

ISSN 2686-7249

# ВЕСТНИК РГГУ

*Серия*  
«Литературоведение.  
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

# RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.  
Linguistics. Cultural Studies”  
*Series*

Academic Journal

Основан в 1996 г.  
Founded in 1996

6  
2024

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"  
RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series  
Academic Journal

There are 10 issues of the journal a year.

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

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing PhD research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

- 5.9.3. Literary theory (Philology)
- 5.9.4. Folkloristics (Philology)
- 5.9.7. Classical philology, Byzantine and modern Greek studies (Philology)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Cultural Studies)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (History)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Art Studies)

*Goals of the journal.* Presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and culturology, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.

Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

*Objectives of the journal.* Implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015

Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

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

e-mail: iulia.naumova@googlemail.com

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» 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:

5.9.3. Теория литературы (филологические науки)

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология (филологические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (культурология)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (исторические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (искусствоведение)

*Цель журнала:* представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

*Задачи журнала:* осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.

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

Электронный адрес: iulia.naumova@googlemail.com

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

Editor-in-chief

*P.P. Shkarenkov*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

*P.M. Arkadiev*, Dr. of Sci. (History), professor RAS, Institute of Slavic Studies RAS/ Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*Yu.V. Domanskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*G.I. Zvereva*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*T.B. Agranat*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

*O.L. Akhunova*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation

*D.I. Antonov*, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*O.Yu. Antsyferova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation

*S.I. Baranova*, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*E.N. Basovskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*Yu.G. Bit-Yunan*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russian Federation

*S.A. Burlak*, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation

*I.I. Chelysheva*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

*D.J. Clayton*, Ph.D., emeritus professor, University of Ottawa, Ottawa, Canada

*O.V. Fedorova*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*D.M. Feldman*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*V.Kh. Gilmanov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation

*N.P. Grintser*, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, RAS corr. memb., A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, Moscow, Russian Federation

*N.Yu. Gvozdetskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*A.V. Dybo*, Dr. of Sci. (Philology), RAS corr. memb., Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

- E.Yu. Ivanova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
- G.I. Kabakova*, Dr. of Sci. (Philology), University of Paris-Sorbonne, Paris, France
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Kimmelman*, Ph.D., University of Bergen, Bergen, Norway
- A.V. Kostina*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russian Federation
- G.E. Kreidlin*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.A. Krongauz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.I. Kulikov*, Ph.D., Cand. of Sci. (Philology), Ghent University, Ghent, Belgium
- I.A. Kuptsova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russian Federation
- A.B. Letuchii*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
- M.N. Lipovetskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Columbia University, New York, United States of America
- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.A. Maltsev*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- I.G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.P. Odesskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.E. Pekelis*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.I. Reinhold*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Vinogradov Russian Language Institute RAS, Moscow, Russian Federation
- E.L. Rudnitskaya*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation
- I. Rzepnikowska*, Doctor Habilitatus, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

- B.L. Shapiro*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Sharoff*, Ph.D., Candidate of Science (History), University of Leeds, Leeds, United Kingdom
- I.A. Sharonov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.V. Sideltsev*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- A.E. Skvortsov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
- N.A. Slioussar*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- A.N. Taganov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- Ya.G. Testeleets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH)/Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- Yu.I. Tsvetkov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.G. Vladimirova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- V.I. Zabolotkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.V. Zagidullina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation
- A.V. Zimmerling*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

Executive editor

*Yu.N. Naumova*, RSUH

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

*П.П. Шкаренков*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

*П.М. Аркадьев*, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*Ю.В. Доманский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*Г.И. Зверева*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*Т.Б. Агранат*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

*Д.И. Антонов*, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*О.Ю. Аницферова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация

*О.Л. Ахунова*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация

*С.И. Баранова*, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Е.Н. Басовская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Ю.Г. Бит-Юнан*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация

*С.А. Бурлак*, доктор филологических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация

*Н.Г. Владимирова*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

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

*В.Х. Гильманов*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

*Н.П. Гришчер*, доктор филологических наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

*А.В. Дыбо*, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

*И. Жетниковская*, доктор наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

*В.И. Заботкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- М.В. Загидуллина*, доктор филологических наук, профессор, Челябинский государственный университет, Челябинск, Российская Федерация
- Е.Ю. Иванова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация
- Г.И. Кабакова*, доктор филологических наук, Университет Сорбонна, Париж, Франция
- В.И. Киммельман*, Ph.D., Университет Бергена, Берген, Норвегия
- Д.Д. Клейтон*, Ph.D., Оттавский университет, Оттава, Канада
- А.В. Костина*, доктор культурологии, доктор философских наук, профессор, Московский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Е. Крейдлин*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.А. Кронгауз*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, Ph.D., Гентский университет, Гент, Бельгия
- И.А. Кушцова*, доктор культурологии, доцент, Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Москва, Российская Федерация
- А.Б. Летучий*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- М.Н. Литовецкий*, доктор филологических наук, Колумбийский университет, Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.А. Мальцев*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- И.Г. Матюшина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.П. Одесский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Е. Пекелис*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Н.И. Рейнгольд*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва, Российская Федерация
- Е.Л. Рудницкая*, доктор филологических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
- А.В. Сидельцев*, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация



- А.Э. Скворцов*, доктор филологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Российская Федерация
- Н.А. Слюсарь*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- А.Н. Таганов*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.В. Федорова*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- Д.М. Фельдман*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Ю.Л. Цветков*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- А.В. Циммерлинг*, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.И. Чельшева*, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.Л. Шапиро*, доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Шаров*, кандидат филологических наук, Ph.D., Университет Лидса, Лидс, Великобритания
- И.А. Шаронов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

*Ю.Н. Наумова* (РГГУ)

## CONTENTS

### **Structure and Pragmatics of Oral Text**

---

<i>Victoria A. Chervaneva</i> Temporal plan of oral narrative as a projection of the subject of narration .....	12
<i>Margarita G. Belodedova</i> Nenets nyukubts songs. Structure and images .....	26
<i>Ul'ana A. Petukhova</i> “Beloi akatsii grozd'ya dushistyе” [Fragrant clusters of white acacia...]: the social and historical context of the song .....	46
<i>Yana I. Pavlidi</i> History of Stavr Godinovich's bylinas. Revision of research approaches .....	80

### **Magic, Divination, Witchcraft: Practices and Their Explications**

---

<i>Amaliya A. Prtavyan</i> Harmful magical practices in a modern Armenian family .....	108
<i>Anna E. Kalkaeva</i> Male and female witch aggression in 19th century <i>Sagen</i> of Northern Germany .....	124
<i>Il'ya A. Malinovskii</i> Semiotic ideologies of the Tarot card reading practice .....	139

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Структура и прагматика устного текста**

---

<i>Виктория А. Черванёва</i> Временной план устного нарратива как проекция субъекта повествования .....	12
<i>Маргарита Г. Белодедова</i> Ненецкие песни нюкубц: структура и образы .....	26
<i>Ульяна А. Петухова</i> «Белой акации гроздь душистые»: социально-исторический контекст песни .....	46
<i>Яна И. Павлиди</i> Сюжет былины о Ставре Годиновиче: ревизия исследовательских подходов .....	80

### **Магия, мантика, колдовство: практики и их экспликации**

---

<i>Амалия А. Пртавян</i> Вредоносные магические практики в современной армянской семье .....	108
<i>Анна Е. Калкаева</i> Агрессия ведьм и колдунов в преданиях Северной Германии XIX в. ....	124
<i>Илья А. Малиновский</i> Семиотические идеологии практики гадания на картах Таро .....	139

# Структура и прагматика устного текста

УДК 82.0

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-12-25

## Временной план устного нарратива как проекция субъекта повествования

Виктория А. Черванёва

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

*Аннотация.* В статье рассматриваются особенности моделирования категории времени в устных повествовательных текстах с установкой на достоверность. Наиболее существенное свойство времени таких нарративов – ориентация на актуальный момент речи: повествование о событиях прошлого строится на фоне и с учетом временного плана ситуации беседы. Это отражается средствами разных языковых уровней (видовременными формами глаголов, особенностями референции действующих лиц, формами прямой и косвенной речи, лексикой с темпоральной семантикой) – их анализ в статье проводится на материале автобиографических мемуаров. Также рассматривается явление «многослойности» временной системы текста в нарративах о чужом опыте – отражения в тексте сразу трех временных точек: актуального момента речи (беседы с собирателем), момента первого восприятия рассказчиком истории от участника событий и момента описываемого в тексте события. При сопоставлении этих особенностей с традиционными повествовательными жанрами фольклора становится очевидно, что основное различие организации временного плана состоит в характере соотношения текстового времени с моментом речи, что связано с разной позицией говорящего по отношению к хронотопу текста. Таким образом, временной план устного нарратива представляет собой проекцию субъекта повествования.

*Ключевые слова:* нарратив, повествователь, субъектная организация текста, категория времени, момент речи

*Для цитирования:* Черванёва В.А. Временной план устного нарратива как проекция субъекта повествования // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 12–25. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-12-25

---

© Черванёва В.А., 2024

## Temporal plan of oral narrative as a projection of the subject of narration

Victoria A. Chervaneva

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

*Abstract.* The article discusses the features of modeling the category of time in oral narratives with reliability. The most essential property of the time of such narratives is the orientation to the actual moment of speech: the narrative about the events of the past is built taking into account the time plan of the situation of the conversation. This is reflected by means of different language levels – aspectual-temporal forms of verbs, features of the reference of actors, forms of direct and indirect speech, vocabulary with temporal semantics. Their analysis in the article is based on the material of autobiographical memorates. The reflection of three time points at once is considered: the moment of speech, the moment of the narrator's first perception of the story from a participant in the events, and the moment of the events described in the text. A comparison of these features with the traditional narrative genres of folklore shows that the main difference in the organization of the temporal plan lies in the nature of the relationship between text time and the moment of speech. This is due to the different position of the speaker in relation to the chronotope of the text. Thus, the time plan of oral narration is a projection of the narrating subject.

*Keywords:* narrative, narrator, subject organization of the text, category of the time, moment of speech

*For citation:* Chervaneva, V.A. (2024), "Temporal plan of oral narrative as a projection of the subject of narration", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 12–25, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-12-25

Проблема организации временного плана текста является одной из обсуждаемых в исследованиях повествовательного фольклора, и это неслучайно. Время – ключевая текстообразующая категория нарратива в силу объективных причин: нарратив – рассказ о событии, а событие всегда протекает во времени, вне времени оно не существует и не мыслится.

В связи с этим нельзя не вспомнить известное положение о двоякособытийности нарратива: наличии в тексте двух событий – того, «о котором рассказано в произведении, и события самого рассказывания (в этом последнем мы и сами участвуем как слушатели-читатели)» [Бахтин 1975, с. 403], и оба эти события состав-

ляют текст в «его событийной полноте» [Бахтин 1975, с. 403]. Эта, казалось бы, очевидная идея долгое время не была вполне очевидна прежде всего потому, что событие речи – создания текста и его восприятия – в художественной литературе получает неявное, часто имплицитное выражение, и чтобы увидеть следы «присутствия» автора в тексте, необходима определенная рефлексия, а порой даже настоящая исследовательская работа. Что касается устных текстов традиции, которые существуют в режиме реального времени, в процессе исполнения, этот двусобытийный характер бытия текста предстает со всей наглядностью и очевидностью. Как кажется, именно такой путь анализа категории времени в устном тексте – с учетом обоих временных планов – будет продуктивным. Попытаюсь показать это на материале устной прозы.

О категории времени в традиционном повествовательном фольклоре сделано немало ценных наблюдений<sup>1</sup>. В.Я. Пропп [Пропп 1998], Д.С. Лихачев [Лихачев 1967], С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 1972; Неклюдов 1973; Неклюдов 1975; Неклюдов 2015], В.М. Гацак [Гацик 1989], Н.М. Герасимова [Герасимова 1978] и другие исследователи, занимавшиеся этой проблематикой на материале традиционных эпических жанров, в целом ряде работ отмечали такое существенное качество категории времени этих текстов, как замкнутость. Так, Д.С. Лихачев отметил, что «сказочное время не выходит за пределы сказки. Оно целиком замкнуто в сюжете. Его как бы нет до начала сказки и нет по ее окончании. Оно не определено в общем потоке исторического времени» [Лихачев 1967, с. 232]. Далее ученый сделал более широкое обобщение: «Художественное время основных жанров фольклорных произведений всегда замкнуто» [Лихачев 1967, с. 252] (см. также об этом: [Пропп 1998, с. 152; Неклюдов 1975, с. 183–184]).

Эта особенность проявляется прежде всего в том, что в текстах традиционного повествовательного фольклора (эпос, сказки) время описываемых в тексте событий не соотносится с временем реального бытия носителей традиции – оно ограничено самим текстом. Ср.: «Пространственно-временная статика повествова-

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что категория времени, в силу своего универсального и всеобъемлющего характера, является важнейшей для любого фольклорного жанра и, по словам С.М. Толстой, может «концентрировать в себе ключевые идеи и нести на себе главные семантические акценты культурного текста» [Толстая 2011, с. 343] (см. примеры анализа временного плана текстов разных жанров устной традиции в сборнике [Пространство и время 2011]). В настоящей статье мы сосредоточимся на анализе времени как категории повествовательной.

тельного фольклора проявляется прежде всего в замкнутости, закрытости изображаемого мира. Непосредственно он не соотносится с реальным историческим временем и географическим пространством – не составляет с ними “непрерывного ряда”, занимая с этой точки зрения “островное положение” [Неклюдов 1975, с. 183]. Как правило, событие исполнения/рассказывания не получает отражения непосредственно в тексте, а если это происходит – то в ремарках, комментариях, рамочных элементах, не входящих в собственно сказочный нарратив или эпическое повествование (о взаимодействии сказочника с аудиторией слушателей в ситуации исполнения см. в: [Герасимова 2012]).

Исследование же повествовательных жанров с установкой на достоверность (мифологических рассказов, автобиографических мемуаров) показывает, что эти принципы темпоральной организации не действуют в устных нарративах такого рода: они устроены принципиально иным образом. Прежде всего это касается упомянутого свойства «замкнутости» времени – в устных рассказах время как раз «разомкнуто». Попытаюсь показать, какими языковыми средствами это достигается, на материале записей из моего личного архива – мемуаров жителей Подгоренского района Воронежской области о жизни в оккупации в 1942–1943 гг. во время Великой Отечественной войны (тексты частично опубликованы в: [Рычкова, Черванёва 2022]).

Подборка составлена из рассказов одной информантки – жительницы пос. Подгоренский Федотовой Татьяны Стефановны, 1929 г. р., которой в момент описываемых событий было 13 лет. Запись ее воспоминаний производилась на протяжении нескольких лет, рассказчица неоднократно возвращалась к одним и тем же сюжетам спустя некоторое время. Ее рассказы довольно объемные, развернутые, по структуре почти целиком представляют собой монолог. Ситуация записи всегда была максимально естественной – рассказчица с удовольствием начинала повествование и не нуждалась в побудительных вопросах и стимулах для его продолжения, практически не осознавала факт записи, таким образом, по этим текстам, как кажется, можно проследить логику разворачивания нарратива под влиянием внутренних факторов, а не внешнего стимулирования.

Итак, перейдем непосредственно к анализу: он показал, как уже было отмечено, что временной план устных мемуаров устроен совершенно иначе, чем жанров традиционного повествовательного фольклора, и прежде всего это касается свойства «разомкнутости» времени – в противоположность «замкнутости» времени традиционного нарратива. Проявляется это в целом ряде характерных особенностей.

Во-первых, используемые в меморатах временные маркеры встраивают события текста в историческую линейную перспективу. Так, ключевыми, постоянно употребляемыми в рассказах временными обозначениями являются лексемы «лето/зима» и тематические связанные с ними лексические единицы, но они репрезентируют в данном случае не циклическую аграрную модель, а историческую линейную, поскольку маркируют временные границы исторических событий: лето 1942 г. связано с захватом территории гитлеровскими войсками и началом оккупации, события же зимы 1943 г. – с освобождением земли от захватчиков. Таким образом, темпоральная лексика служит для установления временной событийной рамки и временной ориентации. Ср.:

Ну, это было уже *в конце лета*, сказать. *Тэпло, жарко* на улице было и всё. И поплёрлы нас на этой телеги, повизлы лошади, не помню вжэ – чи одна, чи две было лошади. И прыйихалы к концу деревни – выгружайсь (зап. 17.02.2021)<sup>2</sup>.

...еще ж *тэпло, лито*, мухотвы – тьма... (зап. 17.02.2021).

...она пришла домой. Я сидела ў хати там у бабушки, а мама во дворе была, а она йдёт во двор. Тут на голове шо-то тряпки какие-то одеты, тут тоже тряпки, на ногах из фуфайки рукава и завязаны там какими-то тряпками – бóсая прямо совсем, а уже ж *холодно, зима пришла* (зап. 27.12.2019).

И прямо *морозы были огромные тогда* – сорок и больше, а снега от-такие, под крышу снегу было, очень много, загрузали, если дороги нету, загрузнешь и не вылезешь. И там позамерзали и мёрзлые стояли о так руки поднявши (зап. 27.12.2019).

Во-вторых, отсылка к прошлому (причем реальному, хотя и трансформированному в процессе коммеморации<sup>3</sup>) осуществляется

<sup>2</sup> Звучание диалектной речи информантки (это слобожанский диалект юго-восточного наречия украинского языка [Черенкова 2009, с. 303]) передается в русской орфографии способом, закрепленным в отечественной научной традиции (см., например: Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX в. / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. М., 2010).

<sup>3</sup> Ср. в связи с этим термин «двойная темпоральность» Э.-Б.М. Гучиновой, описывающий феномен, свойственный автобиографическим рассказам, когда излагаются события, зафиксированные в детской памяти, тогда как их оценки даются уже опытным человеком [Гучинова 2023].



через репрезентацию настоящего момента беседы. Эта особенность проявляется в ориентации всего текста устного рассказа, всей его лексической и грамматической системы на актуальный момент речи, что выражается средствами разных языковых уровней (видо-временными формами глаголов, особенностями референции действующих лиц, местоимениями и вообще дейктиками, формами прямой и косвенной речи) – иными словами, рассказ о событиях прошлого всегда строится на фоне и с учетом временного плана ситуации беседы.

Так, в рассказе о прошлом постоянно происходит отсылка к нынешнему моменту с помощью наречия *сейчас* (эта лексема – основное средство обозначения момента речи в русском языке [Апресян 1995, с. 631]) в конструкциях с синтаксическим настоящим временем (в том числе в предложениях с нулевой связкой или в неполных предложениях) или даже без этого наречия (см. последний пример):

Як выгрузылысь, а народу – хто на стикэ навизлы туда, очень много. И молодежь в основном, таки, например, як оце я уже *сейчас*, уже нэ нужни булы, я ж не трудоспособна (зап. 17.02.2021).

Ну, я не знаю, куды их погналы, я не побачыла сначала. А нас отожд в полицию, а рядом, где оце Сашкино подвирье *щас*, тут немцы занималы этот дом, вин був, конечно, помэньше дом, и тут они занимались (зап. 17.02.2021).

«Дайте свою дочку в милиц... в полиции полы помыть надо. Бери тряпку и ведро и выходи на улицу», – приказывает мне. «А там еще две, вас трое будут там убирать в полиции». Полиция была *где «Магнит»*, дак на углу от-этот большой дом, дак о там стоял маленький дом, и там была полиция ихня (зап. 27.12.2019).

Как видим, постоянная апелляция к моменту речи неразрывно связана и с локусом актуальной ситуации беседы – рассказчица пытается соотнести хронотоп, создаваемый в своем тексте, с нынешним реальным ландшафтом («где оце Сашкино подвирье *щас*», «где «Магнит» – имеется в виду магазин, который расположен в настоящее время на месте происходивших в прошлом событий).

Ориентация на момент речи и в целом на ситуацию общения также проявляется в номинациях действующих лиц – их референция осуществляется относительно адресата в момент беседы. Так, постоянный персонаж, действующий в текстах, – сестра рассказ-

чицы, которой во время описываемых событий было 14 лет, – стабильно называется *бабушкой* (или *бабой*) *Наташей*, часто с определением «покойная»:

Я була дома и *бабушка Наташа*, ну мы были подростки таки (зап. 17.02.2021).

Ага, а наш дедушка тоже на фронте був, отец мой покойный, а бабушка, я и *баба Наташа покойна* (зап. 17.02.2021).

Ага, и они забрали *бабу Наташку*, через ярк о там Коробкина Маруся была – покойна уже, царство небесное, и еще одна, Наташа (зап. 27.12.2019).

Тенденция такого именованія прослеживается даже в динамических описаниях событий, происходивших с этой героиней: так, когда информантка вспоминает драматичный эпизод возвращения сестры из трудового лагеря, где та едва не погибла, она подробно описывает ее внешний вид и ужасное состояние, в котором она находилась, но даже в таких фрагментах текста девочка тем не менее именуется *бабушкой* – относительно временного плана ситуации беседы, ср.: «Дак *бабушка Наташа покойна* на руках, на ногах из рукавиц, из рукава кóнца обувь, на рукавах и на голове якись тряпкы, и шо на нэй понадивано, и плачэ, а я соби крычу, а мама соби» (зап. 17.02.2021).

Эта особенность референции действующих лиц наблюдается даже в прямой речи изображаемых в тексте персонажей, ср.: «А наши солдаты як зайшли в двир, а мама во двори, спрашуе: *бабушка*, мол, солдаты есть сдаваться? А она каже: есть, у хати» (зап. 17.02.2021). Следует заметить, что «бабушке» (матери рассказчицы) в момент описываемого события было 35 лет и вряд ли солдат мог так к ней обратиться (скорее, мог назвать «матерью»).

В целом ориентация на ситуацию речи и на собеседника, обращения к слушателю, местоимения второго лица – постоянный элемент этих рассказов:

Так тётъ Наташа покойна як прыйшла, так *як бы ты глянула* – я в хати була, тоди як выскочыла... (зап. 17.02.2021).

Вызвали в полицию, прыйшли мы туда, пидгоняють лошадь и така телега, *может, ты не бачыла даже такых*, телега на колесах, а это – зроблена из дерева, з веточок... (зап. 17.02.2021).

При этом важно отметить, что все эти элементы, присущие спонтанной разговорной диалогической речи, в меморатах не являются внешними, обрамляющими элементами нарратива, напротив, это органичные элементы текста.

Аналогичное наблюдение – об отражении в тексте ситуации речи темпоральными маркерами – было сделано ранее на примере использования наречия *сейчас* в мифологических рассказах [Черванёва 2020, с. 80–84], в сопоставлении со сказками, где слово *сейчас* используется исключительно в значении «тотчас, быстро, сразу же», причем как в речевой партии повествователя, так и в прямой речи персонажей, и никогда не употребляется для обозначения момента речи (момента исполнения текста) – таким образом, временной дейксис сказки не связан с актуальной ситуацией речи [Черванёва 2020, с. 83–84].

Рассмотренное качество достоверной прозы – ориентация на актуальную коммуникативную ситуацию – обуславливает еще одну особенность временной организации устных меморатов, отличающую их от традиционного фольклора, которую можно обозначить как «многослойность» темпорального плана текста.

Имеется в виду следующее. В пересказах чужого опыта происходит отражение сразу нескольких временных точек: актуального момента беседы с собирателем, момента первого услышания рассказчиком этой истории от участника событий и собственно момента описываемого события. Приведу пример текста с такой организацией – нарратив о случае, произошедшем в детстве с супругом информантки, о котором он ей рассказал спустя много лет:

Ближе к Ольховатке туда, наши сёла, и он там жил. И он был же пацаном, он же на год от меня моло... меньше, и ростом маленький был, а такой проныра. И говорит, лошади... а у их лошади... <У немцев, да?> большие, ноги такие толстые, тяжеловозы, они тягали орудия. Ага, и говорить, пара... две пары лошадей стояли в сарае и наша, говорит, корова. И отгородили так, а здесь лошади. И один немец за ними ухаживал. А ездили, говорит, запрягали телегу, ездили на поле, наши снопы повязали, пшеницу, и всё ж покидали, как уже немцы пришли, на поле, они на телегу накладывали снопов, привозили, и лошади ели, прям зерно с соломой. И корове давали, корова, говорит, растолстела, такая сделалась, и лошади эти ели. А, говорит, не напували, воды не давали, и они, говорит, уже бросили есть и орут в сарае. Я, говорит, догадался, а я, говорит, трофейную лошадку поймал и тоже в другом сарайчике держал и ухаживал за ней, еще пацаном. Ага, я, говорит, сестре говорю: «Маруся, ты слышишь, как лошади орут? Они же пить хотят, шо ж немцы не соображают – накормили зерном так, а воды не дают». Ага,

а она говорит: «А шо ж делать?» – «Давай, говорит, щас, бери вёдра и иди, набирай там, тягать о так воду с колодца, поналивай, а я щас их поотвяжу и приведу». Ото такие лошади, а он о такой пацан. Я говорю: «Не боялся?» – «Не». Я, говорит, отвязал их и повёл. <А почему нельзя ведро ей туда принести?> А? <А почему нельзя ведро туда принести лошади?> Ну оно ж далеко и ведро они не донесут, Маруся та мала ещё, и он. Ага, она, говорит, натягала воды, поставила, а я, grit, их поотвязывал, в одной руке за поводок, в другой веду двух. Они, говорит, с удовольствием идут, видно, поняли, куда я веду. И, говорить, привёл, они воду как начали пить, вёдра увидели, говорит, заржали. (*Смеется*) <Обрадовались!> Ага, от радости. Так пили-пили столько, сколько им захотелось. А потом, говорит, повёл назад. А немец, говорит, вышел и глянул – в сарае нету их, а мы о так с горочки и колодец там, не видно нас. Потом смотрит, говорит, а я веду их, он стоит, говорит, захопал (*показывает, как – аплодирует*), заулыбался, такой радый. Я привел, говорит, йих и отдал ему, он попривязал и говорит шо-то, а я не понимаю и говорю. «Стой о тут», – махает мне, ага, и показывает: «Я щас приду». Побежал и принес о такой кулёк конфет. <О!> Ага, принес и говорит: «Киндер, киндер – ребенок, что ли называется? <Да.> Возьми, мол, возьми, на!» Ага, и показывает: какой же ты молодец! Во! Благодарит, шо напоил их (зап. 25.12.2019)<sup>4</sup>.

Структуру темпорального плана этого повествования составляют три временных слоя. Первый временной пласт – собственно событие 1942 г. – получает выражение в целом ряде средств. Во-первых, это формы прошедшего времени глаголов в начале рассказа («он там *жил*», «лошади *стояли*», «немец *ухаживал*», «*ездили* на поле» и т. д.), которые относят время события к прошлому – относительно ситуации беседы. Во-вторых, формы настоящего времени в описании самого происшествия («они <лошади> бросили есть и *орут* в сарае», «я *веду*», «немец *смотрит*», «*стоит*», «*говорит*», «*показывает*», «*махает*», «*благодарит*») в сочетании с формами прошедшего времени совершенного вида для передачи динамики совершения акций («она... *натягала* воды, *поставила*», «я... их *поотвязывал*», «*привёл*, они <лошади> воду как *начали* пить, вёдра *увидели*, ...*заржали*», «*повёл* назад», «немец... *вышел* и *глянул*», «*захлопал*», «*заулыбался*»).

Кроме того, действия участников события изображаются с помощью диалога – прямой речи героя и персонажей текста (Маруси, немца). И здесь доминируют формы настоящего времени («ты *слышишь*», «лошади *орут*», «немцы не *соображают*», «воды не *дают*» и др.).

<sup>4</sup> Текст опубликован в [Рычкова, Черванёва 2022, с. 33–34].

В приведенных примерах формы настоящего времени в описании событий прошлого представляют собой средство образительного речевого регистра (термин Г.А. Золотовой), особенностью которого является максимальное сближение повествователя и героя в переживании времени, тогда как для информативного регистра речи свойственна дистанцированная позиция повествователя по отношению к изображаемым событиям [Золотова 1982, с. 348–356].

Второй временной слой нарратива – событие первого восприятия рассказа информанткой от героя текста, произошедшее много лет спустя. Он находит отражение в глаголах речи – это 23 употребления слова «говорить», которым рассказчица маркирует чужую речь («они, *говорит*, уже бросили есть», «я, *говорит*, догадался», «я, *говорит*, сестре говорю», «я привел, *говорит*, йих и отдал ему» и т. д.), а также свою реплику-реакцию в момент восприятия рассказа («Я *говорю*: “Не боялся?” – “Не”»). Все эти формы – настоящего времени, что значимо: событие первого восприятия текста передается наглядно, в образительном регистре.

Третий временной слой текста – актуальный момент речи, т. е. событие беседы с собирателем, – отражается в экспозиции рассказа, где используются формы прошедшего времени, поскольку таким образом происходит соотнесение событий с настоящим моментом, регистр же при этом используется информативный. И, кроме того, ситуация беседы «просвечивает» в постоянной устремленности информантки к обратной связи, к контакту с собеседником (Ср.: «Киндер, киндер – ребенок, что ли называется? <Да.>»), – особенности устных рассказов, подробно рассмотренной выше.

«Многослойность» временной системы текста является следствием влияния реальной модальности текста и ее компонентов – категории достоверности и эвиденциальности, требующей указывать источник сообщения и соотносить текст как с ситуацией получения информации, так и с актуальной ситуацией речи. И эта особенность противопоставляет устную достоверную прозу традиционному фольклору, где моделируется особый хронотоп, отделенный от ситуации речи.

Итак, основное различие организации временного плана в традиционных повествовательных жанрах и жанрах устно-разговорной традиции, судя по всему, состоит в характере соотношения текстового времени с моментом речи, что связано с разной позицией говорящего по отношению к хронотопу текста. Таким образом, временной план устного нарратива представляет собой проекцию субъекта повествования.

Это положение, как кажется, можно экстраполировать и на более широкий материал. Если рассматривать отношение к субъектному началу как категориальный признак устного текста, то тексты устной традиции можно в целом разделить на тексты личного характера (мифологический меморат, семейный и автобиографический нарратив, рассказ о личном религиозном опыте и т. п. – тексты, в которых говорящий излагает свой личный опыт или опыт лично знакомых ему людей) и тексты неличного характера (осознаваемые как «общее знание», принадлежащее социуму, – например, эпос, сказка, легенда, анекдот и т. д.).

Несмотря на некоторую упрощенность и огрубленность такой формулировки (разумеется, в традиции существуют «переходные» зоны и «пограничные» формы текстов, которые в рамках небольшой статьи нет возможности рассматривать), тем не менее, как кажется, этот признак (личный/неличный характер текста) вполне осознается говорящим и является компонентом коммуникативной ситуации, определяющим форму текста и его речевую организацию. Нарратор в «неличном» тексте использует нарративную форму с внешним субъектом, при этом строится хронотоп, отдельный и отделенный от ситуации речи, и время в таком тексте «замкнуто» в нем самом. В тексте же «личном» говорящий моделирует текстовой хронотоп в ключе реальной модальности, и ситуация текста и ситуация рассказывания оказываются в таком случае в одном поле с включенным в него говорящим и слушающим. Время и пространство текста в таком случае становится продолжением времени и пространства речи, коммуникации говорящего со слушающим.

### *Литература*

---

- Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т. 2: Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Языки славянских культур, 1995. 767 с.
- Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. 502 с.
- Гацак 1989 – *Гацак В.М.* Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 256 с.
- Герасимова 1978 – *Герасимова Н.М.* Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки // Русский фольклор. Т. 18: Славянские литературы и фольклор / Отв. ред. А.А. Горелов. Л.: Наука, 1978. С. 173–180.
- Герасимова 2012 – *Герасимова Н.М.* Севернорусская сказка как речевой жанр // Герасимова Н.М. Прагматика текста: Фольклор. Литература. Культура. СПб.: РИИИ: СПбГУ, 2012. С. 70–91.

- Гучинова 2023 – *Гучинова Э.-Б. М.* «Семь раз нерусский»: Интервью о жизни в Сибири с Г.Ц. Пюрбеевым // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2023. № 3. С. 117–136.
- Золотова 1982 – *Золотова Г.А.* Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М.: Наука, 1982. 368 с.
- Лихачев 1967 – *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967. 372 с.
- Неклюдов 1972 – *Неклюдов С.Ю.* Время и пространство в былинке // *Славянский фольклор* / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М.: Наука, 1972. С. 18–45.
- Неклюдов 1973 – *Неклюдов С.Ю.* Заметки об эпической временной системе // *Труды по знаковым системам.* Т. 6. Вып. 308. Тарту: Тартуский государственный ун-т, 1973. С. 151–165.
- Неклюдов 1975 – *Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // *Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я. Проппа* / Сост. М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 182–190.
- Неклюдов 2015 – *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 214 с.
- Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. 352 с.
- Пространство и время 2011 – *Пространство и время в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2011. 368 с.
- Рычкова, Черванёва 2022 – *Рычкова Н.Н., Черванёва В.А.* Чужие в хате: воспоминания жителей Воронежской области об оккупации // *Живая старина.* 2022. № 4 (116). С. 32–34.
- Толстая 2011 – *Толстая С.М.* Семантика места и времени в севернорусской свадебной причёте // *Пространство и время в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2011. С. 323–344.
- Черванёва 2020 – *Черванёва В.А.* Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2020. Т. 3. № 2. С. 72–87.
- Черенкова 2009 – *Черенкова А.Д.* Воронежские диалектные тексты как источник для изучения русского национального языка, истории и культуры народа. Воронеж: Полиграф, 2009. 328 с.

## References

---

- Apresyan, Yu.D. (1995), *Izbrannyye trudy. T. 2: Integral'noe opisaniye yazyka i sistemnaya leksikografiya* [Selected works. Vol. 2. Integral description of the language and systemic lexicography], *Yazyki russkoi kul'tury*, Moscow, Russia.
- Bakhtin, M.M. (1975), *Voprosy literatury i estetiki: Issledovaniya raznykh let* [Questions of literature and aesthetics. Studies of different years], *Khudozhestvennaya literatura*, Moscow, USSR.

- Cherenkova, A.D. (2009), *Voronezhskie dialektnye teksty kak istochnik dlya izucheniya russkogo natsional'nogo yazyka, istorii i kul'tury naroda* [Voronezh dialect texts as a source for studying the Russian national language, history and culture of the people], Poligraf, Voronezh, Russia.
- Chervaneva, V.A. (2020), "Folk text in dialogic mode. On the status of the language of folklore", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 72–87.
- Gatsak, V.M. (1989), *Ustnaya epicheskaya traditsiya vo vremeni: Istoricheskoe issledovanie poetiki* [Oral epic tradition in time. Historical study of poetics], Nauka, Moscow, Russia.
- Gerasimova, N.M. (1978), "Spatial and temporal formulas of the Russian magic fairy tale", in Gorelov, A.A., ed., *Russkii fol'klor. T. 18: Slavyanskii literatury i fol'klor* [Russian Folklore. Vol. 18: Slavic Literatures and Folklore], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 173–180.
- Gerasimova, N.M. (2012), "Northern Russian fairy tale as a speech genre", in Gerasimova, N.M., *Pragmatika teksta. Fol'klor. Literatura. Kul'tura* [Pragmatics of the Text. Folklore. Literature. Culture], St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, pp. 70–91.
- Guchinova, E.-B.M. (2023), "'Sevenfold not Russian'. Interview about life in Siberia with G.Ts. Pyurbeev", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 117–136.
- Likhachev, D.S. (1967), *Poetika drevnerusskoi literatury* [Poetics of Old Russian literature], Nauka, Leningrad, USSR.
- Neklyudov, S.Yu. (1972), "Time and space in bylina", in Putilov, B.N. and Sokolova, V.K., eds., *Slavyanskii fol'klor* [Slavic folklore], Nauka, Moscow, USSR, pp. 18–45.
- Neklyudov, S.Yu. (1973), "Notes on the epic time system", in Lotman, Yu.M., ed., *Trudy po znakovym sistemam* [Works on sign systems], vol. 6, iss. 308, Tartu State University, Tartu, USSR, pp. 151–165.
- Neklyudov, S.Yu. (1975), "Static and dynamic beginnings in the spatial and temporal organization of narrative folklore", in Meletinskii, E.M. and Neklyudov, S.Yu., eds., *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: Sbornik statei pamyati V.Ya. Proppa* [Typological studies on folklore: Collected articles in memory of V.Ya. Propp], Nauka, Moscow, USSR, pp. 182–190.
- Neklyudov, S.Yu. (2015), *Poetika epicheskogo povestvovaniya: prostranstvo i vremya* [Poetics of epic narrative: space and time], Forum, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (1998), *Poetika fol'klora* [Poetics of folklore], Labirint, Moscow, Russia.
- Rychkova, N.N. and Chervaneva, V.A. (2022), "Strangers in the hutch: Memories of the residents of the Voronezh region about the occupation", *Zhivaya starina*, vol. 4, pp. 32–34.
- Tolstaya, S.M. (2011), "Semantics of place and time in the Northern Russian wedding parable", in Tolstaya, S.M., ed., *Prostranstvo i vremya v yazyke i kul'ture* [Space and time in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 323–344.
- Tolstaya, S.M., ed. (2011), *Prostranstvo i vremya v yazyke i kul'ture* [Space and time in language and culture], Indrik, Moscow, Russia.
- Zolotova, G.A. (1982), *Kommunikativnye aspekty russkogo sintaksisa* [Communicative aspects of Russian syntax], Nauka, Moscow, USSR.



