий покойник и покинутая тело душа: интерпретации сонного паралича в восточнославянской культуре // Демонология как семиотическая система: Материалы V Международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 июня 2018 г. / сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2018. С. 94–98.
- Поветкина 2022 – Поветкина П.Б. Сонный паралич: на пересечении биологии и фольклора // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2022. Т. 27. № 3. С. 514–522.
- Христофорова 2020 – Христофорова О.Б. Гнетке – сонный паралич? Необычное между фольклористическими и медицинскими классификациями // Шаги / Steps. 2020. Т. 6. № 4. С. 101–125.

References

- Khristoforova, O.B. (2020), “is Gnetke a sleep paralysis? The unusual between folkloristic and medical classifications”, *Shagi / Steps*, vol. 6, no. 4, pp. 101–125.
- Lazareva, A.A. (2018), “The brownie, the walking dead and the soul that left the body: Interpretations of sleep paralysis in East Slavic culture”, in Khristoforova, O.B. and Antonov, D.A., comps. and eds., *Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Materialy V mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Demonology as semiotic system: Proceedings of the 5th International Scientific Conference], RGGU, Moscow, Russia, pp. 94–98.
- Povetkina, P.B. (2022), “Sleep paralysis: At intersection of biology and folklore”, *RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism*, vol. 27, no. 3, pp. 514–522.

Информация об авторе

Елена В. Марковская, кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия; 185910, Россия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11; greek23@mail.ru

ORCID 0000-0002-6671-2401

Information about the author

Elena V. Markovskaya, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia; 11, Pushkinskaya St., Petrozavodsk, Russia, 185910; greek23@mail.ru

ORCID 0000-0002-6671-2401

УДК 398.431:82

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-216-222

Рецензия на книгу:

Бобякова И.В., Ларионова М.Ч.

Домовой: фольклорный персонаж в литературе.

Ростов н/Д.: Foundation, 2024. 216 с.

Екатерина А. Романова

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия, ekatpopo@yandex.ru

Дата поступления статьи: 22 июля 2025 г.

Дата публикации: 26 июня 2026 г.

Для цитирования: Романова Е.А. [Рец.:] Бобякова И.В., Ларионова М.Ч.

Домовой: фольклорный персонаж в литературе. Ростов н/Д.:

Foundation, 2024. 216 с. // Фольклор: структура, типология, семи-

отика. 2026. Т. 9. № 2. С. 216–222. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-

2-216-222

Book review:

Bobyakova, I.V. and Larionova, M.Ch. (2024),

Domovoi: fol'klornyi personazh v literature

[The Domovoy: A folklore character in literature],

Foundation, Rostov-on-Don, Russia

Ekaterina A. Romanova

Russian State University for the Humanities,

Moscow, Russia, ekatpopo@yandex.ru

Received: July 22, 2025

Date of publication: June 26, 2026

For citation: Romanova, E.A. (2026), [Review of:] “Bobyakova, I.V. and

Larionova, M.Ch. (2024), *Domovoi: fol'klornyi personazh v literature*

[The Domovoy: A folklore character in literature], Foundation, Rostov-

on-Don, Russia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2,

pp. 216–222, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-2-216-222

Монография И.В. Бобяковой и М.Ч. Ларионовой посвящена анализу трансформаций образа домового в русской литературе XVIII–XXI вв. Авторы исходят из того, что фольклорные образы, в том числе домовый, входят в литературу как через осознанное заимствование, так и через глубинное усвоение культурных кодов. Такой подход основывается на системно-типологической модели, предложенной Д.Н. Медришем, в соответствии с которой фольклор и литература рассматриваются как взаимосвязанные подсистемы единой метасистемы.

Для анализа форм функционирования фольклорного образа в литературе авторы уже во введении предлагают понятие «культурная матрица». Культурная матрица – это совокупность устойчивых признаков, функций и способов репрезентации персонажа в фольклоре и литературе. В широком смысле это структурированный массив стереотипизированной культурной информации, система воспроизводящихся кодов и культурных воспоминаний. Этот комплекс формируется в мифологии, трансформируется в фольклоре и переосмысливается в литературе. Образ домового рассматривается через совокупность характеристик: пространственная локализация, поведенческие паттерны, функции и т. д. Реконструкция и анализ матрицы позволяют выявить устойчивые элементы традиции и способы их адаптации в авторских текстах.