*Информация об авторе*

*Виктория А. Черванёва*, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; viktoriya-chervaneva@yandex.ru

*Information about the author*

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

УДК 398.8(470.11)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-26-45

## Ненецкие песни нюкубц: структура и образы

Маргарита Г. Белодедова

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

*Аннотация.* Ненецкие песни *нюкубц* можно отнести к жанрам материнского фольклора, – их исполняют для детей, начиная с самого юного возраста. Специфика жанра не позволяет петь ребенку чужой *нюкубц*, – необходимо создать песню специально для конкретного ребенка. Эта обязанность ложится обычно на кого-то из ближайших родственников ребенка: на мать, отца, брата или сестру, бабушку или дедушку.

С точки зрения структуры песни *нюкубц* повторяют «родительский» жанр личных песен, – в *нюкубцах*, как и во взрослых личных песнях, можно выделить элементы, указывающие на «хозяина», «владельца» песни и элементы с описанием этого ребенка, его жизни и его свершений. Мотивы, характерные для песен *нюкубц*, формируют ряд «кластеров»: обозначение нынешних особенностей и действий ребенка, призывы к внешним силам о помощи, похвала и ласкание ребенка, утверждение сна, обозначение обстоятельств рождения, утверждение будущих особенностей и занятий ребенка. Выражения этих мотивов разнятся от песни к песне и практически невозможно найти повторы, что может быть связано важностью индивидуализма в целом для жанра личных песен. Кроме того, можно довольно четко проследить разделение песен по гендеру их адресата: семантически *нюкубцы* для мальчиков и для девочек будут различаться.

*Ключевые слова:* нюкубц, материнский фольклор, детский фольклор, детские песни ненцев, личные песни, детские личные песни, колыбельная песня

*Для цитирования:* Белодедова М.Г. Ненецкие песни нюкубц: структура и образы // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языковедение. Культурология». 2024. № 6. С. 26–45. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-26-45

---

© Белодедова М.Г., 2024

## Nenets nyukubts songs. Structure and images

Margarita G. Belodedova

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

*Abstract.* Nenets nyukubts songs can be referred to the genres of maternal folklore, – they are performed for children, starting from the very young age. The specificity of the genre does not allow singing other kids' nyukubts to a child – it is necessary to create a song specially for a particular child. This responsibility usually falls on one of the child's closest relatives: mother, father, brother or sister, grandmother or grandfather.

In terms of structure, nyukubts songs repeat the “parental” genre of individual songs – in nyukubts, as in adult individual songs, one can distinguish elements indicating the “master”, “owner” of the song and elements describing this child, his life and his accomplishments. The motifs characteristic of nyukubts songs form a number of “clusters”: description of the child's present features and actions, appeals to external forces for help, praising of the child, affirmation of sleep, description of the circumstances of birth, and affirmation of the child's future features and occupations. The expressions of these motifs vary from song to song and it is almost impossible to find repetitions, which may be due to the importance of individualism in general for the genre of individual songs. Nevertheless, it is possible to trace quite clearly the division of songs according to the gender of their addressee: semantically nyukubts for boys and for girls will differ.

*Keywords:* nyukubts, maternal folklore, children's folklore, nenets children songs, individual songs, children's individual songs, lullaby

*For citation:* Belodedova, M.G. (2024), “Nenets nyukubts songs. Structure and images”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 26–45, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-26-45

Что такое *нюкубц*? Это песня, которую поют ребенку. Обычно ее создает кто-то из ближайших родственников ребенка: один из родителей, братья и сестры, бабушки или дедушки [Добжанская 2017b, с. 577]. Исполняют песню также ближайшие родственники или соседи, – на круг лиц, которые могут исполнить ребенку его *нюкубц* накладываются довольно четкие ограничения. Важно, чтобы эти люди хорошо знали ребенка, были ему близки.

О распространении песен *нюкубц* говорить непросто, – в поле зрения исследователей они попали относительно недавно, только в 1980-е гг., а запреты, связанные с исполнением этих песен

вне узкого семейного круга, действуют и сегодня. Тем не менее О.Э. Добжанская, занимавшаяся песнями *нюкубц* на материале таймырских ненцев, отмечала, что «детские песни *нюкубц* бытуют в каждой семье таймырских ненцев» [Добжанская 2017b, с. 577].

Название жанра, по данным исследователей, восходит к глаголу «ласкать»: «*Нюкубц*» происходит от глагола *нюкуць* – ласкать, т. е. это песни ласкательного содержания, сочиняемые родителями для детей» [Раздымаха 2020, с. 73]. Многие так и называют их, переводя на русский, – «ласкательные», хотя обычно их соотносят с колыбельными песнями русской (или шире – европейской) традиции, приравнивая два этих жанра [Добжанская 2017b; Няруй 2014]<sup>1</sup>. Такой подход прослеживается как по названиям сборников песен *нюкубц* (например, «Колыбельная для тундровичка: Ебцотако нюкубц»)<sup>2</sup>, так и по описанию жанра, который дают исследователи и собиратели<sup>3</sup> песен *нюкубц*, используя в качестве синонимичного названию жанра «Ненецкая колыбельная песня». К примеру, педагог и собирательница ненецкого фольклора В.Н. Няруй так описывала нюкубцы: «Ненецкая колыбельная песня отличается от колыбельных многих других народов, прежде всего, тем, что она индивидуальна как по авторству, так и по отношению к тому, к кому эти слова и мелодия относятся» [Няруй 2014, с. 258].

Исследователи выделяют несколько типов песен *нюкубц*. О.Э. Добжанская и С.Н. Скворцова отмечают существование детских личных песен *нюкубц* и колыбельных укачиваний *нацекы сё*<sup>4</sup> [Добжанская 2017b; Скворцова 1997]. Во время полевой работы мне стало известно о еще одном типе, выделяемом некоторыми

<sup>1</sup> См. также: *Ненянг Л.* Пою о тундре. Хой' сё' мэнгадм': Ненецкие песни / Пер. с ненец. А. Федоровой. Красноярск: Красноярское кн. из-во, 1988. 61 с.; *Няруй С., Няруй В.* Ненецкая песня: Метод. пособие в помощь воспитателям нен. детских садов, учителям музыки 1–4-х кл.: В 2 ч. Ч. 1. Салехард, 1993.

<sup>2</sup> Например, «Колыбельная для тундровичка: Ебцотако нюкубц» (см.: *Колыбельная для тундровичка: Ебцотако нюкубц: Сб. песен / Авт.-сост. В.Н. Няруй, С.Н. Няруй.* СПб.: Просвещение, 2001. 27 с.).

<sup>3</sup> К собирателям песен *нюкубц* в данном случае относятся музыканты, педагоги и писатели ненецкого происхождения: Л.П. Ненянг, В.Н. Няруй, С.Н. Няруй. С колыбельными песни *нюкубц*, как было отмечено, сравнивает и этномузыковед О.Э. Добжанская. Необходимо отметить, что результаты моего исследования не позволяют однозначно отнести песни *нюкубц* к колыбельным, как это делалось до этого, поскольку их прагматика значительно шире, чем у названного жанра русского материнского фольклора.

<sup>4</sup> Дословно – детская песня.

моими собеседниками – песни, которые напевают детям во время разогревающего массажа (*тодаламбава*)<sup>5</sup>. Кроме того, среди песен нюкубц тематически выделяются песни, которые создаются детьми для своих маленьких питомцев (оленят или щенят) по всем правилам жанра. В традиции такие песни не выделяются и называются так же, как и песни для детей – нюкубц. Так, выходит, что можно выделить несколько типов песен нюкубц с различной прагматикой: одни исполняются для укачивания<sup>6</sup>, другие для массажа, третьи в рамках общения с ребенком, а четвертые и вовсе исполняют для детенышей животных, которых растят дети. Кроме того, выделяются и обезличенные песни нюкубц, созданные музыкантами и поэтами специально для сценического исполнения (см., например, сборники супругов Няруй<sup>7</sup>), – они не имеют отношения к какому-то конкретному ребенку и могут исполняться без соответствующих жанру нюкубц ограничений.

Индивидуальность песни, о которой говорится выше, может быть напрямую связана с ее принадлежностью к жанру личных песен, распространенных у многих народов Сибири<sup>8</sup>. Личные песни, существующие в ненецкой традиции под индигенным термином *се*<sup>9</sup> создаются уже взрослым человеком для себя и сохраняются на протяжении его жизни [Скворцова 2001; Добжанская 2017а; Пушкарева 2001]. Исследовательница О.Э. Добжанская отмечала<sup>10</sup>, что неизменным остается напев, тогда как текст песни может импровизироваться и меняться в зависимости от настроения автора и обстоятельств исполнения: «Ценность напевов личных песен состоит в том, что каждый из этих напевов единичен и является своего рода “музыкальной проекцией”

---

<sup>5</sup> Необходимо отметить, что часть моих собеседников удивлялась выделению в какой-то особый ряд таких песен, они говорили об исполнении во время массажа обычных нюкубцев этого ребенка.

<sup>6</sup> Такие песни, по мнению моих собеседников, встречаются наиболее редко. Во время общения с матерями с маленькими детьми мне удалось узнать, что часто в ситуации укачивания исполняются песни нюкубц, созданные поэтами и не относящимися, таким образом, к личным песням – такие песни можно исполнять, не оглядываясь на обычные запреты исполнения, связанные с личными песнями.

<sup>7</sup> Колыбельная для тундровичка...

<sup>8</sup> Подробнее см. [Шейкин 2002].

<sup>9</sup> Не все исследователи согласны с таким обозначением личных песен. Иногда под термином *се* понимается комплекс, состоящий из нескольких жанров, в который, наравне с личными песнями, включены также, к примеру, песни лирические [Пушкарева 2001].

<sup>10</sup> По данным фольклора таймырских ненцев.

личности человека» [Добжанская 2017а, с. 571]. Тематика таких песен может быть различна: в ней может рассказываться о всей жизни автора или о конкретном происшествии, о его мечтах и стремлениях или о затаенных желаниях. Е.Т. Пушкарева так характеризует жанр личных песен: «Чаще всего их называют песнями-импровизациями, личными песнями, песнями-дарами, песнями-автобиографиями, песнями-исповедями, песнями – памятниками себе, песнями-судьбами» [Пушкарева 2001, с. 33].

Важным для ненецкой традиции оказывается понятие авторства – песня «принадлежит» тому человеку, который ее создал. Критерии создания прямолинейны – человек должен создать и мелодию (напев), и текст песни, связанный с собственной жизнью, и лишь в этом случае он сможет считаться автором личной песни.

Данная статья посвящена исследованию структуры и образов песен нюкубц и выяснению соответствий между песнями нюкубц и жанром взрослых личных песен в связи с тем, что структура песен нюкубц может напрямую зависеть от того факта, что они принадлежат к жанру личных песен [Шейкин 2002; Добжанская 2017b и пр.]<sup>11</sup>.

## Материал

Для того чтобы заняться исследованием структуры и образов песен *нюкубц*, необходимо было собрать корпус таких песен. Основой моего корпуса стали публикации взрослых и детских личных песен Л.П. Ненянг<sup>12</sup>, – песни автор записывала в собственных полевых поездках к таймырским оленеводам и рыбакам. Часть корпуса составляют также песни, записанные супругами В.Н. Няруй и С.Н. Няруй и выпущенные ими в ряде песенных сборников<sup>13</sup>. Кроме того, несколько произведений было записано мной во время полевой работы, и несколько я нашла в авторских

---

<sup>11</sup> Взаимосвязь образов детской и взрослой личных песен будут исследованы в дальнейшем на расширенном материале.

<sup>12</sup> *Ненянг Л.* Ненецкие песни / Сост. и муз. ред. Л. Масленников. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1985. 32 с.; *Он же.* Пою о тундре...; *Он же.* Песни над белым безмолвием: ненецкие взрослые личные и детские песни нюкубц таймырских ненцев на русском и ненецком языках / Под ред. Р.П. Яптуна. Красноярск, 2006. 151 с.

<sup>13</sup> *Няруй С., Няруй В.* Указ. соч.; *Няруй С.* Праздник тундры: сб. песен / Под ред. Ю. Юнкерова. М.: Дижена, 1995. 96 с.; Старинные и современные ненецкие песни в обработке Семена Няруя / Ред. и сост. Ю. Юнкеров. Салехард, 1997. 44 с.; Колыбельная для тундровичка...

сборниках, книгах и газетных публикациях<sup>14</sup>. На сегодняшний день составленный мной корпус состоит из пятидесяти шести песен (из семидесяти семи, если включить варианты этих песен, встречающиеся в разных источниках), которые представлены на двух языках (на ненецком языке и в переводе на русский<sup>15</sup>).

К сожалению, записей песен *нюкубц* немного, что может быть связано со спецификой их бытования (на их исполнение накладываются запреты, схожие с запретами на исполнение взрослых личных песен) либо с не оформившимся исследовательским интересом. Наиболее широко представлены таймырская (в сборниках Л.П. Ненянг) и ямальская (в сборниках супругов Ненянг и Т.Н. Лар) традиции<sup>16</sup>. О традиции исполнения нюкубц лесных ненцев приходится делать вывод по нескольким песням, записанным П.Г. Турутиной. Записей нюкубцев ненцев НАО мне найти пока не удалось. Несмотря на неоднородность представленного материала, можно говорить, что в целом традиция создавать и исполнять песни нюкубц свойственна всем группам ненцев [Шейкин 2002], однако исследование региональных различий не входит в задачи данной статьи.

Необходимо отметить также, что нотированных записей песен *нюкубц* практически нет и сравнительное исследование мелодики разных вариантов одной песни или разных песен одного региона не представляется возможным. Несмотря на то что песни *нюкубц* состоят из текстового и мелодического компонентов, исследование напевов в задачи данной статьи также не входило<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Лар Т.Н. Нети сё. Песни Нети: Сб. песен / Сост. и муз. ред. Ю. Юнкеров. Салехард: ГАУК ЯНАО «Окружной центр национальных культур», 2012. 56 с.; Турутина П.Г. Детские личные песни // Личные песни лесных ненцев Пуровского района. 2003. URL: <https://lit89.ru/literatura/detskie-lichnye-pesni/> (дата обращения 15 апреля 2024).

<sup>15</sup> Поскольку в сборниках представлен авторский, поэтический перевод песен на русский язык, который в большинстве случаев является неточным (многие элементы текстов опущены, а некоторые, наоборот, расширены), в исследовании я опиралась на подстрочный перевод, составленный для всех текстов корпуса.

<sup>16</sup> Они представлены неоднородно – в сборниках супругов Няруй присутствуют также так называемые авторские детские песни (т. е. не личные, а созданные специально для сценического исполнения), а в сборниках Л.П. Ненянг таких песен нет, но именно личных детских песен в них значительно больше.

<sup>17</sup> Подробнее о напевах песен нюкубц см. [Добжанская 2017b; Niemi 1999]. О музыкальной составляющей личных песен см. также [Скворцова 2001].

## Структура

Одним из элементов, роднящих жанр *нюкубц* с жанром личных песен, является указание авторства. В песнях *нюкубц* он встречается довольно часто, но отсылает при этом к «хозяину», «получателю» песни, поскольку, как уже было сказано, автором детской песни обычно становится кто-то из взрослых родственников ребенка:

*Неко хынолако*<sup>18</sup>,  
*Неко сава Неко.*  
*Тарем' хынонгадм'*,  
*Тарем' маньлингадм'*<sup>19</sup>:  
 «Хад яляхана,  
 Сыв' мальнггана,  
 Епдя пангона,  
 Ненянг пангона  
 Яд' сава нини,  
 Тёр' сава нини  
 Тыни пэрнга».  
 Пядми та-а-я",  
 Итми тангая".  
 Тикавахана  
 Яр" хасаван(э),  
 Тёр' хасаван(э),  
 Маси', хэрисудэ',  
 Маси', нирисудэ'».  
*Неко сава Неко,*  
*Неко хынолако*<sup>20</sup>.

*Неко – певунья.*  
*Шагнет она шаг,*  
*Песню споет или скажет вот так:*  
 «Когда летом тьма-тьмущая комарья,  
 Парни Ядне и парни Пальчины  
 Пусть оленей пасут для меня.  
 Водицы пусть вдосталь привезут для меня  
 И дровишек добудут пусть.  
 И тогда, когда стану я взрослой  
 И отыщу свой единственный путь,  
 Из парней этих выбрав милого,  
 Выйду замуж... и весь мой секрет,  
 Но пока еще не решила я:  
 Может, выйду, а может, и нет».  
*Неко – певунья.*  
*Куда ни пойдет,*  
*Песню веселая Неко поет*<sup>21</sup>.

Схожий структурный элемент можно проследить и для жанра личных песен:

<i>Нерка манаңанёца,</i>	<i>Нерка скажет,</i>
<i>Нерков манаңанёв:</i>	<i>Нерка скажет:</i>
– Тёняңэ мякъя	– Из соседнего чума
Ненаа Надероймна	Женщину Нгадерой
Нулей ханаңгувца,	Возьму насовсем.

<sup>18</sup> Здесь и далее тексты песен и их переводы даны в орфографии источника. Необходимо иметь в виду, что перевод в сборниках не дословный, а авторский, поэтический, не всегда передающий все нюансы оригинального текста.

<sup>19</sup> Курсив мой. – М. Б.

<sup>20</sup> Неко нюкубц (Детская личная песенка Неко).

<sup>21</sup> *Ненянг Л.* Пою о тундре... С. 53–54.



Сядота Надёямна	Красавицу Нгадэй
Нулей ханацгувца.	Возьму насовсем.
<i>Нерков манаңанёңа,</i>	<i>Нерка скажет,</i>
<i>Нерка манаңанёңа-манёңа:</i>	<i>Нерка скажет-скажет:</i>
– Ненэй нехэ” неңа	– Лучшая из женщин
Нёбананда тобца,	Если не пойдет сама,
Нулей мартцавца <sup>22</sup> .	То я возьму ее <у него> силой <sup>23</sup> .

Этот элемент можно условно назвать «обозначением авторства», поскольку в личных песнях он обычно отсылает непосредственно к автору произведения. Однако, в отличие от личных песен, для жанра *нюкубц* автор песни и ее «хозяин» часто не являются одним и тем же человеком. Несмотря на то что песня как бы дарована младенцу, авторство тем не менее сохраняется за тем человеком, который эту песню создал<sup>24</sup>.

Как уже отмечалось выше, авторство оказывается крайне важным для ненецкой традиции, – в любую личную песню обязательно будет заложено указание на ее создателя. Такое указание может быть включенным в повествование иносказательным обозначением имени (или прямым называнием) либо выведенным как бы за пределы повествования «предваряющим словом», которое указывает на автора песни [Пушкарева 2001, с. 33]. В данном случае мы имеем дело именно с таким указанием на автора, которое выведено «за скобки», но опустить его для исполнителя песни не представляется возможным.

Именно этот элемент несет довольно важное отличие песен *нюкубц* от личных песен: тогда как для взрослых личных песен он будет указывать именно на автора произведения, то в песнях *нюкубц* с его помощью обозначается адресат, маленький «получатель» песни, который не принимал активного участия в ее создании.

Другим структурным элементом в песнях *нюкубц* являются редко встречающиеся повторы. Они связаны с функционально-

<sup>22</sup> Неркагы Пуля’ сё (Песня Пули Неркагы).

<sup>23</sup> Фольклор ненцев / Сост. Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. С. 388–389. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 23)

<sup>24</sup> Авторство для *нюкубц*, как и для личной песни, можно также проследить по регламентированному исполнению/дополнению. Так, несколько моих собеседников отмечали, что даже если исполнить *нюкубц* может не тот человек, который его создал, но «дописать» или переделать текст он не может, для этого он должен создать уже другую песню *нюкубц*, посвященную этому же малышу.

стью песен: те песни, целью которых является укачивание, успокоение ребенка, могут иметь какое-то количество повторов, тогда как обычно они для *нюкубцев* несвойственны.

Важной особенностью как взрослых, так и детских личных песен является, то, что они каждая неотделимы от собственного авторского напева, от которого сильно зависят и импровизируемые тексты. В детских личных песнях текст может меняться<sup>25</sup> вплоть до полного изменения смысла песни (инф. З), но их структура также зависит от напева.

### *Образы и мотивы*

Как отмечалось выше, для *нюкубцев* характерна импровизиционность текста благодаря их тесной связи с жанром личных песен. Однако наравне с элементами импровизации, созданными по следам конкретных событий, для *нюкубцев* характерен определенный и ограниченный набор мотивов<sup>26</sup>. Наиболее часто в них можно встретить описания желаемого будущего, привычек малыша или особенностей характера, причем все эти элементы будут иметь индивидуальные черты, относящиеся к конкретному ребенку.

Особенно важным для песен *нюкубца* оказывается отображение гендерного разделения: тематика песен девочек будет отличаться от тематики песен мальчиков. В *нюкубцах* девочек часто воспеваются их будущая красота, через сравнение, например, с красным сукном или с пестрой птицей *хурюха* или через сравнение румяных щек девочки с двумя красными солнцами:

Наръяна ненэй-эй,эй,  
Сидя нарка падув-эй,эй  
Яля'сэвраха-эй,эй!<sup>27</sup>

С румянцем на лице,  
Две ее большие щеки,  
Как два солнца горят!<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Нужно отметить, что с точки зрения полного изменения смысла речь идет скорее о создании нового текста (чаще всего – на злобу дня, по следам какого-то события).

<sup>26</sup> По собранному корпусу, как кажется, можно также сделать вывод о том, что злободневные элементы песен также будут встроены в тот же набор мотивных групп.

<sup>27</sup> Фрагмент из песни Пэдасьне Яптик. Автор слов и напева – Сэрне Сумсивна Сусой-Яптик.

<sup>28</sup> *Няруй С., Няруй В.* Ненецкая песня... С. 11.

Такие образы в целом характерны для описания женской красоты в ненецком фольклоре [Сэрпиво 2016], а использование слова «красный» в значении «красивый» можно считать синонимичным русской традиции (инф. С-1).

Содержание *нюкубцев* также отображает гендерное разделение, однако мотивы песен и мальчиков, и девочек будут тем не менее принадлежать к одним и тем же мотивным «кластерам». В собранном мной корпусе песен *нюкубц* прослеживаются следующие кластеры: обозначение нынешних особенностей и действий ребенка, призывы к внешним силам о помощи, похвала и ласкание ребенка, утверждение сна, обозначение обстоятельств рождения, утверждение будущих особенностей и занятий ребенка.

Необходимо отметить, что мотивы с просьбой о помощи у внешних сил встречаются в *нюкубцах* крайне редко<sup>29</sup>. *Мотив призыва внешнего помощника* можно разделить на просьбы, адресованные *Нэмунзи*<sup>30</sup> и *Нуму*<sup>31</sup>. В одной из песен *Нума* призывают оберегать ребенка, пока тот не подрастет:

Недакоця неңэйм'	Недакоця моя <...>
Вадёдаваханда	А пока она растёт, пусть
Царка" я Нумэй',	Всемогущий Бог [ <i>Нум</i> <sup>33</sup> ] ее хранит <sup>34</sup> .
Нюми' лэтамбадэи <sup>32</sup> . <...>	

Автор этой песни отмечала ее связь с колыбельной традицией, что может, в свою очередь, говорить о том, что *нюкубцам* несвойственен мотив призыва внешних сил. То же можно сказать и о призывах *Нэмунзи*, которого просят поскорее прийти и принести ребенку сон:

<sup>29</sup> Это правдиво, по крайней мере, для собранного мной корпуса.

<sup>30</sup> *Нэмунзи* – иносказ. сон; *хонад*", *Нэмунзи тута* – ложись спать, *Нэмунзи* придет (см.: Словарь ненецко-русский / Сост. Н.М. Терещенко. СПб.: Просвещение, 2003. С. 420).

<sup>31</sup> *Нум* – верховное божество самодийской мифологии. «Нум часто отождествляется (или отождествлялся ранее) с самим небом (на это указывают употребление слова Нум в значениях “небо”, “погода”, идиомы “Н. кричит” – “гром гремит”, “огонь Н.” – молния, “подол Н.” – радуга и т. д.)». См.: *Хелимский Е.А.* Нум // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 733.

<sup>32</sup> Фрагмент из песни «Недакоця не нямна нэда сё» (колыбельная для Недако). Автор слов и напева Т.Н. Лар.

<sup>33</sup> Дополнение мое. – М. Б.

<sup>34</sup> *Лар Т.Н.* Указ. соч. С. 36–37.

Оба-оба-обачи.  
 Оба-оба-обачи,  
 Цэ' мунзи тута,  
 Немадамд тата.  
 Немакор тута<sup>35</sup>.

Баю-баю-баюшки.  
 Баю-баю-баюшки,  
 Тот, кто без шума ходит,  
 Приходи скорей!  
 Принеси нам сон!<sup>36</sup>

Нужно отметить, что *Цэ́мунзи* – специфический именно для детского фольклора персонаж. С.Е. Раздымаха отмечала, что *Цэ́мунзи* похож на Угомона или Дрему русских колыбельных, а его присутствие в традиции ограничивалось колыбельными песнями и разговорами с детьми перед сном: «Родители перед сном говорят детям: “Цэ́мунси тута, сит хатаңгу...” (“Неслышно ходящий придет, тебя заберет...”»). И ребенок засыпает» [Раздымаха 2020, с. 73]. Обычно *Цэ́мунзи* появлялся в разговорах перед сном – взрослые звали его вечером, когда дети начинали шуметь и шалить. Считалось, что его невозможно увидеть или услышать, потому и имя у него такое: «цэ – нога, мунзи – без шума, без звука, без голоса» [Няруй 2014, с. 261]. Описывая *Цэ́мунзи*, В.Н. Няруй отмечала: «Согласно легенде, с наступлением ночи это мистическое существо бесшумно подходит к стойбищу, прислушивается к голосам непослушных детей, стоит “начеку”, чтобы забрать особенно шаловливых в свое ночное цэ́мунзинское царство» [Няруй 2014, с. 261]<sup>37</sup>.

*Мотивы утверждения сна* встречаются столь же редко. В тех песнях, в которых мне удалось их проследить, они принимают форму императива (при переводе на русский обычно используется частица «пусть»).

<sup>35</sup> Фрагмент из песни «Нюкубц сё».

<sup>36</sup> *Ненянг Л.Л.* Песни над белым безмолвием: ненецкие взрослые личные и детские песни нюкубц таймырских ненцев на русском и ненецком языках / Под ред. Р.П. Яптунэ. Красноярск, 2006. С. 11–12.

<sup>37</sup> Вероятно, мотив призыва внешних сил стал появляться в некоторых песнях нюкубц под влиянием русской колыбельной традиции, тогда как в целом не был им свойственен. Однако это еще предстоит уточнить на расширенном материале современных записей песен нюкубц. Можно с осторожностью отметить, что появление таких мотивов может говорить о трансформации ненецкой песенной традиции посредством включения образов и элементов русской традиции. Однако это также необходимо проследить на более обширном материале, возможно, включая и другие жанры.

Пук ямбкоми, Нюми, сава нюми. Пук ямбкоми, нюкцями, <i>хонёя</i> ". Пук ямбкоми, ебцотами, <i>хонёя</i> " Пук ямбкоми, пи' ямбан' <i>хонёя</i> ". Пук ямбкоми, нюми, нарамдана. Пук ямбкоми, си"ми нядабаңгу. Пук ямбкоми, нюми, сава нюми <sup>38</sup> .	Длинноногая моя, дитя моё, хорошее моё. Длинноногая моя, детка моя, <i>засытай</i> . Длинноногая моя, маленькая моя, <i>сти (усни)</i> . Длинноногая моя, <i>сти всю ночь</i> . Длинноногая моя, детка, расти большая. Длинноногая моя, будешь мне помощницей. Длинноногая моя, дитя моё, хорошее моё <sup>39</sup> .
---	---

*Мотивы похвалы и ласкания* ребенка появляются значительно чаще. Их можно проследить, в частности, в описательных конструкциях, в которых к тому же бывает обозначен и пол ребенка (или питомца, – для *нюкубцев*, посвященных любимым маленьким питомцам). Особенно важными, на мой взгляд, являются так называемые ласкательные суффиксы (*-ко, -ця*), с помощью которых часто передается нежность по отношению к ребенку.

<i>Недакоця неңэй</i> <i>Нюми' сава нюми'</i> , <i>Нюми' вадёдана,</i> <i>Недэй нарамдана</i> <sup>40</sup> . <...>	Недакоця моя, хорошая дочь. Она подрастет, она растёт <sup>41</sup> . <...>
--	--

Помимо обозначения пола, такие элементы также часто включают и обозначение принадлежности ребенка: «мое дитя», «наш младшенький», «наш любименький» (что можно наблюдать и в примере выше) и т. д.

Таким образом, мотив ласкания обычно выражается в описании ребенка как хорошего, любимого, маленького, младшенького, нежного, нужного и проч.

Нюва" маня" нюва" Сядотакоева",	Малыш, наш малыш, Милый, славный наш,
------------------------------------	--

<sup>38</sup> Песня «Пук ямбкоми» (Длянноногая моя). Слова и напев Н. Яптунай.

<sup>39</sup> Колыбельная для тундровичка... С. 14.

<sup>40</sup> Фрагмент из «колыбельной для Недако» (Недакоця не нямна нёда сё). Слова и напев Т.Н. Лар.

<sup>41</sup> Лар Т.Н. Указ. соч. С. 36–37.

Ева", ева", ева",  
 Нюва" сава нюва"<sup>42</sup>. <...>

(Звуки убаюкивания)  
 Прекрасный наш малыш<sup>43</sup>. <...>

Важными для песен *нюкубц* являются и *мотивы, обозначающие обстоятельство рождения ребенка*. Выражаются они обычно в описании погоды в тот момент, когда ребенок появился на свет, или упоминание тех мест, где он был рожден:

Портаей Саляханов  
 Пыдар сояңансей,  
 Портей саляханов  
 Пыдар вадёңансей,  
 Сяхари' нэбтанодэй  
 Пыдар тэвангунэй.  
 Санаей ялёв' хадэй',  
 Мерця выварңасей,  
 Нярья нарка мя"мов",  
 Яхад пангадановм',  
 Нюкцякони' нэва' ни'  
 Ниров" хавадаңу!"<sup>44</sup> <...>

В селении Нового Порта  
 Ты родился,  
 В Новом Порту ты подрастал,  
 Когда-нибудь  
 Приедешь сюда.  
 Несколько дней подряд  
 Как ветер буйствовал,  
 Красный наш чум,  
 К земле прикованный,  
 На головку моего сыночка  
 Не повалите<sup>45</sup>. <...>

Этот мотив столь же часто выражается через описание или упоминание времени года, связанного с рождением ребенка. Такие обозначения могут появляться как в развернутом виде, так и в форме простого названия сезона, в который этот ребенок появился на свет.

Сырэй нумгана, сырэй нумгана  
 Недко сава не, Недко соявы<sup>46</sup>.

В зимнее время девочка  
 хорошенькая, девочка родилась<sup>47</sup>.

Необходимо отметить, что зачастую невозможно отделить мотивы, в которых описываются, констатируются реальные качества или привычки ребенка от мотивов, в которых какие-то черты внешности, характера или занятия утверждаются, желаются ребенку. И в том, и в другом случае мы имеем дело с высказываниями в

<sup>42</sup> Фрагмент из песни «Ебцотакоева» (Наш милый малыш). Слова и напев В. Няруй.

<sup>43</sup> Няруй С., Няруй В. Указ. соч. С. 20.

<sup>44</sup> Слова и напев Н.Т. Няруа (нюкубц для сына).

<sup>45</sup> Няруй С., Няруй В. Указ. соч. С. 24.

<sup>46</sup> Фрагмент из песни «Не соявы» (Девочка родилась). Слова и напев Т.Н. Лар.

<sup>47</sup> Лар Т.Н. Указ. соч. С. 38–39.

императивной форме и часто в прошедшем времени. Не всегда понятно, например, является ли высокий рост мальчика констатацией его особенностей или пожеланием на будущее в форме утверждения:

Митька Тёрра,  
Тёрра мантана  
Тёрра нивна,  
Ябга пирця Тёр.  
Тэтара нивна,  
Ервра нивна.  
Пэдава хасава,  
Мэбета хасава<sup>48</sup>.

Митька Тёр  
Сам по себе живет,  
Из себя ничего:  
Ростом высок,  
Кудряв и красив.  
Любим он родными.  
Удачлив Дмитрий в охоте и рыбалке,  
Опорой будет в семье<sup>49</sup>.

Такие сложности можно проследить в мотивных группах с описанием или пожеланием ребенку конкретных черт характера, внешнего вида и занятий, а также с описанием или утверждением какого-то определенного локуса, с которым ребенок уже связан или будет связан в будущем. Особенно сложной оказывается попытка разделить утверждения будущего и описания настоящего для особенностей внешнего вида или черт характера. В любом случае кажется, что в описание сегодняшних черт характера ребенка попадут те, которые родитель хотел бы поощрить или отметить<sup>50</sup>, и они, таким образом, могут совпадать с теми, которые ребенку бы пожелали иметь в будущем. К таким чертам, встречающимся в песнях для девочек, можно отнести жизнерадостность, легкость, сообразительность, шустрость, трудолюбие<sup>51</sup>. Для мальчиков такими чертами становятся трудолюбие и упорство. Среди черт, которые описывают настоящее поведение ребенка, встречаются,

<sup>48</sup> Детская песня Дмитрия Михайловича Пальчина.

<sup>49</sup> *Ненянг Л.П.* Песни над белым безмолвием... С. 17–18.

<sup>50</sup> Здесь необходимо сказать, что в песнях *нюкубц* могут фигурировать и нелестные, негативно окрашенные черты ребенка, а также совершенные им проступки или действия, которые родитель не одобряет (и не поощряет). В собранном мной корпусе встречается, например, песня, в которой описана грубость ребенка по отношению к родителям. Судя по моим полевым материалам, такие песни могли исполняться в качестве комментария к поведению ребенка, чтобы в дальнейшем он вел себя иначе.

<sup>51</sup> Например: *Пэдавакоева*" (от слова *пэдава* – 1) послушный, исполнительный, неленивый (преимущественно о ребенке); 2) молодец (см.: Словарь ненецко-русский. С. 502)); *Меретякоева*" (от слова *мерета* – 1) скорый, быстрый; 2) ранний, появившийся рано (см.: Словарь ненецко-русский. С. 248)).

например, «вертлявость»<sup>52</sup> и «воображаемость» для девочек и шаловливость<sup>53</sup> для мальчиков.

В целом на собранном мной корпусе можно заметить, что в песнях для девочек используется значительно более широкий спектр черт характера, чем в песнях для мальчиков.

В *мотивах с пожеланием внешнего вида или физических свойств* для песен мальчиков наиболее часто встречается «сила», высокий рост, стройность и красота<sup>54</sup>.

Хэй-хов-хэе-ов,  
 Ядне мириче' ей,  
 Ядне мебече' ей,  
 Чив' нив цаңэй,  
 Чив нив цаңэй.  
 Ядне семта мэна,  
 Пыда тарем ма:  
 – Нядни меретов,  
 Сюрамбахава' цэй,  
 Хадцо яңгода' нов,  
 Тюку цэсынов.  
 Чивча тарем маңов,  
 Ядне тарем маңов<sup>55</sup>.