Первая глава посвящена реконструкции культурной матрицы домового. В ней описываются черты и функции этого образа в традиционной культуре, формирующие его культурную матрицу. Рассматривается происхождение образа: домовый, согласно анализу авторов, связан с культом предков, анимизмом и славянской демонологией. Внимание уделяется мифам о его появлении – падении нечистых духов, последствиям Вавилонского столпотворения. Отмечается двойственная природа домового – как покровителя и потенциальной угрозы, посредника между мирами. Описываются его формы (антропоморфность, зооморфность и т. д.), локализация (дом), функции (охрана дома, предвестие событий, забота о семье и животных, наказание).

Исследование опирается на большое количество источников: материалы экспедиций, в том числе собственные полевые наблюдения авторов, классические и современные труды по мифологии и фольклору.

Первая глава формирует инвариантную модель образа, пригодную для последующего литературного анализа. Материалы структурируются по ключевым аспектам: происхождение, облик, время и места активности домового, функции, способы воздействия.

Культурная матрица делится на два уровня – ядро и периферию. Ядро включает наиболее устойчивые и часто встречающиеся

характеристики. В рассматриваемом случае ядро матрицы составляют признаки домового как невидимого духа, часто принимающего облик старика, мохнатого существа или хозяина дома. Он проявляется преимущественно ночью, в таких местах, как печь, подпол, чердак или углы избы. Его присутствие проявляется через звуки, стуки, касания, перемещения предметов, порчу посуды. Основные функции домового связаны с охраной семьи, заботой о домашнем хозяйстве и животных, а также с предсказаниями и наказанием нарушителей устоев.

Периферийные черты образа менее устойчивы и реже встречаются в источниках. Так, иногда домовый предстает в виде молодого мужчины, женщины или в зооморфном облике – змея, зайца, ласки, медведя и т. д. Его обитание не ограничивается только домом: он может находиться в хлеву, бане, амбаре или во дворе. В некоторых случаях он появляется днем и бывает настроен агрессивно: может вмешиваться в супружеские отношения, вызывать болезни, похищать детей. При этом значимыми являются и устойчивые признаки, составляющие ядро, и те черты, что формируют периферию – как отражение региональной и культурной вариативности образа.

Такое деление становится методологической основой для последующего литературного анализа и позволяет не только фиксировать прямые (эксплицитные) проявления образа домового, но и выявлять его имплицитное присутствие в текстах, где не используется его прямое наименование, но имеется система значимых признаков, восходящих к культурной матрице «домовой».

Во второй главе монографии рассматриваются литературные тексты, в которых образ домового присутствует открыто – как сюжетно значимая или действующая фигура. В центре внимания – тексты XVIII–XXI вв., демонстрирующие как преемственность, так и трансформации образа домового.

Вторая глава состоит из двух разделов: «Домовой как действующее лицо» и «Домовой как мистификация». В первом разделе рассматриваются случаи, когда домовый активно участвует в повествовании – как связующее звено семьи и быта, «покровитель вдохновения», объект сатиры или хранитель памяти и культуры. Во втором разделе описываются ситуации, когда образ используется как мистификация: как помощник в любовных делах, противник деспотизма или средство обличения суеверий. Эти направления демонстрируют перераспределение ядра и периферии культурной матрицы «домовой»: периферийные для фольклора мотивы становятся сюжетно- и смыслообразующими в литературе. Все аспекты иллюстрируются на материале как популярных, так и малоизвестных литературных произведений.