Ядна – статный юноша,  
 Ядна сильный юноша.  
 По имени Чивча,  
 Красавец Ядна.  
 Не родился еще человек,  
 Который смог бы  
 Меня одолеть.  
 И силен я, Чивча Ядна,  
 Нет на свете того,  
 Кто бы смог меня победить.  
 Так поет свою песню  
 Юноша по имени Чивча<sup>56</sup>.

В песнях для девочек пожелание красоты также встречается, наравне с пожеланиями небольшого роста. В качестве наиболее частотного свойства, которое относится скорее к описанию внешности, нежели к пожеланию таковой, можно назвать светлый цвет волос:

Нядэнадо' хасавадо'  
 Хасавадо' нэва сэрай<sup>57</sup> <...>

Нядэна-мальчик-мужчина  
 Светловолосый наш<sup>58</sup> <...>

<sup>52</sup> Например: *Юйрана* (вероятно, от слова *юйрабтё(сь) / юйрё(сь)* – быть вертлявым (см.: Словарь ненецко-русский. С. 812)).

<sup>53</sup> Например: *Исякабтадава* (от слова *иськабта(сь)* – баловаться, озорничать, шалить (см.: Словарь ненецко-русский. С. 150)).

<sup>54</sup> Например: *Сядотакоева*; *сядотов* (от слова *сядоць* – 1) быть красивым, иметь красивое лицо; 2) быть обращенным куда-л. лицом (см.: Словарь ненецко-русский. С. 596)).

<sup>55</sup> Чивча Ядне нюкубц (Песня Чивчи Ядне).

<sup>56</sup> *Ненянг Л.П.* Песни над белым безмолвием... С. 61–62.

<sup>57</sup> Фрагмент из детской личной песни Нядэна.

<sup>58</sup> *Няруй С., Няруй В.* Указ. соч. С. 12.



Мотив, обозначающий локус (описанием или утверждением), обычно включает какое-то название (поселка или реки) либо развернутое указание на эту местность. Иногда можно встретить и описание самого пространства, в котором будет жить ребенок, когда станет взрослым, без привязки к конкретному месту. Тем не менее чаще в песнях, все-таки, прослеживается точность и внимание к таким деталям:

Нгарка ен сянгэй	По большим берегам,
Сид' ёта серэй	По землям,
Санго моёпатов <sup>59</sup> <...>	Бросив взгляд. <...>

Следует отметить, что для моего корпуса в отношении обозначения локусов характерен некоторый гендерный перекокс: локусы для девочек появляются лишь для описания настоящего места жительства, тогда как в песнях для мальчиков прослеживаются и места рождения, и места взросления, и места будущей жизни.

Мотивы, содержащие утверждение будущих занятий ребенка, также будут различаться по полу адресата песни. Девочкам обычно желают стать умелыми мастерицами, хорошими матерями и хозяйками (инф. С-2; [Добжанская 2017b, с. 579]), красиво шить и иметь возможность выбирать, за кого выходить замуж:

Тикавахана	Тогда
Яр' хасаван(э),	За Яра мужчину
Тёр' хасаван(э),	За Тёра мужчину
Маси', хэрисудэ',	Возможно, ты выйдешь (?)
Маси', нирусудэ' <sup>60</sup> . <...>	Возможно, с ним будешь <sup>61</sup> .

Наиболее традиционное пожелание для мальчиков, встречающееся в песнях *нюкубц*, – это стать успешным охотником и рыбаком, хозяином большого оленьего стада:

Едэй Хасава –	Едэй Хасава –
Пэдавов хасава,	Милый мальчик,
Сатаков хасавов,	Шустрый мальчик,
Мэбетов хасавов.	Сильный мужичок.
Тёняковм' хадаңгу,	Он лисицу добудет,
Тэвасим' хадаңгу,	И зайца добудет,
Нохоком' хадаңгу,	И песка добудет,
Хоркым' хадаңгу.	И куропатку добудет.

<sup>59</sup> Фрагмент из детской личной песни Мало Сюрни (Мало Сюрня нюкубц).

<sup>60</sup> Из детской личной песни Неко (Неко нюкубц).

<sup>61</sup> Перевод из ПМА. См.: *Ненянг Л.* Пою о тундре... С. 53–54.

Неняңгэй париков,  
 Неняңгэй сядотов,  
 Неняңгэй ерваков,  
 Неняңгэй тэтак<sup>62</sup>.

Неняңг чернявый,  
 Неняңг пригожий,  
 Неняңг – хозяин,  
 Неняңг – оленевод<sup>63</sup>.

Важным для песен *нюкубц* оказывается также утверждение или констатация принадлежности роду: обычно оно проявляется в форме простого названия. Такая форма характерна и для песен девочек<sup>64</sup> («женщина из рода Мало»), и для песен мальчиков:

Манда” таррем’ маманодо’:  
 «Нюдякоця Ябтикава”,  
 Ябтикава” таниявонда.  
 Ябтика”на” мэбетодо’  
 Тикы нядо’ хад’ нгэнгу.  
 Хой’ тэва ёряхавам’  
 Нява” пыда ханоманда.  
 Падвы ты”на” ерв,  
 Хунананда нгэнгодакэ»<sup>65</sup>.

Молва идет, что у нас родился  
 маленький Ябтик. Среди наших  
 Ябтиков он будет самым сильным.  
 Он будет добывать много песка  
 и станет хозяином оленей пестрой  
 масти.

[Сусой 1994, с. 95]

Кроме того, довольно часто в песнях *нюкубц* можно встретить мотив утверждения будущего богатства ребенка. Это богатство может быть показано различными способами. Так, в песнях мальчиков оно принимает следующие формы: 1) в одной из песен мальчику желают иметь трех жен, что может обозначать особую зажиточность; 2) другому желают стать начальником семи земель; 3) и третьего просто называют «богатым» в песне. Мотив утверждения богатства встречается и в *нюкубцах* для девочек:

Мань тэхэбини  
 Икудо’ севолма,  
 Хэбиду’ ядалма.  
 Мань тэхэбини,  
 Мань авкыни  
 Тэхэт мерета”,  
 Тэхэт’ мэбета”<sup>66</sup>.

Олени мои всех оленей быстрее и сильнее.  
 Руками двумя, да и то не обхватишь их шеи.  
 Бока у оленей широкого шага длинней,  
 Люблю я оленей.  
 И ездить на них я умею<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Едэй Хасава’ нюкубц (Колыбельная Едэй Хасавы).

<sup>63</sup> Колыбельная для тундровичка... С. 21.

<sup>64</sup> См. также примеры выше.

<sup>65</sup> Песня Ябтика.

<sup>66</sup> Из детской личной песни Малой Ольне (Малой’ Ольне нюкубц).

<sup>67</sup> *Неняңг Л.* Пою о тундре... С. 55–56.

Так, можно говорить, что по структуре и по основным признакам жанра *нюкубц* относится к личным песням. Основой их отделения за жанровые рамки личных песен можно считать разделения автора и «хозяина» песни и подмена автора на адресата песни в ее структурных элементах. В песнях *нюкубц* можно выделить ряд мотивов, которые группируются на основе их семантики на следующие кластеры: обозначение нынешних особенностей и действий ребенка, призывы к внешним силам о помощи, похвала и ласковый ребенок, утверждение сна, обозначение обстоятельств рождения, утверждение будущих особенностей и занятий ребенка. Выражения этих мотивов разнятся от песни к песне и повторы практически не встречаются, что может быть связано важностью индивидуализма в целом для жанра личных песен. Тем не менее довольно четко прослеживается разделение песен по гендеру их адресата: *нюкубцы*, созданные для мальчиков, отличаются от *нюкубцев* для девочек.

### *Список информантов*

Инф. З – женщина, 1949 г. р., зап. М. Белодедова, Звенигород, 2023.

Инф. С-1 – женщина, 1961 г. р., зап. М. Белодедова, Салехард, 2022.

Инф. С-2 – женщина, 1993 г. р., зап. М. Белодедова, Салехард, 2022.

### *Литература*

---

- Добжанская 2017а – *Добжанская О.Э.* Личные песни тундровых ненцев Таймыра // Культура и цивилизация. 2017. Т. 7. № 2В. С. 565–575.
- Добжанская 2017б – *Добжанская О.Э.* Нюкубц – жанр детской песни в музыкальном фольклоре таймырских ненцев // Культура и цивилизация. 2017. Т. 7. № 2В. С. 576–584.
- Няруй 2014 – *Няруй В.Н.* О духовной силе колыбельных мелодий ненцев // Исследования по культуре ненцев / Сост. Т. Пушкарева; отв. ред. Н.В. Лукина. СПб.: Историческая иллюстрация, 2014. С. 256–264.
- Пушкарева 2001 – *Пушкарева Е.Т.* Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции / Фольклор ненцев / Сост. Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. С. 23–49.
- Раздымаха 2020 – *Раздымаха С.Е.* Особенности материнского фольклора ненцев и его роль в воспитании ребенка // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 3А. С. 70–75.
- Скворцова 1997 – *Скворцова Н.М.* Ненцы / Музыкальная культура Сибири. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири. Новосибирск, 1997. С. 62–86.

- Скворцова 2001 – *Скворцова Н.М.* О музыке традиционных ненецких песен // Фольклор ненцев / Сост. Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. С. 50–86.
- Сусой 1994 – *Сусой Е.Г.* Из глубины веков. Тюмень, 1994. 171 с.
- Сэрпиво 2016 – *Сэрпиво С.Е.* Женское пространство в культуре ненцев / Науч. ред. И.Л. Набок. СПб.: Историческая иллюстрация, 2016. 142 с.
- Шейкин 2002 – *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. 718 с.
- Niemi 1999 – *Niemi J.* The genres of the Nenets songs // *Asian music*. 1999. Vol. 30. No 1 (Autumn 1998 – Winter 1999). P. 77–132.

## References

---

- Dobzhanskaya, O.E. (2017), “Personal songs of the Tundra Nenets of Taimyr”, *Kul'tura i tsivilizatsiya*, vol. 7, no. 2B, pp. 565–575.
- Dobzhanskaya, O.E. (2017), “Nyukubts – genre of children’s song in the musical folklore of Taimyr Nenets”, *Kul'tura i tsivilizatsiya*, vol. 7, no. 2B, pp. 576–584.
- Niemi, J. (1999), “The genres of Nenets songs”, *Asian music*, vol. 30, no. 1 (Autumn 1998 – Winter 1999), pp. 77–132.
- Nyarui, V.N. (2014), “On the spiritual power of Nenets lullaby melodies”, in Lukina, N.V., ed., *Issledovaniya po culture nentsev* [Research on Nenets culture], Istoricheskaya illustratsiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 256–264.
- Pushkareva, E.T. (2001), “Specificity of Nenets folklore genres and their performing traditions”, in Pushkareva, E.T. and Khomich, L.V., *Fol'klor nentsev* [Folklore of the Nenets], Nauka, Novosibirsk, Russia, pp. 23–49.
- Razdymakha, S.E. (2020), “Peculiarities of Nenets maternal folklore and its role in the upbringing of a child”, *Kul'tura i tsivilizatsiya*, vol. 10, no. 3A, pp. 70–75.
- Serpivo, S.E. (2016), *Zhenskoe prostranstvo v kul'ture nentsev* [Women’s space in the culture of the Nenets], Istoricheskaya illustratsiya, Saint Petersburg, Russia.
- Sheikin, Yu.I. (2002), *Istoriya muzykal'noi kul'tury narodov Sibiri: sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie* [History of musical culture of the peoples of Siberia. Comparative-historical research], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Skvortsova, N.M. (1997), “Nenets”, in *Musicalnaya kultura Sibiri* [Musical culture of Siberia], vol. 1, book 1, Novosibirsk, Russia, pp. 62–86.
- Skvortsova, N.M. (2001), “On the music of traditional Nenets songs”, in Pushkareva, E.T. and Khomich, L.V., eds, *Fol'klor nentsev* [Folklore of the Nenets], Nauka, Novosibirsk, Russia, pp. 50–86.
- Susoy, E.G. (1994), *Iz glubiny vekov* [From the depths of centuries], Tyumen, Russia.

*Информация об авторе*

*Мargarita G. Belodedova*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; belmargam@yandex.ru

*Information about the author*

*Margarita G. Belodedova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; belmargam@yandex.ru

«Белой акации гроздь душистые»:  
социально-исторический контекст песни

Ульяна А. Петухова

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

*Аннотация.* В начале XX в. в Российской империи был популярен романс «Белой акации гроздь душистые...». Его неоднократно печатали в нотных изданиях, выпускали записи на пластинках, исполняли популярные артисты. В годы Гражданской войны на музыку романса был написан новый текст – «Смело мы в бой пойдем...». Эта повстанческая песня перепевалась на свой лад разными противоборствующими силами, а с установлением советской власти попала в песенники Красной армии и в кинофильмы о Гражданской войне. В 1976 г. поэт М. Матусовский и композитор В. Баснер переделали «Белую акацию» для фильма «Дни Турбиных» (реж. В. Басов). Тема «какие мы были наивные», привнесенная автором этой версии, стала ключевым материалом для последующих переделок.

За свою более чем вековую историю эти песни пели русские, цыгане, украинцы, финны. Текст и до сих пор исполняют со сцены, используют для шуточных переделок, песня служит средством самоидентификации, претерпевает жанровые метаморфозы, актуализируясь в качестве пародий, перетекстовок, паремий, используется в кинофильмах, подвергается новой интерпретации, аккумулирует в себе как вербальные, так и внетекстовые компоненты. Изучение истории песни «Белой акации» позволит увидеть, как, кем и при каких обстоятельствах исполнялась песня и как участвовала в трансляции официальной и частной идеологии.

*Ключевые слова:* романс, Гражданская война, реактуализация, самоидентификация, социально-исторический контекст

*Для цитирования:* Петухова У.А. «Белой акации гроздь душистые»: социально-исторический контекст песни // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 46–79. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-46-79

“Beloi akatsii grozd’ya dushistyе”  
[Fragrant clusters of white acacia...]:  
the social and historical context of the song

Ul’yana A. Petukhova

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

*Abstract.* At the beginning of the 20<sup>th</sup> century in the Russian Empire, the romance “Fragrant clusters of white acacia...” (“Beloi akatsii grozd’ya dushistyе”) was popular. It was repeatedly printed in musical editions, released on records, performed by popular artists. During the Civil War, a new text was written to the music of the romance – “Boldly we will go into battle...” (“Smelo my v boi poidem...”). This rebel song was sung in its own way by various opposing forces, and with the establishment of Soviet power it got into the songbooks of the Red Army and into films about the Civil war. In 1976, the poet M. Matusovsky and composer V. Basner remade the “White Acacia” for the film “Days of the Turbins” (directed by V. Basov). The theme “how naive we were”, introduced by the author of this version, became the key material for subsequent alterations.

Over its more than a century-old history, these songs have been sung by Russians, Gypsies, Ukrainians, and Finns. The text is still performed from stage, used for comic alterations, the song serves as a means of self-identification, undergoes genre metamorphoses, being actualized as parodies, overtone, parody, is used in films, undergoes a new interpretation, accumulates both verbal and non-textual components. Studying the history of the song “White Acacia” will allow you to see how, by whom and under what circumstances the song is performed and how it participates in the broadcast of official and private ideology.

*Keywords:* romance, Civil war, reactualization, self-identification, social and historical context

*For citation:* Petukhova, U.A. (2024), “ ‘Beloi akatsii grozd’ya dushistyе’ [Fragrant clusters of white acacia...]: the social and historical context of the song”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 46–79, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-46-79

В той или иной мере многие песни XX в. отразили исторические, социальные, культурные изменения времени. Чтобы следовать актуальной социальной, культурной, политической повестке, тексты адаптировались к современным условиям. Примером такого рода метаморфоз служит романс «Белая акация»<sup>1</sup>, которому посвящена настоящая работа.

<sup>1</sup> Далее везде будем называть «Белая акация».

*«Белой акации гроздь душистые...»:  
к вопросу о первоисточнике*

Впервые текст романа под названием «Белая акация» был напечатан на нотном листе:

Бѣлой акаціи грозди душистыя  
Вновь аромата полны.  
Вновь разливается пѣснь соловьиная  
Въ тихомъ сіяньи, сіяньи луны.

Помнишь-ли лѣто подъ бѣлой акаціей  
Слушали пѣснь соловья...  
Тихо шептала мнѣ – чудная свѣтлая!  
Милый, на вѣки, на вѣки твоя!

Годы прошли – страсти остыли  
Молодость жизни прошла...  
Но бѣлой акаціи запаха нѣжнаго  
Мнѣ не забыть, не забыть никогда!<sup>2</sup> (Люценко)

Автор слов – «третьестепенный поэт» Пугачев [Гусев 1965, с. 1076], поэт-песенник, написавший популярные песни, такие как «Жалобно стонет ветер осенний...», «Шли по улице Мадрида...». В качестве автора песни на некоторых нотных листах числился также Волин-Вольский (Тодди), который переделал более ранний текст Пугачева (см. Приложение, табл. 1, № 5). Публиковали тексты «с напева цыган» или без указания автора. Песня печаталась несколько раз в разных нотоиздательствах (см. Приложение, табл. 1, № 1–5), причем музыкальная нотация перепечатывалась без изменений, несмотря на то что имя аранжировщика менялось (Н. Люценко, М. Штейнберг, А. Зорин и др.). На протяжении всего XX века романс исполняли популярные эстрадные певцы, сольно и дуэтом. Как в печатных, так и в аудиоформатах текст переделывался (см. Приложение, табл. 1, № 6–9). На пластинки чаще всего записывали текст Пугачева с лексическими заменами, тогда как версия Волина-Вольского пропадает и в дальнейшем не актуализируется.

<sup>2</sup> Одна из первых публикаций песни на нотном листе. Год издания не указан, но, судя по дате цензурирования, не раньше 1903 г. и не позже 1914 г., судя по адресу издательства (Санкт-Петербург, но еще не Петроград).



Во всех найденных текстах «Белой акации» сохраняется композиция и стереотипные образы (акация, соловей, луна). Текст подвергается лишь «частичным изменениям обратимого характера», что К.В. Чистовым предложено называть «вibraцией текста» [Чистов 2005, с. 83]: в описании сада используются контекстные синонимы *ветви / гроздь / цветы душистые; песнь / трель соловьиная / соловей заливаётся; в бледном мерцанье / в бледном сверканьи / в тихом сияньи / в дивном сияньи / в нежном сиянии*. Второй куплет отчасти повторяет первый: опять появляются акация и соловей в качестве объектов воспоминаний. Центральной же является заключительная строка, в которой лишь минимальные изменения: *милый / друг мой, навеки твоя / на век твоя / навсегда я твоя / навек я твоя*. Понятие «молодость» заменяется на синонимические *пора любви / жизни весна / юность*. Постоянство любви, наоборот, выражается в антонимичных «всегда» – «никогда» (с отрицательной частицей): *не забыть никогда / не забуду я никогда – будет мне дорог, так дорог всегда / помню с восторгом, с восторгом всегда*. Таким образом, изменения не затрагивают содержание и структуру текста, а как бы «шлифуют» [Акимова 1966, с. 20–21] текст, «символические образы вместе с некоторыми устойчивыми стилистическими формулами составляют характерную для фольклорного искусства систему общих мест (*loci communes*)» [Акимова 1966, с. 102].

Такие общие места описания пространства и времени свидания, декораций, антуража являются чрезвычайно распространенными в народной лирике и в классической поэзии, особенно при описании свидания или его экспозиции. Например, можно вспомнить стихотворения З.Н. Гиппиус «Я помню аллею душистую...», И. Северянина «Чаруют, трелят соловьи...», стихи А.А. Фета, вошедшие в романсовый репертуар:

И чем ярче играла луна,  
И чем громче свистал соловей,  
Все бледней становилась она;  
Сердце билось больней и больней...  
Его же  
Шепот, робкое дыханье.  
Трели соловья,  
Серебро и колыханье  
Сонного ручья...

Общие места появляются в однотипно построенных романсах: «Тихо все, / Ночь нависла над сонной рекой, / Аромат льют акации белой цветы...» (Толстая 1989), «Помнишь ли, милый, ветви

тенистые...»<sup>3</sup> (Кулагина, Селиванов 1999, с. 106). Структура текста, сочетание клишированных образов в экспозиции и мотива памяти о любви, прошедшей молодости также представлена в ряде очень стереотипизированных текстов. Например, текст Л. Калишевского:

Помнишь сад и скамью у сирени,  
В сумерках ряд утонувших аллей,  
Первые встречи и речи о счастье,  
Песни, что пел про любовь соловей.

Годы бегут, тебя нет уж со мною,  
Грусть о прошедшем мне душу гнетет,  
Нет и следа от душистой сирени,  
Счастье ушло, сердце прошлым живет...

Но акация в романсе – важнейший элемент идентификации текста; замена ее на сирень хотя и не меняет содержание, но при этом усложняет его узнавание. Можно предположить, что текст Пугачева основан на стихотворении А.К. Толстого «Ты помнишь ли вечер, как море шумело...» (цикл «Крымские очерки», 1956 г.), в котором повторяются основные образы (в том числе и белая акация) и мотивы, а также ритмическая схема песни:

Ты помнишь ли вечер, как море шумело,  
В шиповнике пел соловей,  
Душистые ветки акации белой  
Качались на шляпе твоей?..<sup>4</sup>

Более того, в 1893 г. на этот текст С.В. Рахманинов написал романс – текст перешел в формат академической музыки, салонного музицирования. При этом он подвергся сокращению (из пяти четверостиший осталось лишь три), была переделана одна строка: вместо «С рукою сходилась рука» получилось «К руке прилегла рука», а также в последних двух строках вместо единоначатия «И как...» замена «И нам... / И как...». В 1904 г. Ц.А. Кюи написал музыку на 18 стихотворений А.К. Толстого, в том числе и на «Ты помнишь ли вечер...», без изменений в тексте.

<sup>3</sup> Является частью песни «Грустно идет моя жизнь одинокая...» (Кулагина, Селиванов 1999, с. 269).

<sup>4</sup> Толстой А. Крымские очерки 4 (Ты помнишь ли вечер, как море шумело) // Культура.рф. URL: <https://www.culture.ru/poems/48078/krymskie-ocherki-4-ty-pomnish-li-vecher-kak-more-shumelo> (дата обращения 20 января 2024).

И для традиционной народной песни образы соловья, цветов, луны – устойчивые романсово-поэтические клише-формулы, которые образуют формульные композиты. Например, при описании свидания:

Во моемъ ли во садочку  
Сладко вишенъе растутъ;  
На моемъ ли сладкомъ вишенъѣ  
Младъ соловушко поеть<sup>5</sup>.

Можно привести множество примеров описания образов в схожей ситуации («Как во садичке, садичке...» – Киреевский 1929, с. 56; Соловей мой, громкая пташечка!.. – Киреевский 1929, с. 88; и т. д.). Но в романсе эти образы отчасти утрачивают «осевшие на них смыслы» [Мальцев 1981, с. 32]. Едва ли можно обнаружить в пении соловья в «Белой акации» метафору влюбленного человека, поющего в саду девушки, образ сильно автоматизирован (см. другие романсы «Ночь светла» и «Соловей мой, соловей»), символам отводится меньшие идейно-художественные функции.

*«Смело мы в бой пойдём...»:  
бытование песни  
в контексте Гражданской войны*

В России в период революций и Гражданской войны командующие противоборствующими силами призывали участвовать в создании новой массовой поэзии<sup>6</sup>. Властные органы разрабатывали также свой «план создания нового “народного гимна” на фольклорную мелодию» [Архипова\* (Признана иноагентом на территории РФ), Неклюдов 2010]. Такие тексты выступали как форма пропаганды, инструмент контроля и консолидации общества. В это время создавались агитационные, повстанческие песни на «“голоса” русских народных»<sup>7</sup>. В начале XX в. в качестве

---

<sup>5</sup> У моего у милого... (Великорусские народные песни / Изд. А.И. Соболевским. Т. 5. СПб., 1899. С. 77–78) // ФЭБ: Русская литература и фольклор. URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/so5/so53077-.htm> (дата обращения 22 января 2024).

<sup>6</sup> См. замечание о том, что сбор, обработка, сочинение, распространение песен входили в обязанности [Фохретдинов 2017].

<sup>7</sup> Песни декабристов были одними из первых подобных (см. [Гусев 1965, с. 32]).

основы для переделки использовались популярные, всем известные романсы, произведения классической литературы. Это было столь частое явление, что у исследователей, непосредственно наблюдавших за процессом создания нового песенного репертуара, складывалось впечатление, что «гражданская борьба не дала ни одной песни, которая или по композиции, или по напеву не являлась бы пародией на известные раньше романс или песню» (Недзельский 1924, с. 22).

В годы Гражданской войны на мотив популярной в то время «Белой акации» были сочинены новые песни, которые начали бытовать опосредованно по отношению к романсу [Гусев 1965, с. 1076]; см. также (Недзельский 1924, с. 25; Сидельников 1938, с. 11). Новый текст начал продуцировать варианты – пародии текста противника: противоборствующие стороны пели разный текст на один мотив – белые «Слышали деды...» (см. Приложение, табл. 2, № 1, 2), красные – «Слушай, рабочий...» (см. Приложение, табл. 2, № 3–6). Звучали призывы: «Смело мы в бой пойдем / Против евреев / И, как один прольем / Кровь иудеев», «Смело мы в бой пойдем / Грабить буржуев / И монархистов бьем / Сволочь такую» [Недзельский 1924, с. 23–24], «Рвутся шрапнели, трещат пулеметы, / Но не боятся Корнилова (или «красная») роты»<sup>8</sup>. При создании своего текста рефлексировали текст противника, возник обмен версиями, песенный «агон»<sup>9</sup>: «В Добровольческой армии умирали не... “за все это”... Там пели песню по-старому: Смело мы в бой пойдем За Русь святую И с радостью умрем За дорогую»<sup>10</sup>. Песни, таким образом, «функционируют как символ единства сообщества и как репрезентация групповой солидарности» [Лурье 2020, с. 8] в борьбе с врагом.

В такой обмен песнями на один мотив включались и «молчаливые зрители» происходящих событий, пассивные местные жители, которые благодаря текстам оценивали обстановку:

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Словом «агон» в Древней Греции называли состязания, проходившие во время праздников. С.Б. Адоньева применяет этот термин к анализу прагматики исполнения частушки: «частушка... репрезентирует конкурентные отношения между отдельными персонами и группами внутри деревенской молодежи. Предметом этих отношений является репутация. Состязаясь, исполнители частушки стыдят “супостатов” и создают славу себе» [Адоньева 2004, с. 154].

<sup>10</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты // Онлайн-библиотека русской классической литературы. URL: <https://онлайн-читать.рф/деникин-очерки-русской-смуты/75> (дата обращения 13 января 2024).

«...В Екатеринославе, который не то двенадцать, не то пятнадцать раз переходил из рук в руки: белые, красные, немцы, Центральная рада, Петлюра, махновцы, красно-зеленые, бело-зеленые, белые, красные, опять белые, снова красные. Они узнавали, можно ли выходить на улицу за хлебом, или убьют, по тому, что пели солдаты. Трудность, однако, была в том, что красные и белые пели на одни и те же мотивы разные слова» (Дьяконов 1995).

В контексте локальных социальных и военных конфликтов повстанческая песня, действующая как «пассивно-коллективный факт» [Богатырев 1971], служит самоидентификации членов сообщества, а также выступает маркером, по которому можно определить принадлежность человека к определенной (идеологической, социальной, профессиональной и т. д.) группе. Таким образом, песня является орудием, которое обладает «действенным потенциалом символического объединения и разделения воображаемых сообществ» [Лурье 2020, с. 8]. В этом качестве исполнение песни действует как «высказывание» [Бахтин 1996], т. е. имеет одним из главных компонентов обращенность, адресованность сообщения к себе или к оппоненту (противнику), в отличие от лирического романса «Белая акация», который с этой точки зрения прежде всего выполняет фатическую функцию.

Большое количество версий и вариантов текста обусловлено простотой структуры текста, которая отчасти стереотипна для военных песен. В песне «Смело мы в бой пойдем» можно выделить ряд повторяющихся образов и мотивов, а также структуру текста: «запев, дающий экспозицию ведущей темы; поэтическая декларация боевых качеств коллективного героя; боевая задача; начало боевого пути, его этапы; образ командира; боевые товарищи, отличившиеся или погибшие в боях; клятва бороться до победы; после каждой строфы припев» [Миц, Гречина, Добровольский 1964, с. 108]. Эта структура не является жесткой для всех военных песен, но применима к рассматриваемой песне: первый куплет всегда представляет экспозицию, сообщение о начале войны; затем описывается, как проявляются качества героев («Их не боятся наши отряды», «Все собирались Россию спасать»), произносится клятва «мы будем драться до смерти». Спорадически появляется мотив призыва на войну людей со всей страны («С тихого Дона, / С далекой Кубани...»), мотив памяти героев, отдавших свою жизнь за Родину, и их подвигов («Вечная слава / Павшим героям. / Вечная слава / Героям живым»), антивоенные мотивы («Войны мы не хотим...») и прощание с женой («Красноармеец / На фронт уезжает, / Жену молодую / Одну оставляет»). Вслед за сменой прагматики пения в условиях Гражданской войны изменяется ритм на строевой,

сокращается длина строки и размер куплета. Первая строка припева сохраняется как идентифицирующая песню («Смело мы в бой пойдем...»).

В 1930-х гг. власть начинает настороженно относиться к песенной традиции. Обнаружилось, что фольклор может служить агитации не только за власть, но и против нее. В этот период прежде всего обратила на себя внимание частушка, а позже песня: звучал призыв «тщательно пересмотреть музыкальную обработку народных песен и частушек, исполняемых на эстраде» (1930 г.) [Архипова\*, Неклюдов 2010].

В это же время крестьяне сопротивлялись мероприятиям по коллективизации и массово выходили из колхозов. Вместе с тем их протест выражался и в пассивной («повседневной») форме – они стали переделывать песни на новый лад<sup>11</sup>. Пародировалась и песня «Смело мы в бой пойдем». Она уже была «национализирована» и одобрена государством, но сохраняла революционный заряд. Так, в с. Увяз Ерахтурского р-на: «Утром в дужке замка на двери с/совета обнаружена листовка следующего содержания: «Не срывать. На мотив “Смело мы в бой пойдем” (Спецсводка № 11/10) с текстом: “Смело мы в бой пойдем / Строить комму-ну / Чтобы крепче согнуть / Мужичью спину”»<sup>12</sup> (см. Приложение, табл. 2, № 7).

Издание песенников и подбор репертуара переходит под полный контроль правительства, песни становятся инструментом агитации и пропаганды. В рамках антирелигиозной кампании в 1929 г. выпускается сборник «Безбожный песенник»<sup>13</sup>, в котором текст «Смело мы в бой пойдем» под названием «В бой с книгой (На мотив “Смело мы в бой пойдем”)»<sup>14</sup> пародируется: «Смело мы в бой

---

<sup>11</sup> Пассивная форма протеста против власти близка концепции Дж. Скотта «оружие слабых» – форме повседневного сопротивления (“everyday forms of resistance”), скрытого неповиновения «слабых» порядку, насаждаемому «сильными» [Scott 1985].

<sup>12</sup> Спецсводка № 11/10 Рязанского окротдела ОГПУ о массовом выходе крестьян из колхозов и сопротивлении мероприятиям по коллективизации, 8 марта 1930 г. // Рязанская деревня в 1929–1930-х гг. С. 405 (№ 81). URL: <https://ryazanskaya-derevnya-1929-1930.blogspot.com/2013/08/16-1929-1930.html> (дата обращения 21 дек. 2023).

<sup>13</sup> Безбожный песенник / Сост. Гр. Градов; Центр. совет союзов безбожников СССР. М.: Акц. изд. о-во «Безбожник», 1929. 5 с.

<sup>14</sup> Заметим, что этого текста нет в первом издании «Безбожного песенника» 1927 г., а в издании 1930 г. в разделе опечаток даны указания относительно названия текста: в столбце «Напечатано» – «В бой с книгой»,

пойдем / С прежнею тьмою. / С книгой в руках живем / Жизнью иною...» (см. Приложение, табл. 2, № 8).

В 1940-х гг. текст вошел в песенники Красной армии. Есть свидетельства исполнения песни на фронтах Великой Отечественной войны, в 1942 г.: «Проходим мимо театра Волкова. Красноармеец Людин заиграл на баяне, а Ларин, наш ротный запевала, звонким, чистым голосом запел: “Слушай, товарищ! Война началась, бросай свое дело, в поход собирайся”. Сначала рота, а за нами и весь батальон подхватил: “Смело мы в бой пойдем за власть Советов и, как один, умрем в борьбе за это”» (Архив 2023).

Песня стала формой «коммеморации» о времени Гражданской войны [Королёва, Мехнецова 2020] – ее использовали в фильмах 1960-х годов «Оптимистическая трагедия» (1963 г., реж. С.И. Самсонов), «Сказка о Мальчише-Кибальчише» (1964 г., реж. Е.Ф. Шерстобитов), «За нами Москва» (1967 г., реж. М.С. Бегалин). В «Комедии строгого режима» (1992 г., реж. В.Н. Студенников, М.В. Григорьев) слова из песни используются в диалоге с «Лениным», роль которого исполняют в спектакле: «Вот за таких рабочих Ивановых, Петровых, Сидоровых смело мы в бой пойдем».

### *«Какие мы были наивные...»: переделки и жанровые метаморфозы*

В городе и в деревне бытует множество переделок, стилизаций песен, пародий на шлягеры. Их исполняют со сцены, поют в быту, переделки воспринимаются как шутка или всерьез. Некоторые переделки являются ответом на исходный текст и часто печатаются и записываются вместе (например, песня «Огонек» и ответ на нее – «Ковыляй потихонечку» [Малая, Закревская, Аиткулова 2020]). Передельвают песни, которые популярны, легко воссоздаются в памяти; так были переделаны «Кирпичики» [Неклюдов 2005; Лурье 2015], «Маруся отравилась» [Неклюдов 2017], «Темная ночь», «Моя любимая» [Малая, Закревская, Аиткулова 2020], «Течет речка по песочку...» [Пенская, Кабанов, Сербина 2015] и др.

---

в столбце «Должно быть» – «С книгой». Неоднозначность формулировки, возможность противоположной интерпретации названия (книга как «помощник» в борьбе с противником или книга и грамотность как враги) очень ярко отражают процессы, происходящие и с самой песней «Смело мы в бой пойдем».

Такие тексты имеют вокруг себя «семантический ореол» [Гаспаров 2012], включающий как содержание, так и форму, контекст бытования и проч. Механизм переделки текста с семиотической точки зрения описал Ю.И. Левин: «Появляется – изобретается или заимствуется из другой культуры – новый культурный код, в принципе семантически пустой, который, однако, сразу же при рождении или позже “беременеет” значением, что обычно обусловлено появлением образца-“шедевра”, использовавшего этот код и ставшего значимым культурным фактом. Дальнейшее использование этого кода обуславливает, сознательно или бессознательно, использование и семантики (тематики) образца. Код теряет первоначальную пустоту и гибкость, начинает предопределять лексическое или синтаксическое наполнение, “ожанриваться”, приобретает черты “эмблемы” или “подзаголовка”, а комплекс “код + значение” превращается в канон или шаблон» [Левин 2012, с. 406–407]. На механизации приема построена и пародия. По Ю.Н. Тынянову, «суть пародии – в механизации определенного приема; эта механизация ощутима, конечно, только в том случае, если известен прием, который механизуется; таким образом, пародия осуществляет двойную задачу: 1) механизацию определенного приема; 2) организацию нового материала, причем этим новым материалом и будет механизированный старый прием» [Тынянов 1977, с. 210].

Ритмическая структура «Белой акации», а также «механизированные», стереотипные образы (соловей, акация, вечер и т. д.) стали основой для создания новых текстов. Например:

Тихо сияла луна серебристая,  
Ветер слегка подувал,  
Речка журчала тихонько волнистая,  
Лес будто что-то шептал.

Мы в этот час под сиренью сидели  
И слушали песнь соловья.  
Мне не забыть этих милых свиданий,  
Буду их помнить всегда [Бахтин 1995, с. 19].

Происходит перезаполнение старой структуры: сочиняется продолжение, в котором мотив несчастной любви развивается, заканчиваясь убийством невесты и сожалением о совершенном. Сюжет строится по клишированной схеме: герой объявляет о задуманной мести:



Тут в голову пала мысль роковая:  
Убью я ее и себя,  
Пусть примет в объятия земля нас сырая –  
Тогда позабудет отца! [Бахтин 1995, с. 19]

А затем сокрушается:

Священнику руки цепями свяжите  
За то, что тиранил меня,  
А мне, как партийцу, расстрел присудите  
За то, что закон нарушил.  
И рядом с девчонкой меня положите,  
Которую ночью убил<sup>15</sup>.

Сюжет лирического («бытового» [Петровский 2005], «камерного» [Бахтин 1995]) романса достраивается до формы «жестокоего романса» с присущим для него трагическим концом, часто – убийством и/или самоубийством.

В 1976 г. содержание «Белой акации» облекается в новую форму: для экранизации «Дней Турбиных» режиссер В.П. Басов предложил поэту М.Л. Матусовскому и композитору В.Е. Баснеру написать новый романс, но, по словам автора новых слов песни, «чтобы в нем были какие-то отзвуки мелодии старой, и тех стихов»<sup>16</sup>. В новом тексте сохраняются ключевые образы белой акации, соловьиных песен, ночного свидания. Несмотря на ориентацию поэта на дореволюционный текст, актуализируется вместе с тем, хотя и имплицитно, текст «Смело мы в бой пойдем» в контексте воспоминаний о Гражданской войне, изображаемой в фильме. Такое соединение разных текстов порождает новые коннотации – появляется еще один ключевой компонент, который эксплицитно высказывается в тексте Матусовского – тема «какие мы были наивные».

Песня начинает пользоваться популярностью на эстраде, сразу переделываются две последние строфы и в дальнейшем текст распространяется в измененном виде (см. табл. 1).

---

<sup>15</sup> Любовь коммуниста // Музей шансона. URL: [http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wL/p7/lyubov\\_kommunista\\_2\\_y\\_variant.html](http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wL/p7/lyubov_kommunista_2_y_variant.html) (дата обращения 13 января 2024).

<sup>16</sup> Михаил Матусовский о романсе «Белой акации гроздь душистые». Поет Анна Широченко (1989) // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cIjfLil60uU> (дата обращения 13 января 2024).

Таблица 1

Сравнение вариантов песни  
«Целую ночь соловей нам насвистывал...»

<i>Изначальная версия</i>	<i>Измененная версия</i>
Годы промчатся, седыми нас деля, Листья срывая с акаций густых. Только зима да метелица белая, Может быть, снова напомнит о них.	Годы промчались, седыми нас деля, Где чистота этих веток живых. Только зима да метель эта белая, Напоминают сегодня о них.
В час, когда ветер бушует неистовый, В час, когда в окнах не видно ни зги, Белой акации гроздьга душистые Ты мне хоть вспомнить на миг помоги.	В час, когда ветер бушует неистово, С новою силою чувствую я: Белой акации гроздьга душистые Неповторимы, как юность моя.

Новый компонент текста – «какие мы были наивные» – является одним из ключевых в современных переделках. Сатирический музыкальный ансамбль «Кохинор и Рейсшинка», исполнявший пародии на популярные песни и тексты классической литературы (напр., «Прощайте, бумажные горы...», «Куда Москва растет, не знаю...», «Скажи-ка, дядя...»), в 1993 г. представляет пародию на текст Матусовского – «Помню акации гроздьга душистые...»<sup>17</sup> (см. Приложение, табл. 3, № 1). Обличению подвергаются коммунистические мечты о счастливом будущем, которое оказывается невозможным:

С белой акации фрукт мандариновый  
Можно прождать до большого суда.

Рушатся старые нерушимые порядки: «умирает наш вечно живой»; переосмысливаются поступки:

Боже, мы были не просто наивными,  
Но и мерзавцами были тогда.

Современный протестный фольклор прагматически схож с тем, что был в годы революции, столетие назад. Отдельное место здесь отдается песням. Переделываются произведения, которые имеют

<sup>17</sup> Белой акации гроздьга душистые // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2v6oSv119Tg&list=PL587F15FF94937F51&index=47> (дата обращения 13 января 2024).

«в городских традициях широкие и густо заполненные ассоциативные поля» [Неклюдов 1997]. Именно «ассоциативные поля» играют важную роль в современных переделках. Например, во время митингов 2012 г. появилась шутка «Врагу не сдается наш гордый хомяк» [Суханова 2014, с. 200], которая транслирует концепт «хомяк» как «пренебрежительное название пользователей Интернета и социальных сетей» [Суханова 2014, с. 199]. «Боже, какие мы были навальные...» – переделка того же времени, посвящена протестам, которые проходили в Москве на Пушкинской площади (см. Приложение, табл. 3, № 2). По словам создателя текста, в нем отражено «преобладающее сейчас пораженческое настроение нашей революционной общественности; это насмешка над унынием»<sup>18</sup>.

В условиях смены фольклорной парадигмы вербальные средства активно взаимодействуют с акциональными знаками. Актуализация текста связана с «подсказыванием», что можно было бы назвать явлением «суггестивности» [Веселовский 1989, с. 58], габитуса, который производит «саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей» [Бурдые 2001, с. 105–106]: повторяются условия сложения песни-пародии: время (май-июнь, когда цветет акация), обстоятельства (ср. гражданская война, борьба за власть – протесты по поводу выборов на пост главы государства), в том числе и тактики поведения, «коммуникативный коридор» [Адоньева 2004, с. 44–45], но обращенность песни-«высказывания» не к противнику, а к себе, что выражается в заимствованной из текста М. Матусовского теме «наивности», которая обыгрывается в созвучии «наивные» – «навальные». Используемые экстралингвистические коды отсылают к романсовым образам: символика белого знака (белой акации) используется в акциональных знаках мирных протестов 2011–2013 гг. – белые ленточки (белый цвет).

Песня встраивается не только в актуальные политические события, но и в национальную культуру. В 1962 г. Тамара Лунд (Tamara Lund) в фильме *Kun Tuomi kukkiä* исполняет песню *Tuoksuvat tuomien* – перевод «Белой акации» на финский. Еще раньше, в 1954 г., эту песню записывает Олави Вирта (Olavi Virta) (пластинка выходит в 1995 г.), в 1959 г. – трио Metro-Tytöt (см. Приложение, табл. 1, № 10). Песню исполняли и другие профессиональные финские певцы: Генри Тил, Юкка Куошпамяки, Калеви Корпи, Веса-Матти Лоири, Матти Салминен. Есть множество записей любительского исполнения песни под аккомпанемент

---

<sup>18</sup> «Боже, какие мы были навальные»: воспоминаниям о Болотной посвятили романс // Вести.ru. URL: <https://www.vesti.ru/article/1954450> (дата обращения 13 января 2024).

народных инструментов – мандолины, губной гармоники, музыкальных пил, баяна. Вероятно, основной канал трансмиссии песни в Финляндию – переселившиеся из России цыгане. Характерно, что в записи цыганского концерта 2006 г. цыгане исполняют эту песню по-фински<sup>19</sup>. Так песня переместилась вместе с ее «историческими» носителями. Финская версия позиционируется как «народная», наличие русскоязычного или иного первоисточника указывается лишь к записи 1962 г. Напомним, что романс «Белая акация», напечатанный на нотных листах, позиционируется именно как цыганский. Однако известно, что цыгане – зачастую лишь распространители, но не авторы песен. Цыганская песня – это «не особый “национальный” жанр, только-де примыкающий к русскому, а все тот же бытовой романс, несколько “сдвинутый” своеобразной исполнительской манерой» [Петровский 2005, с. 20]; «цыганская песня лежит вокруг всей русской литературы» [Шкловский 1990, с. 439]. В большей степени манера исполнения, а не авторство способствует определению цыганской песни.

Примечательно, что при реактуализации текста может интерпретироваться и переделываться не столько текст, сколько контекст происхождения и существования текста. Например, в качестве повстанческой песни в XXI в. актуален перевод на украинский «Чуєш, мій друже, славний юначе...» (см. Приложение, табл. 2, № 9). Он был сделан примерно в 1924 г. Оленой Телігой и с тех пор текст исполняют без лексических изменений. По-прежнему текст транслирует официальную идеологию и общественное мнение. Но варьируется не текст, а интенция к исполнению песни и интерпретация ее генезиса: сейчас песня выполняет не просто функцию повстанческой, но и отчасти противоположную той, что была в годы Гражданской войны в XX в. Если раньше разные противоборствующие силы специально использовали один и тот же напев, пародируя песню противника, то сейчас наоборот, обсуждается идея «песня как объект культурного наследия, который надо охранять»<sup>20</sup>. Контекст создания и существования песни порождает

<sup>19</sup> Terno Hagert – Tuoksuvat tuomien valkoiset kukkaset // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=S8L1VsOt5M&list=TLPQMTcxMDIwMjOdkkdfDooLoA&index=11> (дата обращения 29 декабря 2023).

<sup>20</sup> Отчасти это же явление относится и к переводу текста М. Матусовского на украинский «Нам цілу ніч соловейко наспівував...»: «Відомий романс з кінофільму “Дні Турбіних” <...> також присвячено Луганську. Адже в травні вулиці нашого міста просто переповнюються ароматом квітів білої акації» [Дмитренко 2011, с. 220]. Ср. комментарий к исполнению романса на украинском: «Цей романс спочатку був українським!

новые коннотации, которые солидарны государственной идеологии. Обсуждения на украинских форумах генезиса украинского и русского текста сводятся к тому, что песня была написана на украинском, а русские украли его и перевели на свой язык<sup>21</sup>. Эта позиция поддерживается средствами массовой информации<sup>22</sup>, которые в числе «украденных песен» перечисляют также «Ой мороз, мороз, не морозь меня» («Ой мороз, мороз, не студи мене»), «Эх, яблочко»<sup>23</sup> («Ех, яблучко»), «Вставай, страна огромная» («По-встань, повстань, народе мій»), «Там вдали, за рекой» («Розпрощався стрілець»).

В российских СМИ используется поговорка, возникшая из высказывания О. Бендера в романе «Двенадцать стульев» И. Ильфа и Е. Петрова (первая публикация в 1928 г.) – «Белой акации, цветы эмиграции» – в составе заголовков статей, которых объединяет время написания – это кризисные 2007, 2012, 2023 гг.<sup>24</sup>

---

Написали його українською мовою і слова були іншими. Там йшлося про Київ, Узвіз і т. д. Потім його переробили, написавши інші слова, хоча деякі слова та словосполучення використали з початкового варіанту. <...> Він наш, український! Так, як і багато інших пісень, вкрадених і перероблених!». «Грона духмяні акації білої» // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eIM9pDF7xRI> (дата обращения 13 января 2024).

<sup>21</sup> Дударик презентував сьому пісню проекту «Прийняття» // my.ua. URL: <https://my.ua/articles/article/2022-07-08-dударик-presentuvav-somu-pisniu-proiektu-priiniattia> (дата обращения 13 января 2024).

<sup>22</sup> Кузьмы, Океана Эльзы и даже повстанческие: какие украинские песни украли россияне // Vikna.tv. URL: <https://vikna.tv/ru/styl-zhyttya/kakie-ukrainskie-pesni-ukrali-rossiyane-spisok-pesen-kotorye-ukrala-rossiya/> (дата обращения 13 января 2024); «Мороз, мороз», «Эх, яблочко», «Вставай, страна огромная»: Названы песни, которые Россия украла у Украины // ria-m.tv. URL: [https://ria-m.tv/news/299898/moroz\\_moroz\\_eh\\_yablochko\\_vstavay\\_strana\\_gromnaya\\_nazvani\\_pesni\\_kotoryie\\_rossiya\\_ukrala\\_u\\_ukrainyi.html](https://ria-m.tv/news/299898/moroz_moroz_eh_yablochko_vstavay_strana_gromnaya_nazvani_pesni_kotoryie_rossiya_ukrala_u_ukrainyi.html) (дата обращения 13 января 2024).

<sup>23</sup> Песня тоже активно использовалась и переделывалась во время Гражданской войны разными противоборствующими сторонами.

<sup>24</sup> Белой акации цветы эмиграции // Вечерняя Москва. URL: <https://vm.ru/news/35579-beloj-akacii-cvety-emigracii> (дата обращения 13 января 2024); Белой акации цветы эмиграции // GORNOVOSTI.RU. URL: <https://gornovosti.ru/news/18519/> (дата обращения 13 января 2024); Белой акации цветы эмиграции: как уехавшие из России ищут свое место под солнцем // Москвич Mag. URL: <https://moskvichmag.ru/lyudi/beloj-akatsii-tsvety-emigratsii-kak-uehavshie-iz-rossii-ishhut-svoe-mesto-pod-solntsem/> (дата обращения 13 января 2024).

Тексты песен используются в качестве переделок на юбилеях, выпускных, в названии мероприятий. Интересную реминисценцию представляет название концерта, посвященного Дню учителя: «С мелом мы в бой пойдем»<sup>25</sup>. Он состоялся в 4 октября 2018 г. и, вероятно, в названии содержит не только компонент «школьный», но и недавнее столетие начала Гражданской войны в России.

### *Заключение*

Проследив историю песни от поэтических образов народной лирики и классической литературы до современных пародий и перетекстовок, можно сделать вывод, что судьба песни неразрывно связана с историей ее носителей. Подвижность общества провоцирует постоянную реактуализацию текста как в содержательном, так и в прагматическом и даже жанровом аспекте. Песня осваивается в новой среде, причем под новые условия подстраивается и язык, что наиболее ярко отражается в финском варианте романса, который воспринимается как свой одновременно и цыганами, и финнами.

Романс приспособляется к требованиям времени, преодолевает межжанровые границы и в таком виде, опять же, используется как инструмент самоидентификации: носители песни переделывают текст противника, перепевая его по-своему. В этом процессе активно участвует официальная власть, которая на высшем уровне регулирует распространение текстов (устно, письменно, посредством кинематографа) или сама создает их (напр., текст в «Безбожном песеннике»).

Переделка текста в качестве кинопесни в фильме «Дни Турбиных» – имплицитная компиляция романса и революционного текста – породила новые коннотации. Тема «наивности» используется в современных переделках, в том числе и в условиях, когда внетекстовые компоненты (пресуппозиция, акциональные коды) встраиваются в коммуникативный акт.

В числе внетекстовых компонентов можно назвать и историю, генезис песни, который подвергается переинтерпретации, участвуя в трансляции официальной и частной идеологии. Текст, который воспринимается как свой, защищается от заимствований, «кражи».

---

<sup>25</sup> Концерт «С мелом мы в бой пойдем!» // vk.com. URL: <https://vk.com/event171934603> (дата обращения 25 апреля 2024).

### *Благодарности*

Благодарю С.Ю. Неклюдова, В.А. Воробьева, Н.Н. Рычкову, Е.А. Закревскую, С.К. Мамонову, В.Б. Новикову за ценные советы.

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

### *Acknowledgements*

Thanks to S.Yu. Neklyudov, V.A. Vorob'ev, N.N. Rychkova, E.A. Zakrevskaya, S.K. Mamonova, V.B. Novikova for valuable advice.

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

### *Источники*

---

- Архив 2023 – Архив Центра «Прожито». URL: <https://corpus.prozhito.org/note/47746> (дата обращения 24 декабря 2023).
- Гусев 1965 – Песни и романсы русских поэтов / Вступ. статья, подгот. текста и примеч. В.Е. Гусева. М.; Л.: Советский писатель, 1965. 1119 с.
- Дьяконов 1995 – *Дьяконов И.М.* Книга воспоминаний. Глава шестая (Коктебель). 1995 // ВикиЧтение. URL: <https://biography.wikireading.ru/110067> (дата обращения 15 января 2024).
- Киреевский 1929 – Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей рос. словесности при I-м Моск. ун-те. М., 1911–1929. Вып. 2, ч. 2 (Песни необрядовые). М.: Тип. Кооператива «Наука и Просвещение», 1929.
- Люценко 1903 – *Люценко Н.П.* Белая акация: Цыг. романс: (На один или на два голоса) с фп. / С напева цыган аранж. Н.П. Люценко. СПб.: В. Бессель, ценз., 1903. 3 с.
- Недзельский 1924 – *Недзельский Е.* Народная поэзия в годы революции // Воля России. 1924. № 5. С. 11–28.
- Сидельников 1938 – Красноармейский фольклор / Сост. В.М. Сидельников; Под ред. Ю.М. Соколова. М.: Советский писатель, 1938. С. 208.
- Толстая 1989 – *Толстая Т.К.* «Тихо всё» (Толстая) // Русские песни и романсы М.: Художественная литература, 1989 [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%C2%AB%D0%A2%D0%B8%D1%85%D0%BE\\_%D0%B2%D1%81%D1%91...%C2%BB\\_\(%D0%A2%D0%BE%D0%BB%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%8F\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%C2%AB%D0%A2%D0%B8%D1%85%D0%BE_%D0%B2%D1%81%D1%91...%C2%BB_(%D0%A2%D0%BE%D0%BB%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%8F)) (дата обращения 21 января 2024).

*Литература*

---

- Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: ЗАО ТИД «Амфора», 2004. 309 с.
- Акимова 1966 – *Акимова Т.М.* О поэтической природе народной лирической песни. Саратов, 1966. 172 с.
- Архипова\*, Неклюдов 2010 – *Архипова\* А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в закрытом обществе // НЛО. 2010. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2010/1/folklor-i-vlast-v-zakrytom-obshhestve.html> (дата обращения 21 декабря 2023).
- Бахтин 1995 – *Бахтин В.С.* Из городского песенного репертуара 1920–1930 гг. // Живая старина. 1995. № 1. С. 19–20.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр. соч. М.: Русские словари, 1996. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. С. 159–206. URL: [https://philologos.narod.ru/bakhtin/bakh\\_genre.htm](https://philologos.narod.ru/bakhtin/bakh_genre.htm) (дата обращения 28 декабря 2023).
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные факты // Вопросы теории народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.
- Бурдые 2001 – *Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. С. 100–127.
- Веселовский 1989 – *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / Сост., коммент. В.В. Мочаловой. М.: Высшая школа, 1989. С. 57–58.
- Гаспаров 2012 – *Гаспаров М.Л.* Метр и смысл. М.: Фортуна ЭЛ, 2012. 414 с.
- Дмитренко 2011 – *Дмитренко В.І.* Реалізація луганської теми у творчості Ганни Гайворонської й Михайла Матусовського // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. 2011. № 3 (214). С. 218–224.
- Королёва, Мехнецова 2020 – *Королёва С.Ю., Мехнецова Г.Н.* «Шли на войну полки коми-пермяков...», или Две песни, спетые ко Дню Победы // Фольклор и антропология города. 2020. Т. 3. № 3–4. С. 176–205.
- Левин 2012 – *Левин Ю.И.* Семантический ореол метра с семиотической точки зрения // Гаспаров М. Метр и смысл. М.: Фортуна ЭЛ, 2012. С. 405–409.
- Лурье 2015 – *Лурье М.Л.* Песня «Алиментики»: вопросы и ответы // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2015. № 6. С. 7–39.
- Лурье 2020 – *Лурье М.Л.* Музыка борьбы: песни и социальные противостояния // Фольклор и антропология города. 2020. Т. 3. № 3–4. С. 7–13.
- Малая, Закревская, Аиткулова 2020 – *Малая Е.К., Закревская Е.А., Аиткулова Э.Р.* Между женской верностью и изменой: фольклорные переделки военных песен // Фольклор и антропология города. 2020. Т. 3. № 3–4. С. 69–104.
- Мальцев 1981 – *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской необрядовой лирики (К изучению эстетики устнопоэтического канона) // Русский фольклор. Т. 21: Поэтика русского фольклора. Л., 1981. С. 13–37.



- Мицц, Гречина, Добровольский 1964 – *Мицц С.И., Гречина О.Н., Добровольский Б.М.* Массовое песенное творчество // Русский фольклор Великой Отечественной войны. Л.: Наука, 1964. С. 103–148.
- Неклюдов 1997 – *Неклюдов С.Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архиповой\*, И. Полинской // *Berkeley Slavic Specialties*. 1997. Вып. 2. С. 77–89. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/nekladov7.htm> (дата обращения 21 декабря 2023).
- Неклюдов 2005 – *Неклюдов С.Ю.* «Все кирпичики, да кирпичики...» // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М.: Водолей Publishers, 2005. С. 271–303.
- Неклюдов 2017 – *Неклюдов С.Ю.* У истоков городской песни XX века, или Почему отравилась Маруся? // Традиционная культура. 2017. № 4 (68). С. 41–61.
- Пенская, Кабанов, Сербина 2015 – *Пенская Д.С., Кабанов А.С., Сербина Н.В.* «Течет речка по песочку...»: история одной песни // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2015. № 6. С. 40–106.
- Петровский 2005 – *Петровский М.С.* Скромное обаяние кича, или Что есть русский романс // Ах романс, эх романс, ох романс: Русский романс на рубеже веков / Сост. В.Я. Мордерер, М.С. Петровский. СПб.: Герань, 2005. С. 5–74.
- Суханова 2014 – *Суханова М.* Хомячки и пингвины // «Мы не немцы!»: антропология протеста в России 2011–2012 гг. Тарту: [Eesti Kirjandusmuuseum], 2014. С. 197–204.
- Тынянов 1977 – *Тынянов Ю.Н.* Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 198–226.
- Фахретдинов 2017 – *Фахретдинов Р.* Фольклор на военной службе: случай гражданской войны в России // Городские тексты и практики. Т. 2: Ньюслор: фольклорная интерпретация актуальных событий / Сост. А.С. Архипова\*, Д.А. Радченко. М.: Издат. дом «Дело» РАНХиГС, 2017. С. 80–96.
- Чистов 2005 – *Чистов К.В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С. 77–104. (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор)
- Шкловский 1990 – *Шкловский В.Б.* Случай на производстве // Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). М.: Советский писатель, 1990. С. 427–443.
- Scott 1985 – *Scott J.* Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance. New Haven: Yale University Press, 1985. 389 p.

## References

---

Adon'eva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [The pragmatics of folklore], Saint Petersburg State University, Amfora, Saint Petersburg, Russia.

- Akimova, T.M. (1966), *O poeticheskoi prirode narodnoi liricheskoi pesni* [About the poetic nature of a folk lyrical song], Saratov, USSR.
- Arkhipova\*, A.S. and Neklyudov, S.Yu. (2010), "Folklore and power in a closed society", *NLO (Novoe literaturnoe obozrenie)*, no. 1, available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2010/1/folklor-i-vlast-v-zakrytom-obshhestve.html> (Accessed 21 Dec. 2023).
- Bakhtin, M.M. (1996), "The problem of speech genres", in Bakhtin, M.M., *Sobranie sochinenii, T. 5: Raboty 1940–1960 gg.* [Collected works, vol. 5: Works of 1940–1960], Russkie slovari, Moscow, Russia, pp. 159–206, available at: [https://philologos.narod.ru/bakhtin/bakh\\_genre.htm](https://philologos.narod.ru/bakhtin/bakh_genre.htm) (Accessed 30 Dec. 2023).
- Bakhtin, V.S. (1995), "From the urban song repertoire of 1920–1930", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 19–20.
- Bogatyrev, P.G. (1971), "Active-collective, passive-collective, productive and unproductive facts", in *Voprosy teorii narodnogo tvorchestva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, USSR, pp. 384–386.
- Bourdieu, P. (2010), *Prakticheskii smysl* [Practical meaning], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 100–127.
- Chistov, K.V. (2005), "Variability and poetics of folklore text", in *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* [Folklore. Text. Tradition], OGI, Moscow, Russia, pp. 77–104.
- Dmitrenko, V.I. (2011), "Implementation of the Luhansk theme in the works of Mikhail Matusovsky and Anna Gaivoronskaya", *Visnik Lugans'kogo natsional'nogo universitetu imeni Tarasa Shevchenka*, vol. 214, no. 3, p. 220.
- Fakhretdinov, R. (2017), "Folklore in military service. The case of the Russian Civil War", in Arkhipova\*, A.S. and Radchenko, D.A., comp., *Gorodskie teksty i praktiki. T. 2: N'yuslor: fol'klornaya interpretatsiya aktual'nykh sobytii* [Urban texts and practices, vol. 2: Newslor: folklore interpretation of current events], Izdatel'skij dom "Delo" RANKHiGS, Moscow, Russia, pp. 80–96.
- Gasparov, M.L. (2012), *Metr i smysl* [Meter and meaning], Moscow, Russia.
- Koroleva, S. and Mekhnetsova, G. (2020), "The Komi-Permyak regiments went to the war...", or Two songs sung for Victory Day", *Urban Folklore & Anthropology*, vol. 3, no. 3–4, pp. 176–205.
- Levin, Yu.I. (2012), "The semantic halo of the meter from a semiotic point of view", in *Metr i smysl* [Meter and meaning], Fortuna EL, Moscow, Russia, pp. 405–409.
- Lurie, M.L. (2015), "The 'Alimentiki' song: questions and answers", *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"*, Series, no. 6, pp. 7–39.
- Lurie, M.L. (2020), "Music of struggle: Songs and social confrontations", *Urban Folklore & Anthropology*, vol. 3, no. 3–4, pp. 7–13.
- Malaya, E.K. and Zakrevskaya, E.A. and Aitkulova, E.R. (2020), "Between female fidelity and adultery: Folk remakes of war songs", *Urban Folklore & Anthropology*, vol. 3, no. 3–4, pp. 69–104.
- Mal'tsev, G.I. (1981), "Traditional formulas of Russian non-ritual lyrics (To study the aesthetics of the oral-poetic canon)", in *Russkii fol'klor* [Russian folklore], vol. 21, Leningrad, USSR, pp. 13–37.

- Mints, S.I., Grechina, O.N. and Dobrovol'skii, B.M. (1964), "Mass songwriting", in *Russkii fol'klor Velikoi Otechestvennoi voiny* [Russian folklore of the Great Patriotic War], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 103–148.
- Neklyudov, S.Yu. (1997), "Oral traditions of a modern city: a change in the folklore paradigm", in Arhipova\*, A. and Polinskaya, I., eds., *Issledovaniya po slavyanskomu fol'kloru i narodnoi kul'ture* [Research on Slavic folklore and folk culture], Berkeley Slavic Specialties, Berkeley, USA, iss. 2, pp. 77–89, available at: <https://ruthenia.ru/folklore/necklyudov7.htm> (Accessed 21 Dec. 2023)
- Neklyudov, S.Yu. (2005), "All the bricks, yes the bricks...", in *Shipovnik: Istoriko-filologicheskii sbornik k 60-letiyu R.D. Timenchika* [Rosehip. Historical and philological collection dedicated to the 60th anniversary of R.D. Tymenchik], Vodolei, Moscow, Russia, pp. 271–303.
- Neklyudov, S.Yu. (2017), "At the origins of the urban song of the 20<sup>th</sup> century, or Why was Marusya poisoned?", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 68, no. 4, pp. 41–61.
- Penskaya, D., Kabanov, A. and Serbina, N. (2015), " 'The river is running through the sand...' ('Techet rechka po pesochku...'): The history of a song", *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"*, Series, no. 6, pp. 40–106.
- Petrovskii, M.S. (2005), "The modest charm of kitsch, or What is Russian romance", in Morderer, V.Ya. and Petrovskii, M.S., comp., *Akh romans, eh romans, oh romans: Russkii romans na rubezhe vekov* [Ah romance, eh romance, oh romance: Russian romance at the turn of the century], Geran', Saint Petersburg, Russia, pp. 5–74.
- Scott, J. (1985), *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven, USA.
- Shklovskii, V.B. (1990), "The case at work", in Shklovskii, V.B. *Gamburgskii schet: Stat'i – vospominaniya – esse (1914–1933)* [Hamburg account: Articles – memoirs – essays (1914–1933)], Sovetskii pisatel', Moscow, USSR, pp. 427–443.
- Sukhanova, M. (2014), "Hamsters and penguins", in *"My ne nemy!": antropologiya protesta v Rossii 2011–2012 gg.* [We are not dumb: the anthropology of protest in Russia], [Eesti Kirjandusmuuseum], Tartu, Estonia, pp. 197–204.
- Tynyanov, Yu.N. (1977), "Dostoevsky and Gogol (towards the theory of parody)", in Tynyanov, Yu.N., *Poetika. Istoriya literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Movie], Moscow, USSR, pp. 198–226.
- Veselovskii, A.N. (1989), *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics], Vysshaya shkola, Moscow, USSR, pp. 57–58.

## Версии и переделки «Белой акации»

Таблица 1

Варианты песни «Белой акации гроздья душистые»<sup>26</sup>

<p>№ 1. Нотный лист, дата издания неизвестна; аранж. А.В. Муравьева<sup>27</sup></p>	<p>№ 2. Нотный лист, дата издания неизвестна; аранж. А. Зорина<sup>28</sup></p>
<p>Бѣлой акаці цвѣты душистыя Вновь аромата полны. И разливаеця пѣснь соловьиная Въ нѣжномъ сіяніи чудной луны.</p> <p>Помнишь, мы слушали под бѣлой акаціей Чудную пѣснь соловья, И ты была со мной нѣжная, чудная Тихо шептавъ мнѣ на вѣкъ твоя.</p> <p>Годы прошли, давно остыли страсти, Пора любви прошла; Запах нѣжной бѣлой акаці Вѣрь, не забуду я никогда.</p>	<p>Бѣлой акаці цвѣты душистые Вновь опьяняютъ меня; Снова въ кустахъ слышу трель соловьиною, Въ небѣ сіяет, сіяет луна</p> <p>А лѣтом, помнишь ли, въ тѣни акаціи Слушали мы соловья? Обнявъ меня, нѣжно ты мнѣ шептала: «Другъ мой, на вѣки, на вѣкъ я твоя!»</p> <p>Годы прошли съ тѣхъ поръ, старость застала насъ, Жизни весна давно прошла... Но ароматъ дивный бѣлой акаці Будетъ мнѣ дорогъ, такъ дорогъ всегда.</p>

№ 3. <i>Нотный лист, 1914 г.; аранж. М. Штейнберга</i> <sup>29</sup>	№ 4. <i>Нотный лист, 1911 г.; аранж. М. Шарова</i> <sup>30</sup>
<p>Бълой акаци грозди душистыя Вновь аромата полны, Вновь разливается пѣснь соловьиная Въ тихомъ сияньи, сияньи луны.</p> <p>Помнишь ли лѣтомъ подь белой акацей Слушали пѣснь соловья? Тихо шептала мнѣ чудная, свѣтлая: «Милый, на веки, на веки твоя!»</p> <p>Годы давно прошли, страсти остыли, Молодость жизни прошла... Бълой акаци запаха нѣжнаго Мнѣ не забыть, нѣтъ! забыть никогда!...</p>	<p>Бълой акаци вѣтви душистыя Въютъ восторгомъ весны Тихо разносится пѣснь соловьиная Въ блѣдномъ сверканьи, сверканьи луны.</p> <p>Помнишь-ли ночью средь бѣлыхъ акаций Трели неслись соловья, Нѣжно прильнуть, ты шептала мнѣ томная: «Вѣрь навсегда, навсегда я твоя».</p> <p>Время промчалось и старость нещадную Намъ подослали года, Но аромата пахучихъ акаций Мнѣ не забыть, не забыть никогда!</p>

<sup>26</sup> В таблице № 2 и № 3 представлены лишь некоторые русскоязычные варианты, которые в наибольшей степени отражают процесс варьирования текста.

<sup>27</sup> Бьялая Акация: Романсь / Аранж. А.В. Муравьева; изд. А.К. Соколова. Пг.: б. и., дозв. воен. ценз. 1916. 4 с. (ноты «Экономик»; № 211).

<sup>28</sup> Белой акации цветы душистые; цыганский романс: ноты / слова Пугачева; ар. А. Зорин. М.; Пг.: Т/д Лемберг, Лекае и Ко. 3 с. (Цыганские ночи: собрание любимейших цыганских песен К. Шишкина, Н. Зубова, М. Штейнберга и др.). URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01004474054?page=2&rotate=0&theme=white> (дата обращения 15 января 2024).

<sup>29</sup> Белой акации гроздь душистые; цыганский романс: на один или на два голоса с сопровождением фортепиано / Соч. Н. К...а; ар. М. Штейнберга. Пг.: Н. Давингоф, 1914. 3 с.

<sup>30</sup> Белая акация: цыганский романс: для голоса с фортепиано / Ар. М. Шарова; сл. В. Волин-Вольского (Тодди). М.: Изд. С.Я. Ямборь, 1911. 3 с.

## Продолжение табл. 1

<p>№ 5. Запись на пластинке, 1941 г.; исп. Н.А. Обухова<sup>31</sup></p>	<p>Белой акации грозди душистые Вновь аромата полны, Вновь разливается песнь соловьиная В тихом сиянье луны.</p> <p>Помнишь ли лето: под белой акацией Слушали песнь соловья?.. Тихо шептала мне чудная, светлая: «Милый, навеки твоя!»</p> <p>Годы прошли, счастье умчалось, Молодость жизни прошла... Но белой акации запаха нежного Мне не забыть никогда...</p>	<p>№ 6. Запись на пластинке, дата записи неизвестна; исп. М.А. Эмская и М.И. Вагич<sup>32</sup></p>	<p>Белой акации ветви душистыя Вновь аромата полны, Вновь разливается песнь соловьиная В бледном мерцанье, мерцанье луны.</p> <p>Годы давно прошли, страсти остыли, Молодость жизни прошла... Белой акации запаха нежного Мне не забыть, не забыть никогда...</p>
<p>№ 7. Запись на пластинке, 1945 г.; исп. Г. Виноградов и П. Медведев<sup>33</sup></p>	<p>Белой акации гроздь душистыя Вновь аромата полны, Вновь разливается песнь соловьиная В тихом сиянье, сиянье луны.</p> <p>Годы давно прошли, страсти остыли, Молодость жизни прошла... Но белой акации запаха нежного Мне не забыть, не забыть никогда...</p>	<p>№ 8. Концертное исполнение, дата неизвестна; исп. Б. Штоколов<sup>34</sup></p>	<p>Белой акации гроздь душистые Снова чаруют меня, Снова в кустах соловей заливается Ярко сияет, сияет луна.</p> <p>Помнишь, когда-то мы среди акации Слушали трель соловья?.. И ты шептала с прелестной улыбкою: «Милый, навеки, навеки я твоя!»</p>

<p>Помнишь ли вечер, под белой акацией Слушали песнь соловья? Тихо шептала мне чудная, светлая, «Милый навеки, навеки твоя».</p> <p>№ 9. <i>Запись исполнения песни А. Баяновой, дата записи неизвестна</i><sup>35</sup></p>	<p>Время нещадное старость послало нам, Юность навек от нас ушла... Но запах сладостный белой акации Помню с восторгом, с восторгом всегда.</p> <p>№ 10. <i>Финская версия песни, исполняемая трио Metro-tyttö</i><sup>36</sup></p>
<p>Белой акации гроздь душистая Вновь аромата полны, Вновь разливаются песнь соловьиная В тихом сиянье, сиянье луны.</p> <p>Годы давно прошли, страсти умогли, Молодость жизни прошла... Но белой акации цветы молчаливые Мне не забыть, не забыть никогда... Но белой акации цветы белоснежные Мне не забыть, не забыть никогда...</p>	<p>Tuoksuvat tuomien valkoiset kukkaset, tertuinsa peitoss' on ruu. Lehdossa laulanta soi satakielien, hiljaiseen yöhön luo loisteensa kuu.</p> <p>(Muistatko kesän, kun tuoksuissa tuomien haaveillen istuimme ain? Kuiskailli silloin tuo helskyntä hempä: Armaani, aina, sun ain' oon mä vain.) Vuodet on vierineet, hurmos on hahtunut, nuoruus jo mennyt on, oi! Vaan en mä valkoisten tuomien tuoksua unhoittaa koskaan, en koskaan mä voi!</p>

<sup>31</sup> *Обухова Н.А.* Белая акация. М.: Апрельский завод, 1941 // [Russian-records.com](https://russian-records.com/details.php?image_id=36180). URL: [https://russian-records.com/details.php?image\\_id=36180](https://russian-records.com/details.php?image_id=36180) (дата обращения 15 января 2024).