В разделе, посвященном домовому как действующему лицу, анализируются произведения, где дух дома непосредственно влияет на сюжет. Домовой в стихотворении Л.А. Мея «Хозяин» (1849) ведет монолог, где критикует брак старика с молодой женщиной, но при этом остается верным своей роли – поддерживать порядок в доме. В рассказе Н. Тэффи «Домовой» (1931) дух вступает в противостояние с жестоким отцом, чтобы защитить девочку Люсю. У О.И. Сенковского в «Записках домового» (1835) дух Чурка ведет дневник и сочувствует человеческой драме, а в рассказе А.С. Грина «Словохотливый домовый» (1923) демонстрируется неспособность домового понять человеческие моральные мотивы.

В поэзии романтиков (К.Н. Батюшкова, А.С. Пушкина, В.А. Жуковского) домовый предстает с новой стороны – как «покровитель вдохновения». В этих текстах он сближается с античными пенатами и ларами, символизируя творческое начало и домашний уют. В стихотворении А.С. Пушкина «Домовому» (1819) дух предстает как хранитель всей усадебной жизни. В сатирических произведениях (в басне И.И. Хемницера «Домовой» и басне И.А. Крылова «Скупой») образ используется как средство социальной критики – он служит для обличения человеческих пороков, в частности скупости и суеверности.

Образ домового используется и как знак культурной памяти, в особенности в символистской литературе конца XIX – начала XX в. В стихах В. Брюсова («Друзья», «Домовой») и К. Бальмонта он воплощает тревогу за утраченную связь с традицией и страх перед хаосом настоящего. Дух дома становится метафорой кризиса идентичности, ослабления связи с культурными корнями и трансформации мифологического сознания в условиях модерна.

В ряде произведений домовый приобретает комический и иронический облик, становится средством разоблачения суеверий, социальных пороков и невежественного сознания. Эти трактовки особенно значимы в контексте рационалистической критики традиционного мышления и формирования новой картины мира.

Принцип организации материала в книге строится на хронологической и одновременно тематической логике: структура анализа позволяет отследить как временные изменения в репрезентации образа, так и смысловые инварианты. Подчеркивается, что домовый в литературе нередко сохраняет черты мифологического существа, восходящие к фольклору, но может и трансформироваться в аллегорическую фигуру, эксплуатируемую в рамках художественного эксперимента. В XIX в. домовый чаще выполняет функцию хранителя традиционного уклада, носителя морали, а в XX в. становится фигурой иронической, трагической, символизирует разрыв с прошлым, кризис культурной идентичности.

Такой подход позволяет проследить литературную эволюцию образа и его культурную нагрузку. Особое внимание уделяется тому, как литература адаптирует фольклорную семиотику. Образ домового в литературном тексте выступает медиатором между архетипическим и индивидуальным, между традицией и авторской интерпретацией. Он может быть репрезентантом «архива культуры», интертекстуальным кодом, с помощью которого авторы выражают темы идентичности, памяти, духовной преемственности.

Третья глава монографии представляет собой наиболее новаторский и концептуально насыщенный элемент исследования. Авторам удастся показать, что даже при отсутствии прямого наименования или внешних признаков функции домового продолжают существовать в ряде литературных образов. Через внимательный анализ персонажей (таких как Захар в «Обломове», Фирс и Чебутыкин в пьесах А.П. Чехова, старики в прозе Распутина) авторы выявляют устойчивые элементы: привязанность к дому и к прошлому, охранительную миссию, символическое взаимодействие с пространством и временем. В главе демонстрируется, как фольклорный образ сохраняется в литературе, меняя форму, но не теряя сути. Глава важна как модель прочтения литературного текста через призму культурной памяти.

В этой главе представлены разноплановые примеры из русской литературы, сгруппированные по функциональному родству с образом домового. В первой части главы анализируется Захар из романа И.А. Гончарова «Обломов» – хранитель уклада, преданный слуга, фигура «домового в человеческой форме». Впервые он появляется в тексте, спрыгивая с печки – места, которое в народной традиции считается основным местом обитания домового. Подчеркиваются его «нечеловеческие» черты: хрип, ворчание, тяжелый шаг и даже внешний вид – «с голым, как колено, черепом» и «густыми русыми с проседью бакенбардами». Всё это перекликается с описаниями домового. Захар не только участвует в жизни героя, но и как бы дублирует его, живя рядом и сохраняя все, что связано с прежней жизнью. Такое поведение, по мнению авторов, делает его хранителем традиций.