<sup>32</sup> Бьялой акаци. Съ ак. рояля исп. артист. русск. оп. М.А. Эмская и артист русск. оп-ты М.И. Вавич. М.: Метро-поль-Рекордъ, 6. г. // [russian-records.com](https://russian-records.com/details.php?image_id=3176). URL: [https://russian-records.com/details.php?image\\_id=3176](https://russian-records.com/details.php?image_id=3176) (дата обращения 13 января 2024).

<sup>33</sup> *Виноградов Г.П., Медведев П.М.* Белая акация. М.: Апрельский завод, 1945 // [Russian-records.com](https://www.russian-records.com/details.php?image_id=11026). URL: [https://www.russian-records.com/details.php?image\\_id=11026](https://www.russian-records.com/details.php?image_id=11026) (дата обращения 14 января 2024).

<sup>34</sup> Борис Штоколов. «Белой акации гроздь душистые» // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1g7Z5tkGLtM> (дата обращения 14 января 2024).

<sup>35</sup> Alla Vayanova. Белой акации гроздь душистые. Old Russian Romance // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=I3cRgUUFUk> (дата обращения 14 января 2024).

<sup>36</sup> Tuoksuvat tuomien valkoiset kukkaset // Pesni.guru. URL: <https://pesni.guru/text/88-metro-tytt-tuoksuivat-tuomien-valkoiset-kukkaset> (дата обращения 14 января 2024).

## Варианты песни «Смело мы в бой пойдём»

№ 1. Версия, исполняемая Хором Валаамского монастыря <sup>37</sup>	№ 2. Запись исполнения белогвардейской версии <sup>38</sup>	№ 3. Публикация текста песни в сборнике «Красноармейский фольклор» (Сидельников 1938, с. 37–38)
<p>Слышали деды, Война началась, Бросай своё дело, В поход собирайся.</p> <p>Мы смело в бой пойдём За Русь Святую, И как один прольём Кровь молодую. (2 раза)</p> <p>Рвутся снаряды, Трещат пулемёты, Скоро покончим С врагами расчёты. &lt;...&gt;</p> <p>Вот показали Красные цепи, С ними мы будем Драться до смерти. &lt;...&gt;</p> <p>Вечная память Павшим героям, Честь подадим им Воинским строем. &lt;...&gt;</p>	<p>Слышали деды, Война началась, Бросай своё дело – В поход снаряжайся.</p> <p>Смело мы в бой пойдём За Русь свяую, И как один прольём Кровь молодую.</p> <p>Деды вздохнули, Руками всплеснули: – «Божья, знать, воля Отчизну спасать».</p> <p>С тихого Дона С далекой Кубани Все собирались Россию спасать.</p>	<p>Слушай, рабочий, Война началась. Бросай своё дело, В поход собирайся.</p> <p>Смело мы в бой пойдём За власть советов И как один умрем В борьбе за это!</p> <p>Слушай, крестьянин, Война началась, Бросай свою соху, На фронт собирайся.</p> <p>Рвутся снаряды, Трещат пулеметы, Но не бояться их Красные роты.</p>



<p>Русь наводнили Чуждые силы,          Честь опозорена, Храм осквернили.          &lt;...&gt;</p> <p>От силы несметной Сквозь лихолетья,          Честь отстояли Юнкера и кадеты.</p>	<p>Вдали показались          Германские цепи,          С ними мы будем          Биться до смерти.</p> <p>Вот и окопы,          Трещат пулеметы,          Но их не боятся          Русские роты.</p> <p>Кровь молодая          Льется рекою,          Льется рекою          За русскую честь.</p> <p>Вечная память          Павшим героям.          Вечная слава          Героям живым.</p>	<p>Вот и окопы,          Летают снаряды,          Смело вперед идут          Наши отряды.</p>
--	--	---

<sup>37</sup> Гражданская война. Белогвардейские. Хор Валаамского монастыря. Мы смело в бой пойдем за Русь Святую! // resni.guru. URL: <https://resni.guru/text/гражданская-война-белогвардейские-хор-валаамского-монастыря-мы-смело-в-бой-пойдем-за-рус-ь-святую> (дата обращения 14 января 2024).

<sup>38</sup> «Слышали деды». 1914. [URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Dj6fh0L0jo> (дата обращения 13 января 2024)].

<p>№ 4. Публикация текста песни в сборнике «Фронтная поэзия»<sup>39</sup></p>	<p>Слушай, рабочий, Война началась, Бросай свое дело, В поход собирайся.</p> <p>Смело мы в бой пойдем За власть Советов И, как один, умрем В борьбе за это.</p> <p>Вот и окопы, Летают снаряды, Их не боятся Наши отряды.</p> <p>Вот и окопы, Трещат пулеметы, Смело вперед идут Красные роты.</p>	<p>№ 5. Публикация исполнения песни (Кулагина, Селиванов 1999, с. 41–42)</p> <p>Слышишь, рабочий, Война началась, Бросай свое дело, В поход собирайся!</p> <p>Мы все на бой пойдем За власть советов И как один умрем В борьбе за это.</p> <p>Слышишь, крестьянин, Война началась, Бросай свою соху, В поход собирайся!</p> <p>Войны мы не хотим, Но в бой готовы, Ковать мы не дадим Для нас окопы.</p> <p>Красноармеец На фронт уезжает, Жену молодую Одну оставляет.</p>	<p>№ 6. Запись на пластинке, 1948 г.; исп. Хор Всесоюзн. радио под упр. И.М. Кувыкина Оркестр под упр. А.М. Ковалёва<sup>40</sup></p> <p>Слушай, рабочий, Война началась: Бросай свое дело, В поход собирайся.</p> <p>Смело мы в бой пойдем За власть Советов И как один умрем В борьбе за это.</p> <p>Рвутся снаряды, Трещат пулеметы, Но их не боятся Красные роты.</p> <p>Вот показались Белые цепи, С ними мы будем Бороться до смерти.</p> <p>Вечная память Павшим героям, Вечная слава Тем, кто живет!</p>
---	--	---	--

	<p>Мы все на бой пойдем За власть советов И как один умрем В борьбе за это.</p> <p>А вот и окопы, Трещат пулеметы, Но их не боятся Красные роты.</p> <p>Войны мы не хотим, Но в бой готовы, Ковать мы не дадим Для нас оковы.</p> <p>Вот и окопы, Рвутся снаряды, Но их не боятся Наши отряды.</p> <p>Мы все на бой пойдем За власть советов И как один умрем В борьбе за это.</p>	
--	--	--

<sup>39</sup> Фронтная поэзия в годы гражданской войны / Вступ. ст., ред. и примеч. В.М. Абрамкина. Л.: Советский писатель, 1938. С. 111–112.

<sup>40</sup> Смело мы в бой пойдем. Хор Всесоюзн. радио под упр. И.М. Кувыкина; оркестр под упр. А.М. Ковалёва. М.: Апрельский завод, 1948 // Russian-records.com. URL: [https://www.russian-records.com/details.php?image\\_id=36984](https://www.russian-records.com/details.php?image_id=36984) (дата обращения 14 января 2024).

<p>№ 7. Текст песни, написанный на листовке, 1929 г.<sup>41</sup></p> <p>Слушай крестьянин          Беда началась          Не лей свои слезы          В колхоз собирайся</p> <p>Припев          Смело мы в бой пойдем          Строить коммуны          Чтобы крепче согнуть          Мужичью спину</p> <p>Бедный крестьянин          не зная отрады          Нахалы рабочие          создают бригады</p> <p>Припев:          Смело мы все пойдем...</p> <p>Темные тучи          над селами вьются          Заводская сволочь          за дела берется.</p> <p>Припев          Плачи и вопли          в селе раздаются          Рабочие к мужичьей          скотинке признаются.</p> <p>Припев.</p>	<p>№ 8. Переделка, опубликованная в сборнике «Безбожный песенник»<sup>42</sup></p> <p>Прожили деды          Словно слепые,          После победы          Мы не такие.</p> <p>Припев.          Смело мы в бой пойдем          С прежней тьмою.          С книгой в руках живем          Жизнью иною.</p> <p>С темной стихией          Схватимся смело,          Надо республику          Грамотной сделать.</p> <p>Старым сказаньям          Бросим мы верить,          Надо все знаньем          Точно измерить.</p> <p>Бога не знаем,          Ангелов нету,          В книгах узнаем          Правду про это.</p> <p>Прожили деды          Словно слепые,          После победы          Мы не такие.</p>	<p>№ 9. Версия песни на украинском языке<sup>43</sup></p> <p>Чуеш, мій друже, славний юначу,          Як Україна стогне і плаче? З півночі          чорна постає хмара,          Рикає хижко московська навала.</p> <p>Ми сміло в бій підем за Україну          І голови складемо за Землю Рідну.          Ми сміло в бій підем за Русь Святу          І як один проллємо кров молодую.</p> <p>Ворог лукавий йде на Україну,          Щоб обернути Край Наш в руїну.          Лава до лави станьмо, як криця,          На герць кривавий з ворогом битись.</p> <p>Сміло до бою, брате, рушаймо,          Землі Святої врагу не даймо.          Жереб щасливий за Край вмирати,          А не в кайданах вік звікувати.</p>
---	--	--

<p>Бедный крестьянин слезы роняет А Коля Мокарке скотинку гоняет.</p> <p>Припев.</p> <p>Бедный крестьянин пот проливает Хрундин и Макеркен хлеб собирает</p> <p>Последние зерна мужик отдаёт Иуда Фламейкан народ продает</p> <p>Время минуёт время пройдет Безумные Каины, петля вас ждёт. Канец от мазолистых рук.</p>	<p>Смело мы в бой пойдём С прежнею тьмою. С книгой в руках живём Жизнью иною!</p>
--	---

<sup>41</sup> Спецсводка № 11/10 Рязанского окротдела ОГПУ о массовом выходе крестьян из колхозов и сопротивлении мероприятиям по коллективизации, 8 марта 1930 г. // Рязанская деревня в 1929–1930-х гг. С. 405 (№ 81). URL: <https://ryazanskaya-derevnya-1929-1930.blogspot.com/2013/08/16-1929-1930.html> (дата обращения 21 декабря 2023).

<sup>42</sup> Безбожный песенник / Сост. Гр. Градов; Центр. совет союз безбожников СССР. М.: Акц. изд. о-во «Безбожник», 1929. С. 5.

<sup>43</sup> Чуеш мій друже славний юначе // Українська пісня. URL: <https://www.pisny.net/chuyesh-miy-druzhe-slavnyu-yunache/> (дата обращения 14 января 2024).

## Таблица 3

## Переделки песни «Целую ночь соловей нам насвистывал...»

№ 1. Переделка, исполненная хором «Кохинор и Рейшинка» <sup>44</sup>	№ 2. Переделка в память о протестах на Болотной площади «Боже, какие мы были навалынные» <sup>45</sup>
<p>Помню акации гроздья душистые, Санкт-Петербург и семнадцатый год. Выстрел «Авроры» и сказки пушистые С броневика опьянили народ.</p> <p>Выросли крылья и перышки дивные, Начат полет над кукушки гнездом. Боже, какими мы были наивными, Боже, какими мы стали потом.</p> <p>Время летело, менялись симпатии. Верим в порядочность бывших врагов. Бывших кумиров предали проклятьям И отряхнули их прах с сапогов.</p> <p>Слезы прозренья падают ливнями И утекают как с гуся вода. Боже, мы были не просто наивными, Но и мерзавцами были тогда.</p> <p>Нынче «Аврора» уснула на якоре И помирает наш вечно живой, Но расшумелись в парламентах знахари И разбежались по миру с сумой.</p> <p>С белой акации фрукт мандариновый Можно прождать до большого Суда. Боже, неужто такими кретинами Нам суждено оставаться всегда.</p>	<p>Целую ночь соловей пел печальное В темных овалах стояла вода. Боже, какие мы были навалынные Как же мы молоды были тогда...</p> <p>Годы промчались седыми нас делая Нету Facebook(a)** (Facebook при- надлежит компании Meta, признан- ной экстремистской организацией и запрещенной на территории РФ), Livejournal затих; Только плакат да вот ленточка белая Напоминают сегодня о них.</p> <p>Помнишь, какие мы были ершистые В маленькой камере думаю я Белой акации гроздья душистые Невозвратимы как юность моя.</p>

<sup>44</sup> Кохинор и Рейшинка – Белой акации гроздья душистые // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2v6oSv119Tg> (дата обращения 14 января 2024).

<sup>45</sup> «Боже, какие мы были навалынные»: воспоминаниям о Болотной посвятили романс // Вести.ru. URL: <https://www.vesti.ru/article/1954450> (дата обращения 14 января 2024).

*Информация об авторе*

*Ульяна А. Петухова*, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [petuhovauljana@rambler.ru](mailto:petuhovauljana@rambler.ru)

*Information about the author*

*Ulyana A. Petukhova*, master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [petuhovauljana@rambler.ru](mailto:petuhovauljana@rambler.ru)

## Сюжет былины о Ставре Годиновиче: ревизия исследовательских подходов

Яна И. Павлиди

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ, Москва, Россия;*

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, [augusta.pavliidi@gmail.com](mailto:augusta.pavliidi@gmail.com)*

*Аннотация.* В статье рассматриваются исследования былины о Ставре Годиновиче: краткий обзор посвящен трудам представителей теории заимствований (В.В. Стасов, Г.Н. Потанин, А.Н. Веселовский, И.П. Созонович), более подробный – работам представителей исторического направления в эпосоведении. В частности – методы и гипотезы Вс.Ф. Миллера, Б.А. Рыбакова, В.Л. Янина и М.Н. Козлова. Исследователи соотносили с былинным героем персонажей из письменных источников: сотского Ставра из летописного известия 1118 г., воеводу Владимира Мономаха по имени Ставко Гордятич и сына новгородского мятежника Гюраты Роговича. Биография «исторического» Ставра и вместе с ним былинного героя с каждым исследованием и введением в научный оборот новых источников (берестяные грамоты, надписи-граффити в здании Софийского собора в Киеве) обростала фактами и деталями. Исследователи реконструировали практически все периоды жизни «исторического» Ставра: его молодые годы, родственные связи, взаимоотношения с представителями власти, переломные жизненные события и т. д. Для Ставра Годиновича, таким образом, создавались альтернативные былине реальности, в которых «историческим» становился не только он, но и другие эпические персонажи (Василиса Микулична), события и детали.

*Ключевые слова:* Ставр Годинович, Василиса Микулична, историческая школа, методология, эпосоведение, история идей, теория заимствований, новеллистический сюжет

*Для цитирования:* Павлиди Я.И. Сюжет былины о Ставре Годиновиче: ревизия исследовательских подходов // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 80–107. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-80-107



## History of Stavr Godinovich's bylinas. Revision of research approaches

Yana I. Pavlidi

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

*Abstract.* The article deals with the research of the Bylinas about Stavr Godinovich: a brief review is devoted to the works of the representatives of the theory of borrowings (V.V. Stasov, G.N. Potanin, A.N. Veselovsky, I.P. Sazonovich), more detailed - to the works of the representatives of the historical direction in epic studies. In particular, the methods and hypotheses of V.F. Miller, B.A. Rybakov, V.L. Yanin and M.N. Kozlov. The researchers correlated characters from written sources with the epic hero: the centurion Stavr from the annals of 1118, Vladimir Monomakh's voivode named Stavko Gordyatch and the son of the Novgorod rebel Gyurata Rogovich. The biography of the "historical" Stavko and together with him the epic hero with each research and introduction of new sources (birch bark letters, graffiti inscriptions in the building of the Sofia Cathedral in Kiev) grew with facts and details. Researchers reconstructed practically all periods of life of "historical" Stavr: his young years, family ties, relations with representatives of power, life-changing events, etc. Thus, alternative realities were created for Stavr Godinovich, in which not only he, but also other epic characters (Vasilisa Mikulichna), events and details became "historical".

*Keywords:* Stavr Godinovich, Vasilisa Mikulichna, historical school, methodology, epic studies, history of ideas, theory of borrowing, novelistic plot

*For citation:* Pavlidi, Ya.I. (2024), "History of Stavr Godinovich's bylinas. Revision of research approaches", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 80–107, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-80-107

В первой части статьи я рассматриваю общие вопросы, связанные с происхождением былины о Ставре Годиновиче и ее сказочно-новеллистическом характере, во второй – значимые исследования представителей теории заимствования (В.В. Стасов, Г.Н. Потанин, И.П. Созонович и отчасти А.Н. Веселовский). Третья часть посвящена разбору работ представителей исторической школы: тому, как происходила историческая реконструкция биографии былинного Ставра. Цель статьи – ревизия исследовательских стратегий

эпосоведов, которые обращались к изучению этого сюжета. В этом смысле написанное ниже соотносится прежде всего с историей идей Артура Лавджоя: если разделить рассматриваемые гипотезы на составляющие, так называемые идеи-единицы (unit-ideas), станет видно, что количество оригинальных идей может быть ограничено, а разнообразие выводов часто зависит не от самих элементов, а от их различных комбинаций [Lovejoy 2005]. Особенно это касается третьей части статьи: представители исторической школы видели в былинном герое Ставре Годиновиче разные личности, при этом методы и составляющие их гипотез часто пересекались.

### *Проблема сказочного происхождения былины*

Сюжет былины о Ставре Годиновиче и Василисе Микуличне следующий: на пиру у князя Владимира хвастаются все гости, за исключением Ставра Годиновича<sup>1</sup> (умелого гусяря и знатного человека). Спровоцированный князем, он все же присоединяется к всеобщей похвальбе и хвастается различными богатствами и умной женой, способной обхитрить самого сюзерена. Князя Владимира это возмущает, он сажает героя в темницу. Жена Ставра, Василиса Микулична, узнает о его заточении, обрезает волосы, надевает мужские одежды, садится на коня и выезжает в Киев. В Киеве она представляется или грозным послом, наводящим страх на князя, или женихом, сватающимся к княжеской племяннице<sup>2</sup>. Окружение Владимира подозревает, что приезжий гость – женщина, и тогда князь решает проверить Василису с помощью испытаний (стрельба из лука, борьба, баня и др.). Василиса Микулична справляется со всеми трудными задачами, и князь, убедившись, что перед ним «мужчина», либо устраивает свадьбу, либо пытается развлечь «его». «Жениха» или «посла» не устраивают местные гусяры, и тогда «он» просит привести Ставра Годиновича. Князь выполняет «его» просьбу: Василиса, увидев мужа, начинает иносказательно<sup>3</sup> намекать ему, что перед ним она, но Ставр намеки не понимает. Тогда она раскрывает свой облик, князь признает, что потерпел поражение, и Василиса со Ставром возвращаются домой.

<sup>1</sup> Иногда героем хвастается сам.

<sup>2</sup> Об основных модификациях сюжета см. [Новиков 2009, с. 45–461].

<sup>3</sup> «Помнишь ли, Ставер, памятуешь ли, / Как мы с тобой свайку поигрывали: / У тебя ль была свайка серебряная, / У меня ль колечко позолоченое, / И ты ко мне всегда-сегды, / А я к тебе тогда-сегды?» (Рыб. I, № 41, с. 250).

Самые ранние версии сюжета о Ставре и Василисе датированы XVII–XVIII вв. и опубликованы в сборнике «Былины в записях и пересказах» (БЗП). В комментариях к текстам исследователи отмечают, что так называемые истории аутентичны: первая «гистория» – это «подлинная былина с отдельными лишь прозаизмами», вторая «обнаруживает тесную связь с устной традицией» (БЗП, № 44–45, с. 296–298). Фольклорист Ю.А. Новиков, описывая географическое распространение этого эпического сюжета, писал, что наибольшее количество записей было сделано в Прионежье, а «в некоторых центрах активного бытования эпических песен эта старина либо вообще не обнаружена, либо сохранилась в виде фрагментарных, подчас дефектных текстов (Кенозеро, Поморье, Мезень, Кулой, Пинега, Поволжье)» [Новиков 2009, с. 455]. Исследователи выделяют две модификации сюжета, из которых наиболее древней версией былины считается так называемая богатырская, где Василиса выступает не в роли жениха для родственницы князя, а в роли грозного посла (см. более подробно: [Новиков 2009, с. 455–464]).

Одна из линий в изучении былины – дискуссия о ее сказочном происхождении и ее связях с новеллистической сказкой<sup>4</sup> (В.Я. Пропп, Б.Н. Путилов, В.П. Аникин). Вопрос о том, какое жанровое оформление для этого сюжета было первоначальным – былина или сказка – в эпосоведении до сих пор остается открытым. Параллели со сказкой действительно имеются – сюжету былины соответствуют сюжеты новеллистических сказок № 880 и № 888<sup>5</sup> [Петров 2018, с. 457–458].

Польский ученый Ю. Кржижановский, описывая перспективы изучения взаимоотношений былины и сказки, ставит два вопроса, которые, по его мнению, необходимо решить: 1) источники былины и 2) связь былины и мотива «Девушка-юноша»<sup>6</sup> [Кржижановский

---

<sup>4</sup> На новеллистичность сюжета обращали внимание и представители исторического направления в эпосоведении, например, Б.А. Рыбаков (см. ниже).

<sup>5</sup> СУС № 880: «Жена выручает мужа: муж хвастается своей женой; посажен в тюрьму; жена передевается в мужское платье, сватается за царевну, убегает вместе с мужем». СУС № 888: «Жена вызволяет мужа: передевается в мужское платье, сватается к царевне, получает генеральский чин и в награду пленника-мужа». Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. с. 221, 225.

<sup>6</sup> «Среди народных сказок имеется сюжет, носящий в международной классификации наименование “Перемена пола”, а в польской передаче “Девушка-юноша” (“Dziewczyzna-chłopcem”)» [Кржижановский 1963, с. 56].

1963, с. 63]. Он пишет, что связь былины со сказкой «совершенно очевидна», а в качестве примера приводит близкий сказочный сюжет о девушке, которая выручает возлюбленного, переодевшись в солдата. Кржижановский отмечает, что «история Василисы развивается параллельно с действием» этих сказок [Кржижановский 1963, с. 63–64]. Предположения исследователя не ведут к ответу на главный вопрос об источниках былины, а лишь указывают на возможные пути решения этой дилеммы. О сюжете № 880, с которым сопоставляют былину, Ю. Кржижановский говорит, что он «вырос на почве старой песенной традиции, восходящей к XV в., а с XVII в. встречается в новелле и драме» [Кржижановский 1963, с. 64]. Далее он кратко описывает сюжеты песен о девушке-монахе<sup>7</sup>, также входивших в круг текстов, с которыми сопоставляется сюжет о Ставре, и заключает, что вопрос об источниках может быть решен, если исследователи определяют связь былины с песенной традицией. Но этот путь – не единственный. Исследователь пишет, в том числе, и о восточных сказках – со ссылкой на работы В.М. Жирмунского, мотивы из которых также могли попасть в былину. Сказать, какой именно была связь между былиной и сказкой в свете вопроса о происхождении сюжета, пока трудно, но в эпосоведении «Ставра Годиновича» принято относить к жанру былин-новелл (Астахова 1960, с. 637) или к жанровой модели новеллистической сказки [Петров 2008, с. 397].

Связь со сказкой проявляется и в описании исследователями героев былины, которых они наделяют дополнительными «сказочными» характеристиками и спорят об их «богатырских» чертах. Герои оцениваются прежде всего в связи с их воинскими и богатырскими качествами. Главным в этой дискуссии является вопрос: богатырка ли Василиса Микулична? Состязания в силе, в стрельбе из лука, традиционные для мужских персонажей русского эпоса, включаются в круг действий героини. Б.Н. Путилов считал богатырство Василисы Микуличны «ситуативной чертой», а ее образ – «позднейшей трансформацией» в сравнении с образом жены Дуная Настасьей [Путилов 1971, с. 87]. В.П. Аникин в богатырстве героини видел несоответствие сюжетной линии: если жена Ставра сильна, как киевские богатыри, то ее стремление разрешить ситуацию именно с помощью смекалки, а не с позиции силы, ломает логику сюжета [Аникин 1984, с. 205]. Ю.А. Новиков с этим утверждением

<sup>7</sup> В этом варианте сюжета вместо грозного посла или солдата – монах. Основное отличие этого сюжета от представленных в том, что героиня спасает мужа 1) из плена султана или царя-иноверца; 2) с помощью игры на музыкальном инструменте (см. более подробно [Веселовский 1890]).

не соглашался и считал, что мотивация Василисы обхитрить князя и его окружение в былине очевидна и связана, прежде всего, с похвалой мужа, правдивость которой она и доказывает [Новиков 2009, с. 460–461].

Для исследователей оказываются важны личностные и моральные качества героев. А.Ф. Гильфердинг, описывая репертуар Прионежья, называет Ставра «бабьим» богатырем – «глупым мужем умнейшей и преданной женщины», и утверждает, что такой «типичский» портрет создают все сказители (Гильфердинг 1872, с. 96, 100–101). Б.Н. Путилов считает, что на фоне умной и остроумной Василисы Микуличны не только обведенный вокруг пальца князь Владимир кажется «ничтожным и смешным», но и ее муж Ставр Годинович [Путилов 1971, с. 245]. З.И. Власова писала о честности Василисы, не соглашающейся на предлагаемый мужем «воровской отъезд» из Киева после сцены узнавания [Власова 2001, с. 208].

Хитрость, ум, смекалка, честность – эти черты характерны для женских образов в новеллистической сказке, поэтому неудивительно, что былина, где в главной роли выступает Василиса Микулична, в версиях середины XVII в. обрамляется повестями нравоучительного характера: «Судя по всему, занесенный в рукописную книгу новеллистический сюжет попал в русло повестей об умных и хитрых женщинах, в круг городских занимательных повестей-новелл [Петров 2018, с. 459].

### *Восточные и южнославянские корни сюжета*

Исследовали пытались понять не только связи русской былины со сказкой, но и то, какие восточные, западные или южнославянские сюжеты лежали в ее основе. Одну из самых категоричных и уверенных позиций занимал В.В. Стасов (Стасов 1868). Исследователь выдвигал гипотезу, построенную в духе ориентализма: сюжет об остроумной и сильной жене Ставра Годиновича, как и другие былинные сюжеты, был заимствован русскими с Востока. Основной метод работы В.В. Стасова – прямое сопоставление текстов с подробным рассмотрением некоторых, на его взгляд, любопытных деталей. Он сравнивает текст былины с эпической татарской песней «Алтаин Саин Суме»<sup>8</sup>, записанной на Алтае, и индийской «Махабхаратой». В этом ряду «Махабхарата» занимает место «оригинала», «Алтаин Саин Суме» – промежуточного звена и «оригинала» для былины,

---

<sup>8</sup> И у В.В. Стасова, и у Г.Н. Потанина название песни и имя главного героя – «Алтаин-Саин-Салам».

а последняя, соответственно, позднейшей «копии» (Стасов 1868, с. 688–696). Почему былина имеет именно восточное происхождение, исследователь развернуто не обосновывает: тексты для сравнения им были взяты только восточные. Больше всего сходжений он находит между «поздними» текстами – былиной и татарской песней: в них обеих женщина переодевается в мужскую одежду. В тексте-источнике («Махабхарата») этот мотив отсутствует, зато есть «главный мотив» – наказание героя в виде его свержения и последующее его спасение женщиной (Стасов 1868, с. 694–695).

В.В. Стасов видит параллели во всех трех текстах, сравнивая разные по сути мотивы. Так, Ставра Годиновича за похвальбу садят в «погреб глубокие»; Алтаин Саин Суме умирает, и сестра помещает его внутри скалы; Царь Яяти низвергнут с небес на землю из-за своего высокомерного поведения. Логика В.В. Стасова следующая: «погреб глубокие» приравниваются к каменным скалам, а последние, условно, к земле – как царь Яяти был свергнут «с вышины в глубину», так и Алтаин Саин Суме был свергнут в подземелье, в смерть, как и Ставр – из княжеской палаты в темницу (Стасов 1868, с. 695). Ставра Годиновича и царя Яяти наказывают из-за «расхваливаний на большом собрании» (Стасов 1868, с. 695). Актеры для В.В. Стасова взаимозаменяемы, главное в них – выполнение функции: человек при Ставре едет к его жене с вестью о заточении мужа – конь Алтаина Саин Суме торопится к его сестре с известием о смерти героя. Родственники также оказываются взаимозаменяемы: отец и дочь в «Махабхарате» в алтайской песне становятся сестрой и братом, а в русской былине – женой и мужем. Главными признаками «оригинального» текста, по мнению исследователя, служат логично выстроенный сюжет и наличие в нем причинно-следственных связей. В «поздней» русской былине сватовство Василисы Микуличны к родственнице князя ничем не заканчивается, слушателю и читателю неизвестно о том, что стало с невестой после всех событий. Иначе дело обстоит в «более ранней» алтайской песне, где сюжетная линия с невестами имеет продолжение: они воскрешают героя и не подозревают, что вместо него сваталась сестра. Текст, таким образом, обретает композиционную завершенность. «Древность» песне, считает В.В. Стасов, придает и количество жен: сестра героя по «азиатским обычаям» добывает двух невест, тогда как Василиса, уже в духе христианского времени, сватается только к одной (Стасов 1868, с. 693). Кроме того, сходство всех трех текстов между собой заключается и в том, что героя в беде выручает женщина – «силой подвижничества», хитростью и силой и т. д. (Стасов 1868, с. 295).

Исследователь Северной и Центральной Азии Г.Н. Потанин так же, как и В.В. Стасов, предполагал, что сюжет былины о Ставре

мог прийти с Востока, но сопоставлял его не с индийской «Махабхаратой», а с монгольской и тибетской версиями «Гэсэра». Песня сибирских татар о герое Алтаине Саин Суме тоже была привлечена им для исследования, но вместе с тем Г.Н. Потанин использует для сравнения и другие тексты: немецкую песню XVI в. о графе Александре из Майнца<sup>9</sup>, две бурятские сказки, записанные М.Н. Хангаловым, – «Гарьюлай-моргон» и «Алтан-сэсэк и его сестра»<sup>10</sup>, текст из «Верхоянского сборника» И.А. Худякова<sup>11</sup>. Г.Н. Потанин, анализируя их как относительно единую группу текстов, обращает внимание на другие, в отличие от В.В. Стасова, детали. Для него важными становятся троекратность действий и родственные связи героев – все это служит критерием близкого сходства для сюжетов (Потанин 1891, с. 43–46).

Кроме собственно композиционного и сюжетного сопоставления текстов, Г.Н. Потанин в работе использует метод, который можно условно назвать «лингвистическим». Он разбирает редкую для былин форму имени Ставра – «Ставерха»<sup>12</sup>, являющейся, по его мнению, наиболее архаичной. Разбор имени выглядит так:

---

<sup>9</sup> В песне героиня узнает о пленении мужа царем-иноверцем и переодевается в монаха. Она выручает мужа с помощью игры на музыкальном инструменте: царю нравится ее игра, он хочет отблагодарить ее подарком; героиня выбирает пленника-мужа (Потанин 1891, с. 40). См. об этом более подробно (Веселовский 1890, с. 53–55).

<sup>10</sup> Бурятские сказки и поверья, собранные Н.М. Хангаловым, О.Н. Запояевым и др. Иркутск: Тип. «Восточное обозрение», 1889. С. 32–61. (Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. По отделению этнографии; т. 1, вып. 1)

<sup>11</sup> Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым. Иркутск: Тип. К.И. Витковской, 1890. С. 110–112. (Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. По отделению этнографии. Верхоянский сборник; т. 1, вып. 3)

<sup>12</sup> Эта форма имени Ставра упоминается в самой ранней версии «Михаила Даниловича» – «Гистории о киевском богатыре Михаиле сыне Даниловиче двенадцати лет»: «Тогда великий князь Владимир Всеславьевич киевской на Михаилу сына Даниловича разкручинился и велел ево посадить в темницу заключенную, въ яму глубокую сорока сажень, где сидел Ставерха сын Годинович» (БЗП, № 28, с. 144). Вероятно, Г.Н. Потанин взял эту форму из сборника А.Н. Веселовского «Южно-русские былины», где эта гистория была опубликована впервые, в 1881 г. (см.: *Веселовский А.Н. Южно-русские былины, 1–2 // Сб. ОРЯС. Т. 22. № 2. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1881. С. 20–34).*

«С – тавер – ха», где:

«С» – «остаток от тюркской былинной формы “Ос” или “Ас”» в сложных именах (Потанин 1891, с. 47). Интересно, что подтверждением распространенности этого «остатка» для русских земель является название города Астрахани с формой «Ас» в начале (Потанин 1891, с. 47). «Ха» – усеченная форма слова «Хан». Если отбросить указанные элементы, в итоге получится слово «Тавер»/«Тавр» (Потанин 1891, с. 47). Эта форма, по его мнению, позволяет провести параллель не только с «Гэсэром», но и вообще с русским эпосом, в частности, с былинной о Добрыне и Маринке. Сходство между текстами Потанин усматривает не только в отношении фонетики имен, но и в том, в каком облике представлен персонаж: тав<e>р (в значении «бык») в былине о Ставре – тур в былине о Добрыне – осел в «Гэсэре»<sup>13</sup>. Из этого же предположения следует, что Ставр Гоудинович и Добрыня Никитич могут быть одним и тем же лицом, являющимся «отражением» героя Гэсэра (Потанин 1891, с. 47–48).

Другая возможность для сравнения текстов в рамках «лингвистической» стратегии исследования делается им также на основе фонетического созвучия. Исследователь берет вариант из сборника П.Н. Рыбникова, где Василиса представляется послом «земли Гленския»:

Околенки хрустальны поразсыпались,  
Полагала она грамоту посыльную на золоть столь,  
Называлась посломъ со славной земли Гленскія.  
Туть она у князя у Владиміра  
Посваталась на прекрасной дочери любимоей  
(Рыб. I, № 41, с. 243).

Название «Гленские» сравнивается с топонимами и эпитетами из тибетских вариантов «Гэсэра»: «В тангутской<sup>14</sup> версии, – пишет исследователь, – именем Глынг называется страна, в которой живет и владычествует Гесер; сам он в этой стране называется Глынг-Гэсэр-чжаву, т. е. «глынгский Гэсэр царь» <...> Если бы действительно подтвердилось, что Гленская, Галанская, Галацкая земля произошла от Глынга или Гланга, это значило бы, что на Русь заходили с востока и тибетские версии Гэсэра» (Потанин 1891, с. 48–49).

<sup>13</sup> По сюжету Добрыня был превращен колдуньей Маринкой в тура, Гэсэр антагонистом (великаном, волшебником и др.) – в осла.

<sup>14</sup> Тангутами Г.Н. Потанин называет тибетцев.



На примере работ Г.Н. Потанина и В.В. Стасова можно увидеть и то, как одни и те же сюжетные элементы могут по-разному интерпретироваться. Две невесты, взятые замуж по «азиатским традициям», в других вариантах и текстах – три невесты, способные воскресить героя с помощью троекратного действия; общая мотивация сватовства варьируется от «романтической» – «блага», подаренного «любящей сестрой» брату (Стасов 1868, с. 692–693), до функциональной – для воскрешения героя (Потанин 1891, с. 43–45). Расхождения в сюжете для одного исследователя – признаки «копий», изменения «источника» с течением времени, для другого – важные элементы для систематизации сравниваемых текстов и их более детального сопоставления. Так, вопрос о генетической связи былины с восточными памятниками решается Потаниным не только с помощью сравнения текстов и поисков в них близких параллелей, но и с помощью выявления маркеров «восточности»: в именах собственных и эпических локусах и эпитетах.

Теория заимствования в эпосоведении сменяется историческим направлением, которое затем перерастает в полноценную исследовательскую школу и отодвигает вопрос о заимствованных мотивах на второй план. Особенно ярко этот переход от одного направления к другому заметен в работе И.П. Созоновича.

Исследователь в работе «Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче» подходит к вопросу о происхождении сюжета сразу с двух позиций: в былине можно найти как заимствованные элементы, так и исторические (Созонович 1886). В начале раздела, посвященному былине о Ставре Годиновиче, он отмечает одно из главных положений работы, на которой в том числе строится его гипотеза: «Необходимо допустить независимое возникновение у различных народов простейших сюжетов, послуживших впоследствии почвой, на которой прикрепляется заимствованный со стороны мотив, связываемый какой-либо общей чертой с местной традицией» [Созонович 1886, с. 152]. Особое внимание И.П. Созонович уделяет бытовым чертам в рассматриваемых им текстах. А.Н. Веселовский в своей рецензии на работу И.П. Созоновича указывал на этот «бытовой или культурно-исторический метод» как чрезмерно им применяемый и не до конца обоснованный (Веселовский 1890, с. 29). В случае с былиной о Ставре «почва» для заимствования мотивов состояла из, во-первых, уже разработанного народным творчеством «типа воинственной женщины» – в песнях или сказках<sup>15</sup> (Созонович 1886, с. 166); во-вторых, исторического

---

<sup>15</sup> Здесь логика И.П. Созоновича следующая: исторические события и обстоятельства послужили толчком к созданию устного произведения

события, в центре которого был новгородский сотский Ставр (известие из первой Новгородской летописи)<sup>16</sup>. Тип «воинственной женщины» (в русской традиции – «поляницы воинственной»), по мнению исследователя, имел место в действительности, о чем, как пишет И.П. Созонович, свидетельствуют самые различные источники: заметки и описания византийских писателей и историков (Феофилакт Симокатта, Никита Хониат и др.), чешские предания и летописные известия (Козьма Пращский, Далимилова хроника), датская хроника Саксона Грамматика и многое другое. И.П. Созонович подробно останавливается именно на историко-бытовой стороне вопроса: практически любое упоминание воинственной и властной женщины привлекается им для обоснования возникновения типа воительницы в устной поэзии. Женщина в его работе – «главная хранительница народной поэзии», «свободная в своем положении» – как Ольга и Рогнеда, сильная – как новгородская девушка-чернавушка, спасающая другого былинного героя Василия Буслаева (Созонович 1886, с. 153–166). Последнее особенно интересно, потому что история с девушкой-чернавушкой становится своего рода промежуточным звеном в логической цепочке: воинственная женщина – новгородская сильная женщина – былинная Василиса Микулична. Образ умной и сильной Василисы, по мнению И.П. Созоновича, не мог появиться без описанных им исторических предпосылок. Возникновение былины он описывает как сложный процесс, который можно разбить на следующие составляющие:

1. Возникновение типа «поляницы воинственной», соединившего в себе локальные сказания и различные «новые элементы» (Созонович 1886, с. 168).

2. Закрепление за этим типом заимствованного сюжета о жене, спасающей/освобождающей своего мужа, с присоединившимся мотивом об испытании пола.

3. Соединение последних с сюжетом о Ставре, о котором, также гипотетически, могли быть сложены сказания в народной среде.

---

(песни, сказки, предания). Это произведение существует только *гипотетически*, о нем, как правило, ничего не известно, оно не дошло до собирателей. По такому же принципу были построены предположения Вс.Ф. Миллера, о работе которого речь пойдет ниже.

<sup>16</sup> «Приведе Володимирь съ Мьстиславомъ вся боярѣ новгородчкыя къ Къеву, и заводи я къ честному кресту и пусти их домовъ, а иныя у себе остави; разгнѣвася на ты, оже ты грабилѣ Даньслава и Ноздрѣчу, и на сочькаго на Ставра, и заточи я вся» (НПЛ, с. 204–205).

Оригинальными чертами в былине о Ставре Годиновиче И.П. Созонович считает два общих места: пир и связанное с ним хвастовство героев. Далее, пишет он, былина повторяет содержание сербско-болгарских песен («Љуба хајдук-Вукосава» и др.) (Созонович 1886, с. 169). Былина, по мнению исследователя, соединила в себе два самостоятельных сюжета: о спасении мужа умной женой и о девушке-воине с мотивом испытания пола. Заимствованной у южных славян он считает вторую часть былины со сватовством, испытанием пола и дальнейшим узнаванием супругов. Локальным, русским преданием, возникшим на исторической основе, – первую часть с заключением героя и его освобождением сильной женщиной (Созонович 1886, с. 171).

А.Н. Веселовский, критикуя работу И.П. Созоновича, указывает на ее слабые места, связанные с методологией и литературой. Если последняя проблема понятна: исследователь использовал, по мнению А.Н. Веселовского, не все тексты, доступные ему, то с методологией несколько сложнее. Метод И.П. Созоновича, названный А.Н. Веселовским «бытовым или культурно-историческим», включает привлечение самых разных письменных источников. Это нужно ему для доказательства существования «особых исторических явлений», благодаря которым возник тип «воинственной женщины». Именно на этом он подробно останавливается, не заостряя внимания, например, на летописном известии о новгородском сотском Ставре. Он не сомневается в наличии связи между летописным героем и былинным, поскольку 1) и сотский Ставр, и Ставр Годинович были отправлены князем в темницу за проступок; 2) в спасении героя сильной Василисой Микуличной нет ничего удивительного, так как в устной поэзии существовал тип «воинственной женщины» (Созонович 1886, с. 156–157).

А.Н. Веселовский считал, что историко-бытовой подход превагирует над остальными, но к нему необходимо добавить исследование поэтических элементов жанра: «Песня меряется прежде всего песней: критикой вариантов до мелочей, образных выражений и общих мест» (Веселовский 1890, с. 30). Не останавливаясь подробно на всех критических замечаниях А.Н. Веселовского, укажем на еще одно. И.П. Созонович называет заимствованной у южных славян часть со сватовством, но в этих песнях, как пишет А.Н. Веселовский, мотива сватовства нет; а вот с первой частью, которую И.П. Созонович считал возникшей без внешнего влияния, у южнославянских песен, наоборот, параллели имеются (Веселовский 1890, с. 40).

Похожие, на первый взгляд, работы в духе теории заимствования на самом деле имеют принципиальные различия. Сопоставление текстов может быть совершенно разным: от поверхностного

анализа сюжетов (В.В. Стасов), сравнения их композиционных элементов (Г.Н. Потанин) до подробного анализа содержания, основанного на более широком материале (И.П. Созонович). Вспомогательные методы у исследователей также разные: В.В. Стасов к сопоставлению пытался привлечь «внетекстовые» данные («азиатские традиции»), Г.Н. Потанин использовал «лингвистический» метод (личные имена, топонимы), И.П. Созонович особое внимание уделял историко-бытовым данным из разных письменных памятников<sup>17</sup>. Выводы исследований во многом основаны на выборке материала и на его количестве (с учетом того, что в XIX в. далеко не все тексты были введены в научный оборот).

### *Эпос как часть истории: реконструкция биографии Ставра*

Историческое направление в эпосоведении соединило ученых разных дисциплин: не только филологов и фольклористов, но и археологов, этнографов, историков, лингвистов. Определяющим для выявления историчности события или героя в эпосе оказывается наличие похожего имени или исторического факта в летописях.

Основная фигура, с которой первоначально сопоставляется и отождествляется былинный герой Ставр Годинович, у исследователей этого направления одна и та же – сотский Ставр из Новгородской первой летописи. Помимо явного сходства – имени

---

<sup>17</sup> Композиционный и/или сюжетный анализ – базовые методы, основанные в данном случае на сходениях между рассматриваемыми текстами: внутри сюжета (спасение героя женщиной) и «над ним», с композиционной точки зрения (расположение мотивов). В «лингвистическом» методе, который можно отнести к «любительской этимологии», исследователи часто отталкиваются от фонетического сходства имен и различных топонимов (маркеры «восточности» у Г.Н. Потанина). Для подтверждения гипотезы учеными также привлекаются различные «внетекстовые» данные – ср. полигиния как аргумент в пользу древности текста у В.В. Стасова. «Бытовой или культурно-исторический» метод И.П. Созоновича построен на анализе различных письменных памятников, служащих исследователю в качестве исторических и около-исторических источников. На основании данных преданий, заметок писателей и путешественников, хроник и проч. делается вывод о существовании отдельно взятого явления (тип воинственной женщины), важного для обоснования предположения или целой гипотезы.

героя, важен факт заключения Ставра (и сотского, и былинного) под стражу по приказу князя Владимира (Мономаха). В качестве исторической аналогии факт из летописи использует один из первых публикаторов сборника Кирши Данилова К.Ф. Калайдович: «О сотском Ставре летопись княжения Владимиров не говорит ни слова; но Новгородская, гораздо позже, в 1118 г., упоминает о ссылке его за грабеж князьями Мстиславом и Владимиром. Сравните Ставра боярина у <Кирши> Данилова, и вы найдете одно и то же»<sup>18</sup>. В конце XIX в. наиболее развернутое сравнение привел Вс.Ф. Миллер. На момент написания «Очерков русской народной словесности» (1897) все выдвинутые гипотезы о происхождении былины в рамках теории заимствований он считал сомнительными, но поддерживал А.Н. Веселовского в поисках параллелей к былинному сюжету на Западе, особенно в отношении фабулы. По предположению Вс.Ф. Миллера, основа былины – новгородский исторический рассказ или локальная историческая песня, тогда как фабула могла быть заимствована из западных источников, в частности, из песни о римском графе (Миллер 1897, с. 275–277, 282). Былинный муж Василисы Микуличны – это сотский Ставр из Новгородской первой летописи. Отсутствие других упоминаний «исторического» Ставра в каких-либо источниках не является проблемой для исследователя: важным оказывается сам факт внесения имени в летопись. Связь между историческим прототипом и былинным героем, по мнению Вс.Ф. Миллера, заключается в том, что: 1) князь Владимир (былинный или Мономах) разгневался на Ставра; 2) героя заключают в темницу; 3) Ставр имеет высокий статус (в былине он боярин, в летописи – сотский). В пользу новгородского происхождения былины он приводит следующие аргументы:

1. Имя Ставра упоминается только в Новгородской первой летописи.

2. Былина распространена, в основном, в Олонецкой губернии<sup>19</sup> – «районе новгородского культурного влияния». И, как пишет исследователь, была занесена в Сибирь<sup>20</sup> «из северных же губерний Европейской России» (Миллер 1897, с. 278).

---

<sup>18</sup> См.: *Калайдович К.Ф.* Предисловие ко 2-му изданию 1818 г. // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.: Тип. А.А. Торлецкого и К°, 1878. С. XIV–XV.

<sup>19</sup> Современные Петрозаводск, Пудож, Олонец, Повенец (Карелия), Вытегра (Вологодская область) и Лодейное Поле (Ленинградская область).

<sup>20</sup> Сибирь важна в контексте поиска версии былины, считавшейся наиболее архаичной. А.Н. Веселовский и Вс.Ф. Миллер самый древний

3. Лицо из летописи интересовало, прежде всего, новгородцев, соответственно, сложить песню или рассказ о нем могли именно они.

4. В былине о Ставре и Василисе «настоящие» богатыри отсутствуют. Для Вс.Ф. Миллера эта особенность – признак так называемого новгородского эпоса, в который также входят былины «Садко» и «Василий Буслаев».

5. У Ставра можно заметить «замашки купца», от героя веет «промышленным духом», он представлен типичным новгородским «торговым гостем» (Миллер 1897, с. 278–281).

Итак, основа былины – «рассказ или историческая песня» о сотском Ставре, имя которого зафиксировано в летописном известии. Причиной создания такого рассказа или такой исторической песни стал «крутой» поступок князя и последующая реакция новгородцев, выступающих против суда над ними в других городах. Кроме этого, между Новгородом и Киевом, по замечанию исследователя, отношения были сложные, поэтому изображение князя как злого или завистливого ему кажется естественным. «Переделка» предполагаемой исторической песни о сотском в былинную, по предположению Вс.Ф. Миллера, случилась «не позже XV века» (Миллер 1897, с. 281). В качестве подтверждения он приводит своеобразные черты и явления исторического времени, попавшие в былинную: страх перед послами Золотой Орды, нелюбимые черты бояр и др. (Миллер 1897, с. 281).

Метод прямого сопоставления текстов былин с летописями, безусловно, был одним из доминирующих в трудах представителей исторической школы. В дальнейшем с привлечением историками и археологами новых источников (помимо летописей) начинается полноценная реконструкция «исторической» биографии Ставра Годиновича. С письменными источниками сравниваются не только имена и события, но и второстепенные детали. В поисках дополнительной информации о личности Ставра исследователи (и «классической» формации исторической школы XIX–XX вв., и XXI в.) расширяют хронологические рамки и обращают внимание на то, что предшествовало летописному событию 1118 г., и на то, что было после него.

Б.А. Рыбаков в своей работе о Древней Руси относит текст о Ставре к «былинам-новеллам эпохи Владимира Мономаха» (Рыба-

---

вариант называли «сибирской». В XX в. В.П. Аникин подберет более подходящее название версии – «богатырская», а концепцию двух модификаций сюжета (в которых Василиса – жених или грозный посол) затем усовершенствует Ю.А. Новиков [Новиков 2009, с. 455–461].

ков 1963, с. 125). Он подчеркивает иной, в отличие от героического, характер повествования, в котором герои не занимаются решением важных государственных дел: «Слушая былины о Ставре Годиновиче, Дюке Степановиче, Чуриле Пленковиче, мы оказываемся в окружении рыцарственных вельмож и придворных дам. Они вовсе не собираются покинуть пиршественную палату ради службы на дальней заставушке, они любят цветным платьем, узорными пуговичками со звериным орнаментом, слушают вошедшую в обычай похвальбу богатством, «златом-серебром, скатным жемчугом», дорогим конем, молодой женой» (Рыбаков 1963, с. 125). Б.А. Рыбаков, как и Вс.Ф. Миллер, связывает былинку с летописным известием из Новгородской первой летописи, добавляя еще одну деталь: «Связь былины с летописным событием 1118 г. видна и в том, что Ставр обратил внимание на киевские городские укрепления – в Новгороде новая “ограда” была только что построена – в 1116 г.» (Рыбаков 1963, с. 126). Удивительно то, что для исследователей летописное известие 1118 г. идеально подошло на роль источника для сюжета былины: оно словно усиливает ее новеллистический и, соответственно, реалистический характер, подтверждая, что Ставр – не богатырь, а просто человек, имеющий высокий статус в обществе. Б.А. Рыбаков использует и другие аргументы для реконструкции биографии героя: и сотский, и былинный герой приезжают в Киев из Новгорода («Нове-города»<sup>21</sup>).

Для реконструкции биографии «исторического» Ставра к летописному известию из Новгородской первой летописи Б.А. Рыбаковым привлекаются дополнительные источники: «Поучение Владимира Мономаха», надписи-граффити в Софийском соборе в Киеве. В «Поучении» упомянут воевода по имени Ставко Гордятич<sup>22</sup>, о котором из этого текста известно, что он в 1069–1070 гг. сопровождал молодого Владимира на княжеский стол (Рыбаков

---

<sup>21</sup> Былины Печоры и Зимнего берега: (Новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова <и др.>. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. <Ленингр. отделение>, 1961. С. 111–113 (№ 27).

<sup>22</sup> В «Поучении Владимира Мономаха» упоминается Ставко *Скордятич*. И.М. Ивакин, на которого ссылается Б.А. Рыбаков, считал, что на самом деле в тексте указан Гордятич. Отчество «Скордятич» И.М. Ивакину казалось странным в контексте Древней Руси. Сначала он предположил, что такое отчество вышло из-за его соединения с предлогом «с» и первоначально читалось как «с Кордятичем». Однако ни имя Кордыта, ни тем более имя Скордыта, не казались ему правдоподобными, тогда как имя Гордыта, напротив, в действительности существовало и было общеславянским (Ивакин 1901, с. 147).

1963, с. 127). Б.А. Рыбаков добавляет, что через 30 лет Владимир Мономах в автобиографии<sup>23</sup> написал об отправке Ставки Гордятича в Берестье вместе с князем Изяславом, и информация эта, по сути, играет для исследователя вспомогательную роль. Она фиксирует, что Ставка Гордятич на протяжении долгого времени вел активную деятельность, и его имя, вероятно, могло быть на слуху. Кроме перечисленного, привлекается также летописное сведение Никона о существовании двора Гордяты в «древней аристократической части Киева» (Рыбаков 1963, с. 127). Последние сведения Б.А. Рыбаков приводит в доказательство своего предположения о месте жительства Ставра, которым он считал не Новгород, как Вс.Ф. Миллер, а Киев. Это, по его мнению, доказывает и то обстоятельство, что в это время новгородская администрация назначалась князем, то есть Ставра на его должность выбрал именно князь. Исследователь также обращает внимание, что действия «новгородских» былин локально привязаны к Новгороду, а события былины о Ставре и Василисе разворачиваются в Киеве. То, что оба героя – сотский и былинный Ставр, приезжают в Киев из Новгорода, по мнению Б.А. Рыбакова, еще не говорит о том, что они оттуда родом.

Причина злости князя Владимира и последующего заточения Ставра – похвальба последнего. Развитие сюжета дает или похвальба богатствами, или конкретная похвальба женой, способной обмануть бояр и даже самого князя. В некоторых случаях исследователи более детально рассматривали мотивацию заточения героя. Этнограф Р.С. Липец пишет: «Ставер “похваляется” в первую очередь не роскошью убранства своего феодального двора-замка «на семи верстах», а тем, что тот “крепче города Киева” <...> Эта опасная похвальба, возможно, отчасти и привела в развитии сюжета к заточению Ставра, соединившись далее с общефольклорным мотивом о мудрой жене, выручающей мужа» [Липец 1969, с. 45–46]. Б.А. Рыбаков, анализируя заточение сотского, пишет, что гнев Владимира Мономаха мог быть вызван «злоупотреблением» Ставра своими должностными обязанностями, особенно после отъезда князя Мстислава из Новгорода (Рыбаков 1963, с. 127). Так, богатство становится первопричиной бед героя и в исторических источниках, и в былине. В конфликте князя с героем Вс.Ф. Миллер видел оппозицию «Киев – Новгород», из которой победителем выходит последний – благодаря умной и ловкой Василисе Микуличне. Б.А. Рыбаков этого противостояния и принижения князя в былине не видит и считает, что в былине князь и боярин художественно «уравниваются», что соответствует историческому

<sup>23</sup> Под «автобиографией» им подразумевается «Повесть временных лет».



контексту той эпохи: боярство во времена Владимира Мономаха постепенно накапливало силы и влияние (Рыбаков 1963, с. 129–130). Форма имени Ставко Гордятич, где отчество дано полностью, а имя – лишь в уменьшительной форме, для Б.А. Рыбакова служит доказательством его молодого возраста. Более того, Ставко был сыном знатного человека: его двор находился в Киеве и, что особенно важно – рядом с кафедральным собором и княжескими дворцами (Рыбаков 1963, с. 127). Когда имя «Ставко» в источниках сменяется на «Ставра», герой, следуя логике исследователя, является уже взрослым человеком.

Так, историческая биография героя начинает обростать новыми деталями. Ставр – знатный человек (сотский) из Киева; в молодости его звали Ставко, он был воеводой при Владимире Мономахе.

К летописному известию и указанным сведениям Б.А. Рыбаков добавляет еще один источник – надписи-граффити Софийского собора в Киеве. Это позволяет исследователю соединить Ставка Гордятича, сотского Ставра и былинного мужа Василисы Микучичны. Надписи-граффити, как отмечает Б.А. Рыбаков, были написаны почерком XI–XII вв. разными людьми. Содержание первой – мольба Ставра, «недостойного раба» к Господу, второй – уточнение, что первую запись сделал Ставр Городятинич (Рыбаков 1963, с. 128–129). Исследователь пишет, что вторая надпись была сделана киевлянином, это подтверждает написание отчества с «чь», а не «ць». Первая надпись-граффити, как он пишет далее, сделана самим Ставром, а вторая (уточняющая) может свидетельствовать о важности фигуры Ставра для киевлян. Интересна логика трансформаций отчества: из надписи-граффити видно, что отчество у Ставра не такое, как в «Поучении Владимира Мономаха», но Б.А. Рыбаков утверждает, что в «Поучении» оно дано сильно искаженным. Важно и то, что оба варианта в любом случае происходят от имени «Гордята» (Рыбаков 1963, с. 129). После этого он решает вопрос с дальнейшими изменениями: «Так как ударения в древнерусских отчествах часто ставились после коренного слова (например, Ольгович), то здесь наиболее вероятна форма «Гордѣтинич», которая вполне объясняет нам былинную – «Ставр Годинович» из действительной – «Ставр Гордятинич» (Рыбаков 1963, с. 129).

На этом свидетельства жизни «исторического» Ставра не заканчиваются. В рамках Новгородской экспедиции 2005 г. (Троицкий раскоп) под руководством историка и археолога В.Л. Янина была обнаружена берестяная грамота № 954, датируемая примерно 1120–1140 гг. Содержание грамоты следующее: «Грамота от Жирочка и от Тешка к Вдовину. Скажи Шильцу: «Зачем ты портишь чужих свиней? А писал(а) <это> из села Ноздрька. Ты осрамил

весь Людин конец: с того берега грамота. Она была про коней – что ты с ними то же сотворил»<sup>24</sup>. Жирочка, пишет В.Л. Янин, уже был знаком исследователям берестяных грамот – он упомянут в грамоте № 851, Тешка<sup>25</sup> – в грамоте № 905; Вдовин в других грамотах не упоминается. Еще одно, на первый взгляд, знакомое имя из грамоты – Ноздрька<sup>26</sup>, по предположению исследователя, дочь или жена Ноздрьчи, о котором известно сразу из нескольких летописных известий [Янин 2006, с. 228]. Не вдаваясь в подробности, связанные с личностью Шильца, обозначим общие выводы: 1) Шильца обвиняли в порче скота на обоих берегах Волхова<sup>27</sup>; 2) такие обвинения порочили жителей Людиноного конца<sup>28</sup>, а слухи об этом, как указано выше, распространяла родственница Ноздрьчи; 3) оклеветанные людинцы решают дать отпор Ноздрьче и разграбляют его усадьбу – вместе с усадьбой Даньслава<sup>29</sup> [Янин 2006, с. 227–229].

Причина заточения сотского Ставра в работе В.Л. Янина снова связывается с противостоянием Новгорода и Киева. После отъезда Мстислава из Новгорода стол передается его сыну Всеволоду, чью власть пытались ограничить новгородцы, что, в свою очередь, гневит киевского князя Владимира. К этому добавляется событие, произошедшее в тот же временной отрезок – ограбление людинцами усадеб Ноздрьчи и Даньслава. На основе этих данных ученый не делает прямых выводов, но указывает на общую связь между летописными

<sup>24</sup> Древнерусские берестяные грамоты. URL: <http://gramoty.ru/birchbark/document/show/novgorod/954/> (дата обращения 15 марта 2024). Перевод В.Л. Янина [Янин 2006] отличается от указанного, но суть остается прежней.

<sup>25</sup> В грамоте № 905 указан Тешада/Тешата: исследователь считает форму Тешка уменьшительной от этого полного имени. Локально грамоты № 851 и № 905 были найдены в одном и том же месте – усадьбе «Е» Троицкого раскопа [Янин 2006, с. 228].

<sup>26</sup> В грамоте Ноздрька – искаженное имя Ноздрька [Янин 2006, с. 228].

<sup>27</sup> Шильца портил, «пошибал» не только чужих свиней, но и, как предполагает В.Л. Янин, коней дружины князя Мстислава, в 1115 г. находившихся на другом берегу по отношению к жителям Людиноного конца [Янин 2006, с. 228–229].

<sup>28</sup> Района Новгорода, где происходили раскопки. Шильца, соответственно, был жителем Людиноного конца, поэтому обвинения в его сторону касались всех местных.

<sup>29</sup> Почему людинцы «защищали свою честь» именно таким способом, ученый не уточняет, хотя мотивация их поступка в свете его рассуждений понятна – так местные отомстили источнику сплетен в лице родственницы Ноздрьчи.

известиями и берестяными грамотами. Следуя его логике, можно предположить, что заточение Ставра связано с гневом князя Владимира на новгородцев, оспаривавших власть Всеволода, а разграбление усадеб стало формальным поводом для вызова бояр в Киев.

Некоторым особняком стоит «родственное» разыскание В.Л. Янина. В том же районе раскопок были найдены берестяные грамоты под номерами 902, 909 и 912, в которых говорится о сборе податей и других денежных вопросах. Адресат грамот – человек по имени Хотен, который мог быть, по предположению В.Л. Янина, мечником. Так как время найденных грамот – середина или конец XI в. и начало XII в., исследователь ставит вопрос: не приходится ли сотский Ставр сыном Хотена? Единственным возможным аргументом в пользу этого предположения приводится трансформация «х» на «г». Исследователь приравнивает Ставра *Годиновича* и Ивана *Годеновича*: «Расправа Владимира Мономаха над группой новгородских бояр во главе с соцким Ставром составила особый сюжет в циклах былин о Ставре Годиновиче и об Иванушке Годеновиче» [Янин 2006, с. 229]. Форма отчества Ивана – *Годенович*, встречающаяся также в былинах о Ставре, используется В.Л. Яниным для дальнейшего логического построения: 1) о трансформации «х» на «г» известно из былины о Хотене Блудовиче, где герой иногда называется *Горденом* Блудовичем; 2) подобная трансформация могла произойти и с отчеством Ставра – вместо формы «Годенович» могла быть, например, форма «Хотенович» [Янин 2006, с. 229], т. е. Хотен – Горден – Годенович – Годинович.

Историк М.Н. Козлов<sup>30</sup> рассматривал те же источники, что В.Л. Янин, за исключением берестяной грамоты № 613, где упоминается имя Ставра. «Первая половина XII в., – пишет М.Н. Козлов, – чрезвычайно важный этап в истории древнего Новгорода» [Козлов 2023, с. 37], в это время влияние боярства усиливалось,

---

<sup>30</sup> Не имея цели подходить к работам ученых критически, так как задача статьи в другом, отметим, тем не менее, некоторые несоответствия в работе К.М. Козлова. Исследователь пишет: «Майков Л.Н. первым предположил существование у былинного богатыря Ставра Годиновича исторического прототипа» [Козлов 2023, с. 38]. Это утверждение неверно, так как сопоставление Ставра Годиновича с новгородским сотским можно обнаружить уже в предисловии К.Ф. Калайдовича в сборнике Кириши Данилова. Также в статье дано, возможно, с опечаткой, написание отчества лица из надписи Софийского собора в Киеве – «Городянитич» (верное – *Городятинич*). Далее, на стр. 38 исследователь датирует берестяную грамоту № 613 первой половиной XII в., на стр. 41 датировка грамоты указана уже верная – первая половина XI в. [Козлов 2023, с. 38, 41].

а положение киевских князей в этом городе было нестабильным. Исследователь отмечает, что источники той эпохи не дают полноценной картины, поэтому единственный метод, позволяющий приблизиться к историческим реалиям Новгорода в XI–XII вв., – это реконструкция биографий деятелей того времени [Козлов 2023, с. 37]. Отождествление сотского и быллинного Ставра в работе аксиоматично, пересмотра и аргументации, по мнению М.Н. Козлова, требует связь между всеми «Ставрами». Гипотезы, высказанные предшественниками, исследователь находит сомнительными и предлагает свою версию причины, из-за которой сотский Ставр (= Ставр Годинович) был наказан князем. С мнением Б.А. Рыбакова о том, что во всех источниках («Поучении Владимира Мономаха», надписях-граффити Софийского собора, «Повести временных лет», Новгородской первой летописи) упомянуто одно и то же лицо, М.Н. Козлов не согласен:

1. Ставр из Новгородской первой летописи и Ставр из надписи-граффити Софийского собора – одно лицо, поскольку оба сведения относятся к первой половине XII в.

2. Ставр из Новгородской первой летописи и Ставко<sup>31</sup> из «Поучения» Владимира Мономаха – разные люди. Причина заключается в возрасте: второму на момент 1118 г. должно быть около 72 лет и больше; о первом сотском можно сказать, что он был молодым человеком из знатной семьи [Козлов 2023, с. 38].

3. Близкую связь имеют Ставко Гордятич из «Поучения» и Ставр Городятинич из Софийского собора. В Древней Руси, как пишет М.Н. Козлов, в дружинном сословии существовала традиция называть потомков именами почивших предков, из чего он делает вывод, что Ставр Городятинич – потомок лица из «Поучения». Более того, Ставок (Ставко) – уменьшительная форма имени «Ставрос», а Гордятич или Городятинич – это не «сын Гордея» (И.М. Ивакин, Б.А. Рыбаков), а «сын Гордея». Так как оба имени имеют греческое происхождение, исследователь предполагает, что воевода Владимира Мономаха мог быть греком. Дополнительным аргументом в пользу этого предположения выступает факт брака князя Всеволода Ярославича с представительницей византийской династии, в свите которой мог быть «Ставрос сын Гордея». Предположение о родстве «Ставров» в итоге выглядит так: Ставко-Ставрос (предок) – Ставр Городятинич (потомок 1) – сотский Ставр (потомок 2) [Козлов 2023, с. 39].

---

<sup>31</sup> Написание имени у М.Н. Козлова отличается от написания Б.А. Рыбакова и И.М. Ивакина: вместо «Ставко Гордятич» – «Ставок Гордячич». В статье используется первая форма.

О предположении В.Л. Янина (родство сотского Ставра с Хотеном из берестяных грамот) исследователь пишет: «Отчество «Хотенович», действительно, схоже с отчеством фольклорного Ставра Годиновича, но в исторических источниках Ставр обычно называется «Гордяичем» или «Городянитичем», что указывает скорее на отчество «Гордеевич», чем «Ходотович». Характерно, что и в некоторых вариантах былины «О боярине Ставре» у главного героя отчество «Гордеевич» [Козлов 2023, с. 39]. Не совсем понятно, почему от имени «Хотен» М.Н. Козлов воспроизводит именно форму «Ходотович», а не, скажем, «Хотенович», по аналогии «сын Хотена».

Цель работы исследователя – выявить причину заточения сотского Ставра. И причина эта, по его мнению, заключается в конфликте сторонников Мстислава Владимировича со сторонниками Гюратовичей Роговичей:

1. Причиной вызова бояр в Киев могли стать жалобы Мстислава Владимировича. В 1117 г. он покидает Новгород; новгородские посадники (упомянуты Добрыня и Дмитр Завидец) и бояре (ограбленные Даньяслав и Ноздрьча), поддерживающие его, или гибнут, или подвергаются нападению. Событие 1115 г., описанное В.Л. Янином, интерпретируется не как порча скота или эпидемия, а как «целенаправленная диверсия» против Мстислава [Козлов 2023, с. 40].

2. Все важные административные должности заняли потомки новгородского посадника Гюрата Роговича, к «боярскому клану» которого мог примкнуть предшественник погибшего посадника Добрыни Микула [Козлов 2023, с. 40].

3. Надпись-мольба на стене Софийского собора в Киеве говорит о том, что Ставр действительно переживал за свою жизнь [Козлов 2023, с. 41].

Чтобы понять, почему из всех бояр под стражу был отправлен именно сотский Ставр, М.Н. Козлов уточняет его родословную. Если допустить, пишет исследователь, что имя Гюрата – это «сокращенный вариант имени Гордей»<sup>32</sup>, то становится ясно, что Ставр Годинович как сын мятежника и бывшего посадника Гюрата стал жертвой политических интриг. Разграбление усадеб – формальная причина вызова бояр как у М.Н. Козлова, так и у В.Л. Янина. «Настоящая» причина меняется в зависимости от прочтения контекста источников, к которым обращаются представители исторического

---

<sup>32</sup> В варианте, где Гюрата – форма имени Григорий, которое в работе М.Н. Козлова также приведено, смысл в сокращении есть; в случае с Гюратай-Гордеем речь может идти только о другой форме имени, но никак не о сокращении.

направления: у Б.А. Рыбакова Ставр злоупотреблял возможностями своей должности, у В.Л. Янина гнев Владимира Мономаха был вызван, прежде всего, неприятием новгородцами власти Всеволода, у М.Н. Козлова Ставр стал «разменной монетой».

Исторический прототип неожиданно получает и Василиса Микулична, правда, он, по сути, такой же обезличенный, как у И.П. Созоновича<sup>33</sup>. Итогом заключения Ставра, по М.Н. Козлову, должна была стать «денежная компенсация» пострадавшим от грабежа. Мотивация приезда Василисы, где она доказывает правоту мужа, сменяется на другую: ей нужно выплатить собранную в Новгороде компенсацию. При этом мотив спасения мужа, разумеется, остается неизменным.

Как правило, если для выбранного былинного элемента или фрагмента представители исторической школы находят письменное доказательство, претендующее на историчность, то эпический факт становится фактом истории. М.Н. Козлов, говоря об уникальности сочетания имен былинных супругов (Ставр Годинович и Василиса Микулична), выражает противоположную мысль: если такая пара более нигде не встречается, то это говорит о содержании в былине возможных «отголосков» исторических событий, которые нигде, кроме эпоса, не сохранились. Об имени Василисы он приводит такие суждения:

1. Имя Василисы было редким для XII в., а в берестяных грамотах не указано вовсе.

2. В некоторых вариантах былины вместо Василисы фигурирует Настасья, что может говорить о возможной замене сказителями первоначального древнего имени на другие, более знакомые.

3. Отчество Василисы может свидетельствовать о ее родственных отношениях с бывшим посадником и предположительно сторонником Гюраты Роговича – Микулой, о котором говорилось выше [Козлов 2023, с. 41].

Отсюда следует, что Ставр – не только сын Гюраты Роговича, но и зять одного из сторонников своего отца. В заключение исследователь пишет: «О том, что Ставр Годинович не погиб в плену, а смог вернуться в Новгород, свидетельствует текст берестяной грамоты № 613, относящейся к 30–50-м гг. XI в.» [Козлов 2023, с. 41]. Но здесь очевидна ошибка: заключение сотского, согласно первой Новгородской летописи, было в 1118 г., т. е. в XII в., следовательно, выбраться живым из него в XI в. он никак не мог.

<sup>33</sup> В исследовании И.П. Созоновича «исторична» не сама Василиса Микулична, а тип воинственной женщины, который имел место в реальной действительности.

На примере разобранных мною исследований видно, что представители исторического направления (к которым отчасти можно отнести и И.П. Созоновича) в эпосоведении использовали схожие методы, но приходили к разным заключениям. Здесь важно отметить, что ситуация с источниками совершенно понятна: тогда как Вс.Ф. Миллер для своего анализа располагал одним летописным известием 1118 г., у М.Н. Козлова для этой же цели в доступе было куда большее количество материала. Тем не менее выработался круг источников о Ставре, исследователи ориентировались, в том числе, на одни и те же сведения: летописное известие 1118 г. во всех работах было отправной точкой, кульминацией в биографии Ставра, все ученые в равной мере искали причину заточения сотского. При наличии некоторого выбора (Ставр из надписи-граффити, воевода Ставко Гордятич, новгородский сотский) все они решают соединить имеющиеся сведения, где упомянуто имя Ставра или похожее имя. Даже если исследователь не видит полного отождествления всех «Ставров», как это было в работе Б.А. Рыбакова, он соединяет их с помощью родственных отношений, – как в своей работе М.Н. Козлов. Методология исследователей также имеет сходства: естественно, все сопоставляют былинку, причем самые разные ее варианты, с письменными, историческими и материальными источниками. Через реконструкцию биографии сотского Ставра происходит реконструкция биографии былинного героя. Суммируя все данные, полученные исследователями в ходе анализа и сопоставления былины с разными историческими и письменными источниками, можно получить «исторический портрет» Ставра Годиновича:

1. Прототипы и их комбинации:

*Новгородский сотский Ставр* (Новгородская первая летопись);  
*Новгородский сотский Ставр* (Новгородская первая летопись) + *воевода Ставко Гордятич* (Поучение Владимира Мономаха, «Повесть временных лет») + *Ставр Городятинич* (надписи стен Софийского собора, Киев);

*Новгородский сотский Ставр* (Новгородская первая летопись) + *Ставр Городятинич* (надписи стен Софийского собора, Киев).

2. Исторические события, связанные с личностью Ставра: сопровождение Владимира Мономаха на княжеский стол в Смоленске; выезд в Берестье с князем Изяславом; ограбление Даньслава и Ноздрьча, заточение князем Владимиром Мономахом. Дополнительно – создание надписи с мольбой на стене Софийского собора в Киеве.

3. Наделение характеристиками и биографическими подробностями: богатый боярин; родом из Новгорода/Киева, находится на

административной (сотский) или военной (воевода) должности, имеет «замашки купца» и принадлежит к знатной семье.

4. Родственные связи: потомок греческого воеводы Ставра; отец Ставра – мечник Хотен (былинный Хотен Блудович) или новгородский посадник и мятежник Гюраты Роговича; жена – дочь Микулы, общника Гюраты.