Далее рассматривается, как проявляется мифопоэтический слой, связанный с образом домового в пьесах А.П. Чехова. Персонажи, такие как Шамраев («Чайка»), Чебутыкин («Три сестры»), Войницкий («Дядя Ваня») и Фирс («Вишневый сад»), наделены функцией хранителей домашнего уклада. Они объединены привязанностью к дому, сосредоточенностью на прошлом и некоторыми особенностями поведения – эти персонажи вспоминают приметы, используют пословицы, живут воспоминаниями. Их

связь с традицией проявляется и через символическое пространство: подпол у Чебутыкина, чердак у Шамраева, печка, самовар, лошади – всё это знаковые элементы мифологической картины мира. Особенно близки к образу домового Фирс, живущий в доме с детства и забытый в финале, и Войницкий, воспринимающий дом как свое жизненное предназначение.

Авторы также анализируют образ хранителя дома в пьесах постмодерна, переосмысляющих чеховские мотивы в контексте современной действительности. Персонажи как оригинальных чеховских произведений, так и их интерпретаций оказываются бессильны перед разрушением мира, который они стремятся сохранить. Дом как физическое и духовное пространство оказывается утраченным. Фирса забывают, Чебутыкин теряет свою внутреннюю опору, Шамраева воспринимают как деспота, а дядя Ваня разочарован и сломлен. Таким образом, А.П. Чехов осмысляет фольклорную фигуру домового в новом контексте: как фигуру трагическую, не способную больше выполнять охранительную функцию.

В третьей части главы анализируется повесть В.Г. Распутина «Прощание с Матерой». Исследователи обращаются к двум персонажам – мистическому Хозяину и реалистическому Богодулу, в которых по-разному реализуется образ хранителя дома. Хозяин – дух острова, незримый наблюдатель, Богодул – старик-отшельник, наделенный множеством внешних и поведенческих черт домового: лохматость, босые ноги, сиплый голос, связь с предками и памятью. Он «бездомный домовый», обреченный исчезнуть вместе с гибнущим островом. Оба образа выполняют охранительную функцию, но оказываются бессильными перед разрушением, что подчеркивает трагическую трансформацию фольклорного мифа в современной литературе. Таким образом, В.Г. Распутин, как и А.П. Чехов, демонстрируют исчезновение дома как носителя культурной памяти.

Авторы акцентируют внимание на признаках, по которым можно идентифицировать фигуру домового: особое поведение, привязанность к дому, манера говорить, стремление сохранять традиции. Эти черты позволяют проследить, как фольклорный образ продолжает существовать в литературе, пусть и в завуалированной форме. В произведениях формируется целая группа персонажей, в структуре которых системно проявляются элементы культурной матрицы «домовой». Их объединяет функция хранения дома и родовой памяти, она притягивает к ним определенный образ: формирует поведение, внешний облик, пространство обитания. Эти образы глубинно связаны с народной традицией и художественным опытом предшественников.

Монография И.В. Бобяковой и М.Ч. Ларионовой представляет собой обстоятельное исследование, посвященное литературным трансформациям образа домового. Авторы рассматривают домового как устойчивый комплекс признаков, сохраняющий идентичность при переходе из фольклорной традиции в литературный текст. Предложенное понятие «культурной матрицы» служит полезным инструментом для систематизации разнообразных проявлений образа и анализа механизмов его адаптации к различным историко-культурным контекстам. Работа может быть интересна тем, кто изучает взаимодействие фольклора и литературы, формы культурной памяти и трансформации мифологических образов в художественных текстах.

Информация об авторе

Екатерина А. Романова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; *ekatpopo@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0007-3217-4995

Information about the author

Ekaterina A. Romanova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *ekatpopo@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0007-3217-4995

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 9 • № 2 • 2026

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

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
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 20.05.2026
Выход в свет 26.05.2026
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 12,2. Усл. печ. л. 14,0
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2351

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