Одним из «вспомогательных» методов является условный «лингвистический» анализ, который можно отнести к «любительской этимологии». С помощью него исследователи решают вопрос об имени отца Ставра и, как следствие, реконструируют родословную героя. Важную роль в работах играют социальные и политические аспекты: конкурентные отношения Киева и Новгорода, взаимоотношения князей, бояр, посадников и сотских. Особенно это видно в работе В.Л. Янина, где внимание обращено не только на конфликт государственного уровня – ограничение власти князя новгородцами, но и на конфликт локальный – между самими новгородцами.

Так, для былинного героя Ставра Годиновича и отчасти для Василисы Микуличны исследователями конструируется сразу несколько разных «исторических» реальностей, в каждой из которых у него есть прототип со своей биографией.

### *Благодарности*

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

### *Acknowledgements*

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

### *Источники*

---

- Астахова 1938 – *Астахова А.М.* Былины Севера. Т. 1: Мезень и Печора / Записи, вступ. ст. и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 1–2. 656 с.
- БЗП – Былины в записях и пересказах XVII–XVIII вв. / Подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 320 с.



- Веселовский 1890 – *Веселовский А.Н.* Мелкие заметки к былинам // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 268. СПб.: Тип. В.С. Балашева. 1890. С. 1–55.
- Гильфердинг 1872 – *Гильфердинг А.Ф.* Олонецкая губерния и ее народные рапсо-ды // Вестник Европы. 1872. Кн. 3. Т. 2. С. 82–130.
- Ивакин 1901 – *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его поучение: Ч. 1. М.: Унив. тип., 1901. 326 с.
- Миллер 1897 – *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности: В 3 т. Т. 3: Былины. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1897. 351 с.
- НПЛ – Повесть временных лет: В 2 ч. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста Д.С. Лихачева; пер. Д.С. Лихачева, Б.А. Романова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 404 с.
- Потанин 1891 – *Потанин Г.Н.* Ставр Годинович и Гэсэр // Этнографическое обозрение. 1891. № 3. С. 40–49.
- Рыб. I – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Ч. 1: Народные былины, старины и побывальщины. М.: Тип. А. Семена, 1861. 521 с.
- Рыбаков 1963 – *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд. АН СССР, 1963. 361 с.
- Созонович 1886 – *Созонович И.П.* Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче: Исслед. по истории развития слав.-рус. эпоса И. Созоновича. Варшава: Тип. М. Земкевича, 1886. 173 с.
- Стасов 1868 – *Стасов В.В.* Происхождение русских былин // Вестник Европы. 1868. Кн. 2. С. 637–708.

## Литература

- Аникин 1984 – *Аникин В.П.* Былины: Метод. выяснения ист. хронологии вариантов. М.: Изд-во МГУ, 1984. 288 с.
- Власова 2001 – *Власова З.И.* Скоморохи и фольклор / Науч. ред. С.Н. Азбелев. СПб.: Алетейя, 2001. 522 с.
- Козлов 2023 – *Козлов М.Н.* За что наказали Ставра Годиновича // Культурное наследие России. 2023. № 2. С. 37–42.
- Кржижановский 1963 – *Кржижановский Ю.* Девушка-юноша (к истории мотива «перемена пола») // Русский фольклор: Народная поэзия славян. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Вып. 8. С. 56–66.
- Липец 1969 – *Липец Р.С.* Эпос и древняя Русь. М.: Наука, 1969. 302 с.
- Новиков 2009 – *Новиков Ю.А.* Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами. Вильнюс: Изд-во Вильнюсского педагогического ун-та, 2009. 516 с.
- Петров 2008 – *Петров Н.В.* Богатыри на Русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М., 2008. 464 с.

- Петров 2018 – *Петров Н.В.* «Гистории» о богатырях русского эпоса // Памятники книжного эпоса Запада и Востока / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Н.В. Петров; сост. указ. С.С. Макаров. М.: ИНФРА-М, 2018. С. 436–468.
- Путилов 1971 – *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М.: Наука, 1971. 315 с.
- Янин 2006 – *Янин В.Л.* Новгородская берестяная почта 2005 г. // Вестник Российской академии наук. 2006. Т. 76. № 3. С. 227–230.
- Lovejoy 2005 – *Lovejoy A.O.* The great chain of being. A study of the history of an idea. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 382 p.

## References

---

- Anikin, V.P. (1984), *Byliny: Metod vyjasneniya istoricheskoi khronologii variantov* [Bylinas: Method for the elucidation of the historical chronology of variants]. Izdatel'stvo MGU, Moscow, USSR.
- Vlasova, Z.I. (2001), *Skomorokhi i fol'klor* [Buffoons and folklore], Aletejya, Saint Petersburg, Russia.
- Kozlov, M.N. (2023), “What Stavr Godinovich was punished for”, *Kul'turnoe nasledie Rossii*, no. 2, pp. 37–42.
- Krzhizhanovskii, Yu. (1963), “Girl-youth (to the history of the ‘sex change’ motif)”, in *Russkii fol'klor: Narodnaya poeziya slavyan* [Russian folklore: Folk poetry of the Slavs], iss. 8, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 56–66.
- Lovejoy, A.O. (2005), *The great chain of being. A study of the history of an idea*, Harvard University Press, Cambridge, USA.
- Lipets, R.S. (1969), *Epos i drevnyaya Rus'* [Epic and Ancient Russia], Nauka, Moscow, USSR.
- Novikov, Yu.A. (2009), *Dinamika ehpicheskogo kanona: Iz tekstologicheskikh nablyudenii nad bylinami* [Dynamics of the epic canon. From textual observations on byliny], Izdatel'stvo Vil'nyusskogo pedagogicheskogo universiteta. Vilnius, Lithuania.
- Petrov, N.V. (2008), *Bogatyr'i na Russkom Severe. Syuzhety i arealy bytovaniya* [Bogatyr's in the Russian North: Plots and Areas of Existence]. Moscow, Russia.
- Petrov, N.V. (2018), “‘Gistorii’ about the bogatyr's of the Russian epic”, in Neklyudov, S. Yu. and Petrov, N.V., *Pamyatniki knizhnogo eposa Zapada i Vostoka* [Bogatyr's in the Russian North: Plots and areas of existence], INFRA-M, Moscow, Russia.
- Putilov, B.N. (1971), *Russkii i yuzhnoslavyanskii geroicheskii epос: Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie* [The Russian and South Slavic heroic epic: A comparative typological study], Nauka, Moscow, USSR.
- Yanin, V.L. (2006), “Novgorodian birchbark mail 2005”, *Vestnik Rossiiskoi akademii nauk*, vol. 76, no. 3, pp. 227–230.

*Информация об авторе*

*Яна И. Павлиди*, аспирантка, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; augusta.pavlidi@gmail.com

*Information about the author*

*Yana I. Pavlidi*, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

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

# Магия, мантика, колдовство: практики и их экспликации

УДК 133.4(479.25)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-108-123

## Вредоносные магические практики в современной армянской семье

Амалия А. Пртавян

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, adf2@yandex.ru*

*Аннотация.* Данная статья посвящена вопросу о том, какое место вредоносные магические практики занимают в повседневности современной Армении, в частности в современной армянской семье. В основе исследования лежат полевые материалы, записанные в 2019 г. в Армении (Ереван, Гюмри). Интервью проводились с информантами, которые сталкивались с вредоносной магией или сами обращались к колдунам и гадалкам. К магическим практикам, распространенным в современной Армении, можно отнести гадание, целительство, вредоносные практики. Последние часто являются инструментом для своеобразного решения семейных конфликтов; в интервью о колдовстве в желании нанести вред семье женщины обвиняли других женщин – своих родственниц. Это может быть связано с устройством армянской семьи, которая остается расширенной и в которой женщины становятся друг другу конкурентками, соперничая за власть в семье.

*Ключевые слова:* вредоносные магические практики, гендерный аспект, семейные отношения

*Для цитирования:* Пртавян А.А. Вредоносные магические практики в современной армянской семье // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 108–123. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-108-123

---

© Пртавян А.А., 2024

## Harmful magical practices in a modern Armenian family

Amaliya A. Prtavyan

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
adf2@yandex.ru*

*Abstract.* This article is devoted to the question of place which harmful magical practices occupy in the everyday life of modern Armenia, in particular, in the modern Armenian family. The main source of the research is field work, which was carried out in 2019 in Armenia (Yerevan, Gyumri). Interviews were conducted with informants who had encountered harmful magic or who themselves turned to sorcerers and fortune-tellers. Magical practices common in modern Armenia include fortune telling, healing, and harmful practices. The latter are often a tool for a solution to family conflicts; in interviews about witchcraft, women accused other women – their relatives – of wanting to harm their family. This may be due to the structure of the Armenian family, which remains extended and in which women become competitors with each other, vying for power in the family.

*Keywords:* harmful magical practices, gender aspect, family relationships

*For citation:* Prtavyan, A.A. (2024), “Harmful magical practices in a modern Armenian family”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 108–123, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-108-123

### *Введение*

Магические практики традиционно представляли интерес для антропологов [Тэйлор 2019; Фрэзер 2006; Леви-Брюль 2002; Evans-Pritchard 1976; Малиновский 1998; Леви-Стросс 1985]. Функцией магии постулировались подчинение природы человеческой воле и попытка повлиять на мир [Малиновский 1998; Леви-Стросс 1985]. Считалось, что магия присуща первобытному дологическому мышлению [Леви-Брюль 2002]. Магию было принято относить к псевдонауке с неправильными предпосылками, которая впоследствии будет заменена наукой [Тэйлор 2019; Фрэзер 2006; Малиновский 1998]. По отношению к вере в колдовство использовался термин «магическое мышление» [Evans-Pritchard 1976]. Современные исследователи, отказавшись от термина «магическое мышление», пользуются понятиями «вернакулярный», «вернакулярные практики», которые как будто устраняют разделение

между «логическим, рациональным» и «магическим, иррациональным» и делают акцент на локальных практиках и локальных интерпретациях религии [Primiano 2012]. На территории постсоветского пространства магические практики получили довольно большую популярность в 1990-е гг. Тогда как в советское время официальной идеологией было пропитано и контролировалось все, включая медицину, – после распада Советского Союза этот контроль и цензура ушли, а в публичном поле появилось много информации, например про альтернативные виды целительства, в том числе в медицинских журналах [Ярская-Смирнова, Григорьева 2006; Lindquist 2006]. В исследовательской литературе не раз отмечалось, что магические практики могут быть востребованы в периоды социально-экономической и политической нестабильности, в условиях растущего недоверия к формальным институтам и использоваться как способ справиться с тревогой относительно будущего [Романов, Ярская-Смирнова 2007; Христофорова 2010]. Магия становится последним средством, к которому прибегают в отчаянные времена, простейшим и кратчайшим способом добиться желаемого [Grishaeva, Shumkova 2017], а также инструментом власти, предлагающим контроль над ситуацией, который не могут обеспечить рациональные методы [Lindquist 2006]. Согласно исследовательской литературе, в Армении интерес к гадалкам и целителям был зафиксирован вскоре после распада Советского Союза [Антонян 2008]. Утверждается, что в первое десятилетие после распада Советского Союза спрос на магические практики присутствует в большей степени среди женщин и практически всегда касается любовной сферы и властно-семейных отношений [Антонян 2008]. Стоит отметить, что в ходе полевого исследования были зафиксированы личные истории, касающиеся не столько любовной магии, сколько вредоносного магического влияния, призванного негативно повлиять на сферу семейных и любовных отношений. Кроме того, часть зафиксированных историй относится к позднесоветскому времени, а не только к постсоветскому периоду.

Данная статья посвящена вопросу о том, какое место вредоносные магические практики занимают в повседневности современной Армении, в частности в современной армянской семье. Основным источником исследования являются полевые материалы, записанные в 2019 г. в Армении (Ереван, Гюмри). Полевая работа велась в рамках изучения магических практик в целом. Сюда, как уже было сказано, относится не только вредоносная магия, но также гадание, целительство и защитные магиико-религиозные практики. Было проведено порядка двадцати интервью, часть из них касалась вредоносной магии. Именно этот материал лег в основу статьи.

### *Вредоносная магия*

Исследования, посвященные магии в Армении, представляют собой, с одной стороны, обзор источников об изучении средневековой магической традиции, а с другой – являются этнографическим описанием существующих в раннее постсоветское время магических практик и локальных особенностей этих практик [Антонян 2006; Антонян 2008]. В научной литературе выделяются две категории магов: «профессионалы» и «народные», или «традиционные», колдуны. В первом случае подразумеваются выпускники специальных учебных заведений, выдающих дипломы и сертификаты о получении соответствующей квалификации. Выпускники таких школ и академий оказывают услуги за деньги, их деятельность коммерциализируется и легитимируется, например, с помощью регистрации в качестве индивидуального предпринимателя [Антонян 2008]. «Профессиональные» маги используют широко известные универсальные практики, например карты таро, магический кристалл и т. д. Категория «народных», или «традиционных», магов больше ориентируется на локальные народные магические практики: они получают свое знание по наследству или в качестве «божественного дара». Наделение таким даром сопровождается сновидением либо существенными переменами в жизни (сильная болезнь или излечение от нее), после которых реципиент чувствует в себе силу излечивать людей или гадать. Пример описания получения дара:

Моя подруга как-то увидела сон, вещий сон, в котором ей явился кто-то из святых. Ей сказали, что она должна лечить людей. Она мне говорит: «Ну я женщина с высшим образованием, я не собираюсь воск лить, я не верю в это». Но это не то, что можно выбрать.

<Она в итоге стала лечить?>

Куда ж она денется (Интервью 1).

В этом интервью говорится о целительской практике с помощью литья воска. Считается, что отказываться от дара нельзя: это может быть опасно. Отказ от божественного дара может повлечь наказание – болезнь, смерть, несчастный случай. При этом информантами не упоминается дар при рассказах об опыте вредоносной магии. Вероятно, способности для совершения вредоносных действий даны не с помощью «божественного дара», а через специальное обучение. Однако подтверждений этому в интервью с жертвами колдовства не нашлось.

Термин для обозначения вредоносного объекта, с помощью которого жертве колдовства был причинен магический вред, –

*tukht-u-gir*, буквально переводится как ‘письмо на бумаге’ (*tukht* арм. ‘бумага’, *gir* ‘письмо’). Иногда *tukht-u-gir* в его современном понимании действительно выглядит как лист бумаги с вредоносным заклинанием на нем. Для того чтобы изготовить *tukht-u-gir*, нужно взять лист бумаги, совершить над ним магические манипуляции (например, написать заклинание, иногда на арабском или церковнославянском языке), затем бумагу сворачивают и зашивают в одежду, постельное белье или другие личные вещи жертвы. Вместо бумаги могут быть использованы другие предметы, например перья, цветные нитки, иголки. Таким образом, очевидно, что *tukht-u-gir* обычно подбрасывает человек, находящийся в близких отношениях с жертвой, тот, кто делит с ней одно пространство и имеет доступ к личным вещам. Самая популярная причина такой порчи – плохие отношения в семье; *tukht-u-gir* в основном изготавливается и подбрасывается с тем, чтобы супруги развелись.

Однако обстоятельства, окружающие эту практику, более сложны, чем описано выше. Из интервью информантов, обнаруживших *tukht-u-gir* в своих домах, следует, что вредоносным предметом может быть не только бумага и даже совсем не бумага, но и другие материалы – иголки, перья, личные вещи, волосы, кровь, нож. Вредоносный предмет можно не только зашить в постельное белье или одежду, но спрятать где-нибудь в доме жертвы или на кладбище. Важно отметить, что изначально понятие *tukht-u-gir* не имело негативной коннотации [Антонян 2006]. То, что информанты называли в интервью словом *tukht-u-gir*, вернее было бы обозначить другим термином, имеющим отношение к магическим проявлениям: понятием *kap*, которое происходит от арм. ‘связывать’ [Антонян 2006]. *Kap* – это сам процесс связывания. *Kap* обычно делают из волос, кусков ткани или ниток и прячут, например, в одежду или постельное белье – т. е. вещи, наиболее близкие к телу жертвы. *Tukht-u-gir* может иметь положительный эффект и может быть сделан на удачу, например, подобным образом изготавливают защитные талисманы. Результат *kap*, напротив, всегда отрицательный. Однако на сегодняшний момент эти два понятия смешались, и слово *kap* практически не употребляется, а термин *tukht-u-gir* стал синонимом порчи и устойчиво вошел в обиход как обозначение вредоносной магии. Под тем, что информантами в интервью называлось словом *tukht-u-gir* (нитки, зашитые в одежду или постельное белье и т. п.), скорее подразумевалось *kap*.

Пример нарратива о *tukht-u-gir*, рассказанный информанткой, вспомнившей историю из своей юности (на тот момент информантка уже была замужем, у нее был сын, она со своей семьей жила с родителями мужа):



В тот день у меня была очень сложная операция, после которой я вернулась домой. Мне было велено отдыхать. Но когда я вернулась домой, я поняла, что моя свекровь устроила потоп дома, потому что она не умела пользоваться стиральной машиной. И мне пришлось убираться в квартире. Полдня я провела за уборкой, с ногами в холодной воде, вытирала холодную воду с пола. Ночью у меня поднялась температура, жар, и мне стало так плохо, что я чуть не умерла. Я вцепилась в свою пуховую подушку вот так, от боли, и вдруг почувствовала что-то внутри подушки. Я заставила соседку и мужа, дежуривших у моей кровати, вскрыть подушку. Внутри мы нашли ткань, тончайший батист, в сложенном виде. А когда развернули, увидели лист бумаги с арабским текстом. Я сразу поняла, что это *tukht-u-gir*. Кроме того, я слышала, как моя свекровь в соседней комнате говорила обо мне: «Лучше бы она умерла». Так что этот *tukht-u-gir* устроила моя свекровь, и она хотела, чтобы ее невестка умерла. Мой сын услышал это все и расплакался. Мы с мужем не сказали свекрови, что нашли. Мы спрятали, потому что мой муж сказал, что, если его мать узнает, что мы нашли *tukht-u-gir*, она сделает новый (Интервью 2).

Здесь заклинание было написано по-арабски, в других интервью упоминали церковнославянский, так или иначе, это чужой язык, а значит, заклинание на нем подействует эффективнее [Антонян 2006, с. 32]. Информанты считают, что «чужая» магия действует сильнее. Это может относиться как к языку, на котором написано заклинание, так и к национальной или конфессиональной принадлежности практикующего магию. Тот, кто отличается и маркируется как «чужой», наделяется большей способностью к колдовству [Христофорова 2010]. Так, в интервью о женщине, которая, по мнению информантки, занимается черной магией:

Она перешла в Русскую православную церковь.

<Зачем?>

Потому что православная магия сильнее (Интервью 3).

Информантка считает, что принадлежность ее родственницы, которая занимается черной магией, к Русской православной, а не Армянской апостольской церкви объясняется тем, что ее магические практики стали эффективнее и смогли нанести большой вред, так как «церковь может быть источником и хорошей, и злой силы».

Как уже было сказано, место подклада и форма того, что информанты называют понятием *tukht-u-gir*, вариативны. Так, другая информантка рассказала о *tukht-u-gir* в виде не текста на бумаге, а фотографии, найденной на кладбище:

Мой племянник нашел фотографию на кладбище. Это было через 40 дней после смерти моей бабушки, он пошел навестить ее могилу и увидел что-то подозрительное на соседней могиле. Причем могила свежая была, как будто кого-то похоронили несколько дней назад. Он нашел фото, а там целая семья, незнакомая семья, большое фото. У всей семьи – детей, мужа, жены – выцарапаны глаза. Это была фотография всей семьи! У всех были выцарапаны глаза, а еще там рядом с фотографией лежало разбитое зеркало, это тоже очень плохой знак.

<А что означает разбитое зеркало?>

Это значит, что вся семья была проклята.

<А что сделал ваш племянник с фотографией?>

Он сжег фотографию и выкинул зеркало. Возможно, он кого-то спас, возможно, всю семью. Вообще, *tukht-u-gir* часто делают на могилах (Интервью 4).

### *Власть, гендер и обвинения в колдовстве*

Дискурс о колдовстве конструируют жертвы колдовства – те, кто испытал на себе вредоносное магическое воздействие (или считает, что испытал) [Христофорова 2010]. Как конструируется дискурс о колдовстве? Ключевым моментом здесь является подозрение в колдовстве; если в жизни человека что-то идет не так, он интерпретирует это как вредоносное влияние на него другого человека, с которым, возможно, был конфликт [Христофорова 2010]. Подозрения в колдовстве играют ключевую роль в конструировании дискурса о магическом влиянии. Разумеется, подозрения не возникают на пустом месте – часто они являются результатом конфликтной ситуации. И здесь немаловажную роль играет гендерный аспект.

Гендерный аспект колдовства отмечали такие исследователи, как Робин Бриггс [Briggs 2002] и Джулиан Гудэр [Goodare 2016], писавшие об обвинениях в колдовстве и ведовских процессах в Европе Нового времени. Европейское общество было достаточно патриархальным, и власть была сосредоточена преимущественно в мужских руках: «Отцы управляли детьми, мужья – женами, священники и вся судебная система была представлена только мужчинами. От женщин ожидалось, что они будут подчиняться своим отцам, мужьям, другим родственникам мужского пола и, прежде всего, священникам. Роль женщины заключалась в том, чтобы служить семье. Не сами мужчины, а структура общества определяла то, как происходила охота на ведьм» [Goodare 2016, p. 267]. Бриггс утверждает, что женщин в колдовстве обвиняли другие женщины. Поводом

для обвинений были плохие отношения, а источником конфликтов была бытовая сторона жизни, в которой мужчины не участвовали. Женщины делили между собой пространство, быт и конфликты с другими женщинами: «Если предположить, что большинство неофициальных обвинений были выдвинуты женщинами против других женщин, то эти обвинения лишь медленно передавались мужчинам, в чьих руках была сосредоточена власть в местном обществе» [Briggs 2002, p. 273]. Женщины делились своими подозрениями с мужчинами, «а мужья делились между собой подозрениями своих жен» [Briggs 2002, p. 274]. Источником конфликтов и обвинений, по мнению Бриггса, является патриархальное устройство европейского общества того времени. Один из немногих способов обрести власть над врагом, который был доступен женщине, это обвинение в колдовстве [Briggs 2002, p. 284]. Обвинение в колдовстве женщинами женщин характерно и для современной Армении, впрочем, как и патриархальное устройство общества. На вопрос о том, кто мог подкинуть вредоносный объект, практически всегда информанты называли родственниц мужа, с которыми они зачастую живут – своих свекровей или золовок. Само колдовство, по мнению тех, кто нашел вредоносный объект, чаще всего было направлено на то, чтобы внести раздор в семейную жизнь.

Здесь стоит уделить внимание вопросу о семье. В среднем армянская семья – это расширенная семья. Молодожены живут с родственниками мужа – его родителями, а иногда и сестрами. У каждого члена семьи есть своя роль. Мужчина является главой семьи и кормильцем. Женщина должна заботиться о детях, обеспечивать мужу комфорт, уважать его и «заставлять его чувствовать себя мужчиной» [Шахназарян 2011, с. 79]. Свекровь – это человек, у которого невестка должна заслужить одобрение. Свекрови женщина должна подчиняться так же, как своему мужу. Анна Темкина в исследовании о поздне- и постсоветских поколениях из Таджикистана, России и Армении отмечает, что в Армении в выборе супруга своим детям обычно принимают участие родители [Темкина 2008]. Более того, именно свекровь является человеком, который может подтвердить, что невеста «чиста». Так, в другом тексте Темкина описывает армянский ритуал «красное яблоко», который заключается в том, что после первой брачной ночи молодая жена должна доказать, что она девственница, показав свекрови простыню со следами крови. После этого свекровь идет к родителям невестки, чтобы поблагодарить их за чистоту жены своего сына. По традиции она приносит им красное яблоко. Свекровь должна «одобрить» выбор сына, а невестка обязана заслужить это одобрение [Темкина 2010]. Нона Шахназарян сравнивает семейные отношения

между свекровью и невесткой с дедовщиной в армии и отмечает, что «власть женщины в патриархальной семье достигается ее многолетним угнетением» [Шахназарян 2011, с. 92]. Несмотря на это, незамужние и бездетные женщины – это те, «чью судьбу никто не хочет повторить» [Темкина 2008, с. 155]. Во время моей полевой работы в интервью несколько раз упоминалось проклятье «на безбрачие». Одинокая жизнь без мужа и детей интерпретировалась информантами как ущерб, который к тому же может быть заразным. Так, информантка в Интервью 5 рассказала историю о том, как родственница одолжила ей свою одежду. В тот же вечер информантка очень сильно поссорилась со своим мужем. Она вернула одежду родственнице, решив, что одежда проклята, ведь и сама родственница, и ее взрослая дочь – не замужем. Ни одна из них не смогла построить семейную жизнь. Информантка пришла к выводу, что эти две женщины прокляты на безбрачие, причем настолько серьезно, что это проклятье может передаваться даже через личные вещи (Интервью 5).

С одной стороны, молодая женщина становится угнетенной, когда попадает в семью мужа. Она обязана слушаться и служить мужу, его родителям, воспитывать детей: «После замужества семья мужа фактически начинает распоряжаться судьбой молодой женщины» [Темкина 2008, с. 154]. С другой стороны, единственным легитимным статусом для женщины является статус жены: «Разведенная женщина или мать-одиночка – это гибель. Женщина без мужа не имеет социальной ценности» [Шахназарян 2011, с. 112]. Бездетную женщину в армянском обществе демонизируют и клеймят как несчастливую, вне зависимости от того, делает ли она хорошую карьеру или просто не хочет выходить замуж. Женщина должна выйти замуж до определенного возраста, иначе она столкнется с давлением со стороны общества, семьи и родственников.

На мой вопрос, почему молодая семья не живет отдельно, ведь это решило бы многие проблемы и помогло бы избежать конфликтных ситуаций между свекровью и невесткой, информанты обычно отвечают: «У нас так не принято». Женщину с детства приучают к покорности, она отвечает за домашнее хозяйство, семейную атмосферу (то есть поддержание хороших отношений), воспитание детей и заботу о пожилых родственниках. Но когда жена становится матерью сына, будущего главы новой семьи, ее статус в семье меняется, и теперь она обладает властью и контролем над мужчиной, что порождает конфликтные ситуации. В интервью информантки частенько упоминали: «Моя свекровь не хотела, чтобы я была женой ее сына. Она хотела другую девушку», как это, например, было с информанткой из Интервью 2:

Моя свекровь хотела, чтобы замуж за ее сына вышла другая девушка. Она сказала мне: «Я положила глаз на деревенскую девушку», даже много лет спустя. Она ненавидела меня. Когда я была беременна, муж уходил на работу, а я оставалась с ней дома. Так она запирала холодильник и не кормила меня (Интервью 2).

Использование вредоносных магических практик против невестки – способ взять под контроль семью сына и сохранить власть, которой может угрожать молодая жена. Проблема взаимоотношений, особенно со свекровью, очень часто встречается в интервью и приводится как повод для магического вмешательства. Эти истории можно интерпретировать как символическую репрезентацию борьбы за власть и напряжения между женщинами разных поколений: между молодыми женами, которые чувствуют себя уязвимыми из-за более подчиненного положения в семье, и свекровьями, чей авторитет находится под угрозой из-за наличия конкурентки.

Тем не менее было бы несправедливым не отметить, что подозрение в колдовстве на семейный разлад падало не только на свекровей, но и на других членов семьи. Например, в следующем рассказе обвиняют в колдовстве бабушку, мать отца (впрочем, она приходилась свекровью матери рассказчицы, которая и обнаруживает порчу):

На 16 лет мама подарила мне браслетик, на котором висел золотой ключик. Потом я спрятала его куда-то и забыла. И вот как-то мама подметает пол, – а дом старый, пол дощатый, и из где-то, то ли под полом, то ли откуда-то, достает что-то сложенное. Это была бумага. Мама открыла, а там был мой ключ, и она подумала, что со мной что-то сделали. Там был мой ключ и иголки, связанные вместе цветной нитью. Она развернула бумагу, на ней была надпись какая-то, по-русски. Но это был старорусский какой-то, не знаю. Понятно было написано только слово «Бог». Мама пошла к кому-то, кто мог помочь, и мне сказали, что это значит, что у меня никогда не будет свадьбы. Смысл заключался в том, чтобы я осталась в родительском доме. И вот получается, что я возвращаюсь в этот дом, и свадьбы у меня действительно не было. Я вышла замуж без свадьбы, а потом развелась. Я думаю, это сделала моя бабушка. Она из Ставрополя, и как раз она приезжала к нам на какое-то время. Дома были только я, мама и она. Ну кто еще мог? Под пол! По-старославянски, как магическое заклинание. И это мой ключ. Наверное, когда мы куда-то уходили, она взяла его.

<Когда вы это обнаружили, что-то происходило тогда? События какие-то плохие?>

Такое ощущение, что все было сделано для того, чтобы у меня не было семьи. И я, несмотря ни на что, я создала свою семью. Но все равно что-то неудачное есть. Какой-то рок.

<Дочь информантки> Ну, мне кажется, порча не может действовать на все сто процентов. Только если ее на кладбище делают, тогда да. Свадьбы не было, но ты же была замужем.

<А почему бабушка это сделала?>

Бабушка сделала это, потому что не хотела, чтобы у меня была своя семья. Она хотела, чтобы я оставалась дома и присматривала за отцом (Интервью 3).

Мать информантки нашла личные вещи своей дочери, перевязанные нитками и сложенные в бумагу, на которой было написано заклинание на «старорусском» языке (возможно, имелся в виду церковнославянский). Доступ к личным вещам могут иметь только люди, которые делят с жертвой колдовства одно пространство и имеют доступ к этим вещам. Заклинание, что характерно, было написано не на армянском языке, а на «чужом» – ведь так оно будет сильнее. Подозрения пали на бабушку информантки сразу по нескольким причинам: во-первых, она из Ставрополя. Она приехала в Ереван к информантке погостить. На старорусском языке написать заклинание смогла бы только она. Во-вторых, больше некому, ведь информантка жила с матерью. В-третьих, у бабушки был корыстный интерес: если внучка не выйдет замуж, она останется в родительском доме ухаживать за пожилыми родственниками, а не уедет в семью мужа ухаживать за его пожилыми родственниками.

В том же интервью, развивая тему несчастливого брака и вреда семейной сфере, было высказано подозрение о том, что порчу на информантку наводила также тетка ее мужа. При чем сделала это через прикосновение:

После моей младшей, Н., я снова забеременела. У ребенка была бы разница с Н. на год, поэтому мы решили оставить ребенка. Беременность протекала так легко, с Н. мне было тяжелее. И так, история такая – я стою у них в ванной <в доме мужа>, моюсь над тазиком, заходит его тётя – сестра его матери – она заходит, проводит рукой по моей спине. «Я слышала, что вы ждете ребенка». Уже на следующий день ночью мне стало плохо. До этого ни боли, ни тошноты. А тут непонятно, что это было. Меня не хотели везти к врачу, я чуть не умерла! Это совпадение? В ту ночь мне стало плохо, я потеряла ребенка. Мне не разрешали вызывать врача. Его мать – а она врач – сказала: «С тобой все в порядке!» Г. <муж информантки> тоже говорил, что это просто такие капризы. В больнице сказали, что мне срочно нужно удалить инфекцию. Может ли такая сильная инфекция прийти за один день? (Интервью 3)

Информантка из этого интервью потеряла ребенка и связала это с тем, что накануне тетка мужа прикоснулась к ней, что повлекло за собой вредоносное магическое воздействие, так как, по убеждениям информантки из Интервью 3, все родственницы мужа были настроены против нее и старались расстроить их брак и навредить здоровью. Впоследствии информантка действительно разошлась с мужем.

Бриггс видел проблему в том, что женщины проводили много времени вместе и потому конфликтовали: «Как в сельской, так и в городской среде женщины, очевидно, проводили большую часть своей жизни в компании других женщин, часто конкурируя за явно незначительное удовлетворение с точки зрения социального уважения и личного положения. Пожилые женщины нередко оказываются постоянными, хотя и нежеланными гостями в домах своих младших соседей» [Briggs 2002, p. 269]. Время, проведенное вместе, о котором здесь пишет Бриггс, стало причиной конфликта: «Агрессия и соперничество со стороны женщин выражались прежде всего по отношению к другим женщинам; прямые ссоры между мужчинами и женщинами были гораздо реже» [Briggs 2002, p. 268].

### *Заключение*

Как уже было сказано, магические практики часто воспринимаются как последняя надежда, инструмент, с помощью которого люди стремятся наладить свою жизнь, взять ее под контроль. В ходе полевой работы рассказы о магии часто сводились к историям с негативными последствиями, такими как порча. Информанты рассказывали о магическом вмешательстве в их жизнь, с точки зрения жертвы порчи, что подтверждает тезис О.Б. Христофоровой о том, что колдовской дискурс конструируется жертвами колдовства.

Целью данного исследования было ответить на вопрос о том, какое место магические практики занимают в повседневной жизни в армянской среде, или, во всяком случае, наметить вектор для дальнейшей работы с той же темой. Полевая работа показала, что интервью о вредоносном колдовстве содержат в себе рассказы о других женщинах и их попытках навредить информанткам; жертвами колдовства часто становятся молодые замужние женщины, которые начали задумываться о вредоносной магии в их сторону только после того, как вышли замуж. Находясь под давлением общества, транслирующего необходимость выйти замуж и избежать «судьбу, которую никто не хочет повторить», молодая женщина вступает в брак и приобретает новый уровень тревог. Когда женщи-

на становится женой и матерью, ей приходится беспокоиться о том, чтобы быть хорошей женой и ладить с родственниками мужа, особенно со свекровью. В конечном счете она несет ответственность за детей в семье, так как больше занимается их воспитанием и образованием, чем отец. Вдобавок к этому молодой жене, возможно, придется опасаться чьей-то недоброжелательности или зависти, которая способна разрушить хрупкий мир в семье, над построением которого она так усердно трудится. Автором вредоносной магической практики чаще всего, по подозрению информантов, является родственница мужа – свекровь, золовка, однако, как известно из интервью, иногда подозревают и своих собственных близких родственников. В любом случае, по мнению информантов, они действуют, руководствуясь собственными причинами, и пытаются с помощью магии повлиять на личную жизнь жертв. Из интервью следует не только то, что женщины опасаются колдовства, которое может им навредить, но и то, что магия все еще остается актуальным способом решения проблем.

Список информантов содержит только тех людей, чьи интервью упоминались в данной работе, и все они женщины. В интервью о магии мужчины в основном выражали скепсис и нежелание говорить о магических практиках. Тем не менее для более глубокого понимания проблемы присутствия вредоносной магии в повседневной жизни армянского общества планируется продолжить исследование и в дальнейшем сфокусироваться на информантах-мужчинах как представителях фигуры власти в армянской семье и армянском обществе.

### Список информантов

Интервью 1. Н., жен., 56 лет, г. Ереван, Армения.

Интервью 2. Д., жен., ок. 80 лет, г. Гюмри, Армения.

Интервью 3. Е., жен., 60 лет, г. Ереван, Армения.

Интервью 4. Э., жен., 34 года, г. Ереван, Армения

Интервью 5. С., жен., 55–60 лет, г. Ереван, Армения.

### *Литература*

---

Антонян 2006 – Антонян Ю.Ю. Колдовской талисман в современной армянской народной культуре // Живая старина. 2006. № 4. С. 29–32.

Антонян 2008 – Антонян Ю.Ю. Религиозно-магические и целительские практики в современной городской среде Армении // Разгадать Южный Кавказ: общества



- и среда обитания: Сб. статей / Науч. ред. Е. Герасимова; отв. ред. Н. Ложавя. Тбилиси: Heinrich Boell Stiftung, 2008. Вып. 3. С. 109–129.
- Леви-Брюль 2002 – *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет / Пер. с фр. Е. Кальщикова. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
- Леви-Стросс 1985 – *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Пер. с фр., под ред. и с примеч. Вяч.Вс. Иванова. М.: Наука, 1985. 535 с.
- Малиновский 1998 – *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.
- Романов, Ярская-Смирнова 2007 – *Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* Социальное как иррациональное? (Диагнозы 1990 г.) // Новое литературное обозрение. 2007. № 1 (83). С. 205–226.
- Темкина 2008 – *Темкина А.А.* Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2008. 376 с.
- Темкина 2010 – *Темкина А.А.* Добрачная девственность: культурный код гендерного порядка в современной Армении (на примере Еревана) // *Laboratorium: Журнал социальных исследований.* 2010. Т. 2. № 1. С. 129–159.
- Тэйлор 2019 – *Тэйлор Э.* Первобытная культура / Пер. Д.А. Коропчевский, А. Ивин; под ред. В.К. Никольского. М.: Юрайт, 2019. 742 с.
- Фрэзер 2006 – *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Эксмо, 2006. 958 с.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2010. 432 с.
- Шахназарян 2011 – *Шахназарян Н.Р.* В тесных объятиях традиции: патриархат и война. СПб.: Алетейя, 2011. 238 с.
- Ярская-Смирнова, Григорьева 2006 – *Ярская-Смирнова Е.Р., Григорьева О.А.* «Мы – часть природы...»: социальная идентификация народных целителей // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2006. Т. 9. № 1. С. 151–170.
- Briggs 2002 – *Briggs R.* Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002. 416 p.
- Evans-Pritchard 1976 – *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, oracles, and magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press, 1976. 265 p.
- Goodare 2016 – *Goodare J.* The European witch-hunt. L.; N.Y.: Routledge, 2016. 452 p.
- Grishaeva, Shumkova – *Grishaeva E., Shumkova V.* What does it mean to be a true orthodox in post-secular Russia: attitude toward magic among Orthodox believers in the Middle Ural // *Religion and magic in socialist and post-socialist contexts: Historic and ethnographic case studies of Orthodoxy, Heterodoxy, and alternative spirituality* / Ed. by A. Cotofana, J.M. Nyce. Stuttgart: Ibidem Press, 2017. P. 51–74.
- Lindquist 2006 – *Lindquist G.* Conjuring hope. Magic and healing in contemporary Russia. N.Y.: Berghahn Books, 2006. 251 p.
- Primiano 2012 – *Primiano L.N.* Afterword. Manifestation of the religious vernacular. Ambiguity, power, and creativity // *Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief* / ed. by M. Bowman, U. Valk. Sheffield: Acumen Publishing, 2012. P. 382–394.

## References

---

- Antonyan, Yu.Yu. (2006), “Witchcraft talisman in modern Armenian folk culture”, *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 29–32.
- Antonyan, Yu.Yu. (2008), “Religious-magical and healing practices in the modern urban environment of Armenia”, in Gerasimova, E. and Lozhava, N., eds., *Razgadat' Yuzhnyi Kavkaz: obshchestva i sreda obitaniya: sbornik statei* [Unravel the South Caucasus. Societies and habitat], vol. 3, Heinrich Boell Stiftung, Tbilisi, Georgia, pp. 109–129.
- Briggs, R. (2002), *Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976), *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Frazer, J.G. (2006), *Zolotaya vetv': issledovanie magii i religii* [The golden bough. A study in magic and religion], Eksmo, Moscow, Russia.
- Goodare, J. (2016), *The European witch-hunt*, Routledge, New York, USA; London, UK.
- Grishaeva, E. and Shumkova, V. (2017), “What does it mean to be a true orthodox in post-secular Russia: attitude toward magic among Orthodox believers in the Middle Ural”, in Cotofana, A. and Nyce, J.M., eds., *Religion and magic in socialist and post-socialist contexts: Historic and ethnographic case studies of Orthodoxy, Heterodoxy, and alternative spirituality*, Ibidem Press, Stuttgart, Germany, pp. 51–74.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zheravy: antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims. Anthropology of witchcraft in modern Russia], OGI, Moscow, Russia.
- Lévi-Strauss, C. (1985), *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], in Ivanov, V.V., ed., Nauka, Moscow, Russia.
- Lévy-Bruhl, L. (2002), *Pervobytnyi mentalitet* [Primitive mentality], Evropeiskii dom, Saint Petersburg, Russia.
- Lindquist, G. (2006), *Conjuring hope. Magic and healing in contemporary Russia*, Berghahn Books, New York, USA.
- Malinovskii, B. (1998), *Magiya, nauka i religiya* [Magic, science and religion], Refl-buk, Moscow, Russia.
- Primiano, L.N. (2012), “Afterword. Manifestation of the religious vernacular. Ambiguity, power, and creativity”, in Bowman, M. and Valk, U., eds., *Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief*, Acumen Publishing, Sheffield, UK, pp. 382–394.
- Romanov, P.V. and Yarskaya-Smirnova, E.R. (2007), “Social as irrational? (Diagnoses 1990)”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 83, no. 1, pp. 205–226.
- Shakhnazaryan, N.R. (2011), *V tesnykh ob'yat'yakh traditsii: patriarkhat i voina* [In the close embrace of tradition. Patriarchy and war], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Temkina, A.A. (2008), *Seksual'naya zhizn' zhenshchiny: mezhdu podchineniem i svobodoi* [A woman's sex life. Between submission and freedom], Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia.

- Temkina, A.A. (2010), "Premarital virginity. Cultural code of gender order in modern Armenia (the example of Yerevan)", *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, vol. 2, no. 1, pp. 129–159.
- Tylor, E. (2019), *Pervobytnaya kul'tura* [Primitive culture], Yurait, Moscow, Russia.
- Yarskaya-Smirnova, E.R. and Grigor'eva, O.A. (2006), " 'We are part of nature...': Social identification of traditional healers", *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 9, no. 1, pp. 151–170.

### *Информация об авторе*

*Амалия А. Пртавян*, соискатель ученой степени кандидата наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; adf2@yandex.ru

### *Information about the author*

*Amaliya A. Prtavyan*, candidate for a degree, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; adf2@yandex.ru

УДК 398.47(430)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-124-138

## Агрессия ведьм и колдунов в преданиях Северной Германии XIX в.

Анна Е. Калкаева

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,  
Москва, Россия, kalkaeva@mail.ru*

*Аннотация.* В статье рассматриваются вредоносные функции ведьм и колдунов, встречаемые в преданиях Северной Германии XIX в. Материалом для работы послужили сборники «Народные предания Померании и Рюгена» Й. Темме (1840), «Северонемецкие предания, сказки и обычаи Мекленбурга, Померании, Марки, Саксонии, Тюрингии, Брауншвейга» А. Куна и В. Шварца (1848), первая часть сборника «Предания, сказки и обычаи Мекленбурга» К. Барча (1879) и некоторые другие издания немецкого фольклора. В процессе исследования были выделены предполагаемые мотивации – причины, по которым ведьмы и колдуны, персонажи фольклорных текстов, могли проявлять агрессию по отношению к другим людям. Отмечается, что некоторые функции и мотивации, нередко приписываемые женским персонажам, – к примеру, *околдование чужой коровы* в первом случае и *месть и желание обогатиться* во втором – могут быть свойственны также и мужским персонажам. Тем не менее поведение женщин-колдуний в подобных текстах часто можно назвать менее демонстративным, чем поведение мужчин-колдунов. Можно предположить, что подобное положение вещей связано с желанием женщин более тщательно оберегать свою репутацию добропорядочного члена общества.

*Ключевые слова:* ведьмы и колдуны, немецкий фольклор XIX в., предания, агрессия в фольклорных текстах

*Для цитирования:* Калкаева А.Е. Агрессия ведьм и колдунов в преданиях Северной Германии XIX в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 124–138. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-124-138

---

© Калкаева А.Е., 2024

## Male and female witch aggression in 19<sup>th</sup> century *Sagen* of Northern Germany

Anna E. Kalkaeva

*Institute of Scientific Information for Social Sciences  
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
kalkaeva@mail.ru*

*Abstract.* The article focuses on the malicious functions of male and female witches in the North German legends of the 19<sup>th</sup> century. The research is based on the “Die Volkssagen von Pommern und Rügen” compiled by J.D.H. Temme (1840), the first volume of the “Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg” by K. Bartsch (1879), “Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig” by A. Kuhn and W. Schwartz (1848) and some other folklore collections.

The author highlights possible perceived motivations, i.e. reasons for the aggression of male and female witches towards other people. It is noticed that some functions and motivations that are frequently attributed to the female witches – for example, *bewitching a cow* in the first case, *the desire to enrich themselves* and *the desire for revenge* in the second case – can be attributed to the male characters. Nevertheless, the behavior of female characters can often be described as less demonstrative than the behavior of male characters. It can be assumed, that this state of affairs is related to women’s desire to protect their reputation as good members of society.

*Keywords:* male and female witches, North German legends, *Sagen*, aggression in folklore texts

*For citation:* Kalkaeva, A.E. (2024), “Male and female witch aggression in 19<sup>th</sup> century *Sagen* of Northern Germany”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 124–138, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-124-138

Многие фольклорные рассказы, *Sagen*, опубликованные в немецких сборниках XIX в., содержат сюжеты о ведьмах. Обычно подразумевается, что ведьма (*Hexe*) – это человек, который вступил с дьяволом в определенную связь, приобрел благодаря ей магические способности, но погубил тем самым свою душу. Как правило, *Hexensagen* – рассказы о ведьмах, в немецких фольклорных сборниках XIX в. повествуют в первую очередь именно о женщинах и в меньшей степени – о мужчинах-колдунах. Например, в первой части фольклорного сборника, изданного Карлом Барчем, женщины-ведьмы упоминаются в качестве самостоятельных акто-

ров приблизительно в 30 текстах, в то время как мужчины, совершающие магические действия, – приблизительно в 13 (подсчет по материалам, собранным непосредственно в рамках проекта Барча).

Отчасти такое положение дел в фольклорных сборниках может отражать события, происходившие в действительности. В ряде европейских стран, по известным данным, число обвиненных в колдовстве женщин значительно превышало число обвиненных в колдовстве мужчин. Согласно расчетам Рольфа Шульте, на севере и северо-востоке Священной Римской империи в 1480–1760 гг. мужчины, обвиненные в колдовстве, составляли приблизительно 14 процентов (ок. 600 человек) от общего числа жертв преследования, а на северо-западе – приблизительно 13 (ок. 200 человек)<sup>1</sup> [Schulte 2009a, p. 55]<sup>2</sup>. Обычно таких мужчин называли *Hexenmeister* или *Hexenmänner* [Schulte 2009a, p. 55].

Задача статьи состоит в том, чтобы выделить и сопоставить вредоносные функции и, насколько это возможно, мотивировки, которые приписывали ведьмам и колдунам в текстах, опубликованных в фольклорных сборниках XIX в. В большинстве рассмотренных преданий мотивировки не прописаны, однако в некоторых случаях мы можем предположить, что подразумевалось в том или ином случае.

Основа исследования – предания, опубликованные в первой части сборника «Предания, сказки и обычаи Мекленбурга»<sup>3</sup> К. Барча, в изданиях «Народные предания Померании и Рюгена» Й. Темме<sup>4</sup>, «Северонемецкие предания, сказки и обычаи Мекленбурга, Померании, Марки, Саксонии, Тюрингии, Брауншвейга» А. Куна и В. Шварца<sup>5</sup> и некоторые другие. Всего в работе были рассмотрены

<sup>1</sup> Северо-запад: Липпе, Брауншвейг-Вольфенбюттель, Минден, Мюнстер, Шаумбург, Оснабрюк, Ферден. Северо-восток: Гольштейн, Саксен-Лауэнбург, Мекленбург, Передняя Померания (приводится по [Schulte 2009a, p. 70]).

<sup>2</sup> Согласно тому же источнику, процент мужчин, ставших жертвами обвинения в ведьмовстве, в других регионах был незначительно, но выше. По всей Священной Римской империи он составлял около 23,1. Как подчеркивает Р. Шульте, эти цифры – приблизительно, поскольку данные судебных процессов над ведьмами полны многочисленных пробелов [Schulte 2009a, pp. 54–55].

<sup>3</sup> *Bartsch K. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. 1–2. Bd. 1: Sagen und Märchen. Wien, 1879.*

<sup>4</sup> *Temme J.D.H. Die Volkssagen von Pommern und Rügen. Berlin, 1840.*

<sup>5</sup> *Kuhn A., Schwartz W. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Leipzig, 1848.*

64 текста из коллекций самих исследователей. Тексты, взятые собирателями из письменных источников – старых хроник и чужих собраний, не рассматривались. Для выделения сюжетных мотивов был задействован указатель С. Томпсона<sup>6</sup>.

### *Колдовство и ведьмовство*

В немецких сборниках XIX в. колдовство обычно обозначается терминами *Hexerei*, *Zauberei* и *Schwarze Kunst*. Эти термины могут рассматриваться как синонимичные, но по отдельности они обладают разными смысловыми оттенками: см. определение *Hexerei* в словаре Пирера<sup>7</sup> и *Schwarze Kunst* в словаре Мейера<sup>8</sup>.

Термин *Schwarze Kunst* употребляется несколько реже, чем два других. В сборнике Й. Темме он охватывает в том числе способность австрийского генерала оставаться неуязвимым: шведский солдат убивает его унаследованной серебряной пуговицей, от которой «никакое черное искусство не может защитить» (текст 244)<sup>9</sup>.

Слово *Hexerei* обычно имеет негативный оттенок. В словаре Пирера первое определение этого понятия – «зло, совершенное ведьмами»<sup>10</sup>. Женщину-ведьму, соответственно, могут называть *Hexe*, а мужчину – *Hexenmeister*. Как правило, *Hexerei* подразумевает заключение контракта с дьяволом, с помощью которого человек получал способности, иначе ему недоступные<sup>11</sup>. В иных преданиях, однако, человек приобретал эти способности не через личный контакт с дьяволом, но пройдя обучение у другого магического специалиста. Впрочем, преемственность знаний не исключает взаимодействия с дьяволом.

---

<sup>6</sup> *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/index.htm> (дата обращения 25 апреля 2024).

<sup>7</sup> *Hexerei* // *Pierer's Universal-Lexikon*. Bd. 8. Altenburg, 1859. S. 357.

<sup>8</sup> *Schwarze Kunst* // *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. Bd. 18. Leipzig, 1909. S. 120.

<sup>9</sup> *Temme J.D.H.* Die Volkssagen von Pommern und Rügen. Berlin, 1840. S. 288.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> В других случаях он может таким образом приобретать духа-помощника.

В сборниках, составляющих базу этого исследования, термин *Hexen* употребляется скорее в отрицательном смысле. Вместе с этим в других фольклорных собраниях *Hexenmeister* может выступать как магический специалист, полезный обществу: так, в тексте 313 сборника Мюлленгофа «Предания, сказки и песни герцогств Шлезвиг, Гольштейн и Лауэнбург» *Hexenmeister* с острова Зильт помогает опознать воров и в некоторых случаях вернуть украденное<sup>12</sup>.

Слово *Zauberei* может порой трактоваться шире и подразумевать взаимодействие со сверхъестественными силами вообще, а не только именно с дьяволом<sup>13</sup>. Этот термин встречается и в тех случаях, когда поступок человека, умеющего колдовать, рассматривается скорее с положительной стороны: в тексте 14 сборника Куна и Шварца девушка, знающая колдовство (*Zauberei*), сумела навсегда заточить преследовавшего ее разбойника, «сжав целый замок в одну крупную каменную глыбу»<sup>14</sup>.

В некоторых преданиях вредоносные действия магического характера могут не оформляться терминологически, что, конечно, не мешает издателям отнести рассказ к той или иной графе в указателе сборника – скажем, *Zauberei* или *Hexerei*. Иногда магическими навыками обладают персонажи, которые не наносят вред обычным людям, но, напротив, способны противостоять вредоносной магии. Порой, однако, и сами они представляют некоторую опасность для окружающих.

Наконец, сделаем предупреждение: в статье не рассматриваются тексты о людях, способных превращаться в волков, как не рассматриваются и тексты о вальридерске и марах, нередко разделяющих с ведьмами некоторые функции, – к примеру, в сборнике А. Куна и В. Шварца [Калкаева 2023]. Другая категория персонажей, оставшаяся за рамками исследования, – «мудрые люди», помогающие пострадавшей стороне справиться с последствиями вредоносных действий. Исключение было сделано лишь для Старого Шеффена, действия которого могут быть соотнесены с мотивом «колдун портит свадьбу» (Bartsch 301)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Müllenhoff K.* Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel, 1845. S. 211.

<sup>13</sup> *Zauberei* // *Pierer's Universal-Lexikon*. Bd. 19. Altenburg, 1865. S. 527–533.

<sup>14</sup> *Kuhn A., Schwartz W.* Op. cit. S. 13.

<sup>15</sup> Примеры восточнославянских сюжетов о колдунах, портящих свадьбу, см.: *Козлова Н.К., Степахина А.С.* Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе // Сайт УНЦ ЦТСФ РГУ. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm> (дата обращения 25 апреля 2024).



*Социальный портрет  
и вредоносные функции ведьмы  
в фольклорных сборниках XIX в.*

Социальный портрет ведьмы в немецких преданиях может быть весьма разнообразным. В сборнике Й. Темме колдовством занимается знатная дама Сидония фон Борк и ее знакомая *старая волшебница (alte Zauberin)* Вольде Альбрехтс<sup>16</sup> (текст 246, основанный на источниках разного характера<sup>17</sup>), две жительницы городка Гриммен, одну из которых звали Мария Крюгер<sup>18</sup>, жена пономаря и некая жительница деревни (247).

В сборнике К. Барча ведьмы – жительницы сельской местности (в том числе знатные дамы и крестьянки); горожанки – жительницы Ростока; жены ткача, мельника и поденщика.

В сборнике А. Куна и В. Шварца ведьмами выступают жительницы сельской местности (в том числе и состоятельные, и нередко замужние крестьянки), жена мельника, горожанки – жительницы Гослара. В ряде текстов социальная принадлежность ведьм не ясна, поскольку они описываются лишь как участницы шабаша.

Рассмотрим вредоносные функции ведьм и затем – причины проявления их агрессии, то есть их мотивацию.

Во всех указанных выше текстах сборника Й. Темме описана казнь ведьм, однако конкретные злодеяния указаны только в случае Сидонии фон Борк. Фон Борк магическими методами лишила князьев, препятствовавших ее браку с герцогом, и их жен потомства. Оказавшись в монастыре, Сидония продолжила свои злодеяния, послав духа-помощника свернуть голову пастору, публично обличавшему ее несправедный образ жизни. Мимоходом упоминается, что жертвами Сидонии были и другие люди (246). Здесь можно предположить следующие мотивации: *желание отомстить князьям и обезопасить себя от публичных нападок.*

---

<sup>16</sup> Дворянка из Померании С. фон Борк (Sidonia von Borcke, p. 1548) и В. Альбрехтс (Wolde Albrechts) действительно были обвинены в колдовстве и казнены в Щецине (современная Польша) в 1620 и 1619 гг. соответственно.

<sup>17</sup> Приводим в сокращенном виде источники, указанные Й. Темме: Dähnert, Pommersche Bibliothek, Bd. 4, Bd. 5, St. 5; Ferner alle Pommersche Geschichtschreiter, и устно.

<sup>18</sup> Вероятно, имеется в виду Анна Мария Крөгер (Anna Maria Kröger), казненная в Гриммене в 1696–1697 гг.

В нескольких текстах сборника К. Барча ведьмы наносят ущерб чужому хозяйству: дочь крестьянина крадет в доме жениха сало и сыр (129); одна крестьянка крадет масло у случайно встретившейся ей женщины (140), другая регулярно колдует, добывая у соседей молоко и масло (141.2). Ведьмы отнимают молоко у коровы, принадлежащей чужим людям (137), у коровы зятя (135); изменив облик, они пробираются в поле, чтобы околдовать чужих животных (155, 185), нападают на соседских лошадей (156). Здесь мы можем выделить мотивацию – *желание приумножить собственные богатства*.

Обратим внимание также на текст 141.1, в котором любопытно оформляется намерение колдуньи: «Одна ведьма охотно бы навредила жителям одного дома [...] Особенно она стремилась получить молоко коровы, выдоив его через стену»<sup>19</sup>. Здесь стремление *нанести вред* ставится впереди желания умножить богатства.

Помимо этого, ведьмы из преданий Мекленбурга вредят чужим детям. Жительница Ростока насылает вшей на соседского сына, побившего ее ребенка (136.1). Другая горожанка насылает болезнь на дочь мужчины, не желавшего отдать ее сыновьям свою доску (136.2) (G263.4 *Ведьма причиняет болезнь*). В этих текстах мы можем обозначить мотивацию агрессии как *желание отомстить*. Эту же мотивацию мы видим в тексте 268, когда в ответ на язвительный возглас отъехавшего подалее всадника ведьма направила в сторону мужчины струю воды, опалив таким образом волосы на крупе его лошади.

В нескольких преданиях ведьмы совершают массовые убийства, мотивация которых никак не обозначается. В тексте 125 кратко сообщается, что ведьма из Мельца «погубила многих, включая собственного сына»<sup>20</sup>. Согласно другим сведениям, жертвой стала ее невестка<sup>21</sup>. Приняв кошачий облик, ведьмы убивают по ночам помощников мельника (G262.3 *Ведьма в облике животного убивает*; G262.3.2 *Ведьма в виде кошки приводит к смерти*). Так продолжается до тех пор, пока очередной оставшийся на мельнице человек не отрубает одной из кошек лапу (D702.1.1 *Кошачья лапа отрублена: рука женщины пропала*). После этого выясняется, что облик этой кошки принимала, согласно разным преданиям, дворянка, жившая неподалеку (272), помещица (278) и жена мельника (279). В тексте 148 жена дворянина, которому принадлежала мельница, по всей ви-

<sup>19</sup> Bartsch K. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. Bd. 1. Wien, 1879. S. 120.

<sup>20</sup> Bartsch K. Op. cit. S. 110.

<sup>21</sup> Ibid.

димости, занималась нападениями в одиночестве. Наконец, угрозу человеку могла представлять и старая деревенская женщина, обернувшаяся медведем (G211.2.1 *Ведьма в образе медведя*): повстречав в лесу охотника, она намеревалась его разорвать (153). Мотивации ведьм в этих текстах, как было сказано выше, не обозначены четко, однако в тексте 272 упоминается, что помощники мельника умирили именно в майскую ночь, когда у ведьм происходил шабаш. Вероятно, в этом случае будет уместно предположить, что мотивацией ведьм становилась *необходимость провести ритуал*, частью которого были убийства.

Не объяснены также намерения старой женщины, которую ранил в голову слуга крестьянина, пока та находилась в облике совы (G211.4.4 *Ведьма в образе совы*); до этого момента эта птица неоднократно попадалась ему кричащей на воротном столбе. Приняв человеческий облик, она призналась мужчине, что если бы он ее не ударил, «то ему пришлось бы плохо» (154).

Наконец, в тексте 125 ведьма препятствовала графу Кнуту (по другой версии – своему сыну) проехать в Мельц, где она жила: при каждой попытке у его коня выступал кровавый пот. Однако когда мужчине все же удалось проникнуть в общину, женщина была казнена. В качестве мотивации ведьмы в этом предании можно предположить *самозащиту*.

В сборнике А. Куна и В. Шварца ведьмы наносят урон хозяйству: в тексте 31 соседка отбирает молоко у чужой коровы (мотивация – *желание обогащения*). Ведьмы здесь также занимаются убийствами, в том числе и на собственной территории. Жена мельника в компании других ведьм, обернувшись кошками (G211.1.7 *Ведьма в образе кошки*), губит батраков на мельнице (225.1). Одна из трех собравшихся в доме ведьм говорит, что в этот день «настолько голодна, что не знает, как ей насытиться»<sup>22</sup>, после чего колдуньи решают убить соседского ребенка (G211.3 *Ведьма-каннибал*). Нож достает хозяйка дома, вынув его из ноги своего мужа: из-за этого ножа мужчина уже три года не мог подняться, при каждой попытке испытывая сильную боль. Вынимался же нож, по словам ведьмы, из ноги раз в год в Вальпургиеву ночь (32). Если мы можем назвать мотивацией для убийства ребенка *голод*, то необходимость причинять мужу подобную боль внутри текста никак не прописана, – как не прописана в тексте 31 мотивация регулярно убивать помощников мельника.

Несколько текстов в сборнике К. Барча описывают ведьминские собрания под открытым небом, довольно опасные для обычных

---

<sup>22</sup> Kuhn A., Schwartz W. Op. cit. S. 25.

людей. В тексте 143.4 штормовой ветер сбрасывает с горы человека после того, как он по совету участницы шабаша плюнул в сидящего напротив. В другом предании в ногу слуги, желавшего посмотреть на ведьм, попал невидимый гвоздь (Bartsch 143.3). В иных случаях человек, оказавшийся на собрании ведьм, мог опасаться, что его отравят. Так, в тексте 33 сборника «Северонемецкие предания» о такой опасности помещику, случайно попавшему на подобную встречу, сообщил его слуга. В том же сборнике в тексте 337 мельник, принявший из рук ведьм кувшин, вылил его содержимое и ускакал вместе с сосудом прочь. Мотивация ведьм нанести человеку ущерб в этих преданиях неочевидна.

В других текстах человек подвергается опасности, следуя на шабаш за ведьмами. К примеру, герой с трудом добирается до места шабаша, перепутав магические слова (Kuhn, Schwartz 71, 154, 217.2), а на обратной дороге, нарушив запрет и заговорив, падает на середине пути вниз (G242.7. *Человек, летящий с ведьмами, делает ошибку и падает*) (Kuhn, Schwartz 154). Однако в последних случаях несчастья происходят с людьми без видимого желания или хотя бы ведома колдуний.

Альфред Виттман в диссертации 1933 г., посвященной образу ведьм в немецких *Sagen*, отдельно останавливается на следующих их типах: молочная и масляная ведьма, ветряная ведьма, меняющая погоду ведьма. Отдельно исследователь рассматривает феномен колдовства, вредоносного именно по отношению к людям<sup>23</sup>. Все эти функции обладают негативными коннотациями: даже меняющая погоду ведьма может изменять ее в неблагоприятную сторону (G283 *Ведьма контролирует погоду*). Подобные колдуньи, как и ветряные, не встречаются в рассказах, которые будут рассмотрены ниже; однако в сборнике «Северонемецких преданий» в разделе «Обычай и суеверия» в тексте 290 говорится о вихре (мотив G242.2. *Полет ведьмы как вихрь*), внутри которого находится ведьма, способная насладиться человеку на лицо сыпь<sup>24</sup>. В тексте 347 сборника К. Мюлленгоффа речь идет о ведьме, которая, помимо прочего, была способна управлять погодой<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Wittmann A. Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage, Dissertation an der philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Mannheim, Bruchsal: Buchdruckerei J. Kruse & Söhne, 1933.

<sup>24</sup> Kuhn A. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands. Bd. 2. Leipzig, 1859. S. 93.

<sup>25</sup> Müllenhoff K. Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel, 1845. S. 235–237.

Таким образом, в тех случаях, когда мотивация ведьмы прямо обозначена в тексте или кажется наиболее легкой для реконструирования, можно выделить следующие ее виды: *умножение собственного богатства, месть, самозащита*. Убийства могут быть мотивированы также *необходимостью соблюдать ритуал и голодом*, сочетающимся с отсутствием моральных ограничений.

В ряде случаев мотивация представляется более трудной для реконструкции. Ведьма порой может представлять опасность и для человека, оказавшему ей услугу. Так, в тексте 215.d сборника Л. Стракеряна «Суеверия и предания герцогства Ольденбург», груша, полученная крестьянином от женщины, которую он подвез, оказалась живой жабой<sup>26</sup>. Учитывая подобные случаи, мы можем, вслед за А. Виттманом, аккуратно добавить в список следующую формулировку: *по злomu умыслу*<sup>27</sup>.

Согласно некоторым другим преданиям, ведьма порой мучает людей, поскольку иначе и быть не может. Так, согласно тексту 317 сборника К. Мюлленгофа, «все ведьмы всегда должны мучить кого-то из своей семьи». Однако и в подобном случае у ведьм может быть какой-то выбор: недолюбливая зятя, колдунья предпочитает «особенно сильно навредить его дочери»<sup>28</sup>.

Заметим, наконец, что не всегда ведьмы действуют агрессивно. Так, они могут принимать облик животного в каких-то других целях: для того, чтобы следить за мужем, будучи побуждаемыми ревностью; подглядывая за встречей пастуха и девушки, приносящей ему еду (в этом тексте мотивация ведьмы не была обозначена) (Bartsch 158, 157.1).

---

<sup>26</sup> Strackerjan. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Bd. 1. 1867. S. 304–305; другие примеры: 215.f, 215.g.

<sup>27</sup> А. Виттман добавил эту формулировку, перечисляя мотивации ведьмы, крадущей масло или молоко (см.: Wittmann A. Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage, Dissertation an der philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Mannheim, Bruchsal: Buchdruckerei J. Kruse & Söhne, 1933).

<sup>28</sup> Müllenhoff K. Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel, 1845. S. 213–216. Примеч. к тексту в сборнике: «Из Шванзена, из Вильстера и из Дитмаршена».

*Социальный портрет  
и вредоносные функции колдуна  
в фольклорных сборниках XIX в.*

Перейдем к мужским персонажам, занимающимся колдовством в названных выше сборниках.

В «Северонемецких преданиях» мужчины – знатоки колдовства – в основном идентифицированные легендарные персонажи: маркграф Ганс, его учитель Шульц, генерал Шпарт<sup>29</sup>, мельник Пумпфусс (*Pumpfuß*), «зукковский ключник» (*suckowsche Kammerherr*) – ученик Пумпфусса. Не идентифицирован некий крестьянин, успешно соревнующийся с камергером в вопросах магического искусства (66). Упомянем также в этом списке венецианцев, чьи магические предметы помогают им добывать сокровища Гарца.

В сборнике Й. Темме знатоки колдовства – мнимый и настоящий – упоминаются всего в двух преданиях, не заимствованных из письменных источников. Согласно тексту 244, магическими способностями обладал австрийский генерал Перузий (*Perusius*)<sup>30</sup>, неуязвимый для пуль. В тексте 247 упоминается некий «набожный, мудрый человек», живший в деревне, заподозренный в колдовстве и затем невинно казненный.

В сборнике К. Барча мы встречаем иных персонажей: сверхъестественными способностями обладают бывший батрак (150), молотильщик (*Drescher*) (157.3), некий чужак-фокусник (151), пастух (152)<sup>31</sup>, житель сельской местности Старый Шеффин (301). Магическими практиками занимается также житель города Пархим, желающий стать «вольным» стрелком (305); отец-охотник побуждает к соответствующим действиям своего сына (304.4). Наконец, в тексте 302 готовность выполнять колдовские функции проявляет сын набожного проповедника.

Вернемся к сборнику А. Куна и В. Шварца. Из шести преданий, посвященных маркграфу Гансу, тот ведет себя агрессивно лишь в тексте 38.1: посчитав, что перенял уже все знания у своего учителя, маркграф решает разделаться с ним, зарядив оружие золотой пуговицей. Учитель, однако, ловит пуговицу, и маркграфу приходится смириться. В этом тексте мы можем выделить мотивацию – *жела-*

<sup>29</sup> Здесь может подразумеваться генерал-фельдмаршал О.К. фон Шпарт (Otto Christoph von Sparr, 1599 или 1605–1668 гг.).

<sup>30</sup> Имеется в виду генерал Л. Перузи (Lodovico Francesco Perusi, р. в 1590 г.).

<sup>31</sup> Пастухи довольно часто считались знатоками колдовства (см., например, данные по Шлезвиг-Гольштейну [Schulte 2009b]).

*ние превзойти учителя.* Другие действия маркграфа, как и освещенные в том же сборнике действия генерала Шпарра, не несут в себе намеренной агрессии. Однако и первый, и второй заключили союз с дьяволом (по одной из версий маркграф научился колдовать именно так) и таким образом могли представлять угрозу для случайного человека. Крестьяне, последовав за волшебниками и едва уцелев, получили от последних предостережение: в будущем так делать не стоит (38.4 и 76).

Мельник Пумпфусс, согласно тексту 65, доставляет трудности в работе людям, не оказавшим ему должного гостеприимства. Здесь можно предположить мотивацию – *стремление наказать неучтивых людей.* О вредительстве же ученика Пумпфусса в сборнике никак не упоминается.

Других персонажей «Северонемецких преданий» – венецианцев, посещающих горный регион Гарц, – сложно назвать колдунами. Однако они определенно обладают некоторыми преимуществами перед местными жителями: знают, как увидеть с помощью волшебного зеркала сокровища, как открыть с помощью железного прута гору и вынести из нее часть скрывающихся в ней сокровищ (221.3, 4). Они хорошо платят своим проводникам, и здесь их агрессия проявляется подспудно: спрятанные богатства все равно остаются недоступны в полном объеме для других людей. Подразумевается, что венецианцы успешно покушаются на ресурсы, расположенные не на их земле, – их мотивацией выступает *желание обогащения.*

Перейдем к колдунам сборника К. Барча. Коровий пастух околдовывает корову поденщика, после чего та перестает давать молоко (152). Дальше развивается тот же сценарий, который можно неоднократно видеть в преданиях, где вредителем выступает ведьма: по совету знающего человека с определенным предметом продельваются манипуляции. Нанесший вред человек пытается войти в дом, но безуспешно; он умирает. Несмотря на то, что мотивация колдуна в тексте не проговаривается, мы можем здесь предположить *желание обогащения* – отнимание пастухом молока в свою пользу. О другом пастухе, обвиненном в зачаровывании коровы фрайгерра, которая стала доиться кровью, говорится в тексте 126. Пастух был казнен, будучи, однако, согласно преданию, невиновным.

Кратко рассмотрим другие тексты того же сборника.

О колдуне из Ланкена, бывшем когда-то батраком и взаимодействовавшем с дьяволом, говорят, что он околдовывал людей: однажды он таким образом заставил девушку танцевать на веревке, протянутой между деревьями (150). В этом тексте мотивация колдуна не обозначена. В следующем же предании говорится, как чужак-колдун околдовал в Лейсове разоблачившую его трюк

девушку: колдун начал играть на скрипке, девушка же стала кружиться. Когда она упала, ее руки и ноги были парализованы и остались такими до конца ее жизни (151). Здесь мы предполагаем мотивацию – *желание мести*.

В тексте 300 некий человек останавливает повозку из чистого озорства, демонстрируя свои умения товарищам. Извозчик, также владеющий магическим искусством, бьет по пальто, повешенному на повозку. Тем самым он и наказывает обидчика, ощущающего эти удары, и получает возможность освободиться.

В этом отношении любопытно взглянуть на два других предания, героем которых выступает Старый Шеффин. В тексте 297 он выступает как «борец с ведьмами» (*Hexenbanner*): помогает корове излечиться и демонстрирует ее хозяину ведьму, заколдовавшую животное. В тексте 301 поведение этого персонажа выглядит более сложным. Он оказывается замешан в конфликте двух крестьян. По просьбе «пострадавшей стороны» Старый Шеффин является на свадьбу «злого крестьянина» и раскалывает ему магическим способом голову. Затем Шеффин, не таясь, удаляется домой, заставляя гнавшихся за ним слуг застыть на какое-то время. Мотивация, которую мы можем здесь выделить, – *исполнение заказа пострадавшей стороны*.

В предании 302 сын священника спрашивает отца, следует ли ему изменить погоду, вызвать мышей и, наконец, сделать так, чтобы умерла соседская корова? Первые две угрозы воплотились в жизнь, и, услышав последнее предложение, отец схватил лежавший неподалеку нож и убил сына. Здесь, однако, у аудитории нет возможности догадаться, откуда у ребенка появились подобные знания. Мотивация мальчика также неочевидна.

В конце параграфа заметим, что несколько преданий, опубликованных в сборнике К. Барча, не исключают присутствия на ведьминских собраниях мужчин – равноправных участников, характеризуя веселящихся как «большую толпу людей» (143.4), «множество людей» (145), «компанию», среди которых пастух замечает «своих друзей и знакомых» (146). Эти встречи также несут опасность: рассказавший о встрече человек умирает (145, 146). В тексте 145 некий человек (не исключено, что им был дьявол, согласно заглавию принимавший участие во встрече ведьм)<sup>32</sup> предупреждает возвращающегося домой случайного зрителя, что тому не следует рассказывать об этом происшествии. Однако в этих текстах не упоминается колдун, нанеший конкретный вред обыкновенному человеку.

<sup>32</sup> Заглавие текста: «Дьявол как музыкант».



Таким образом, в рассмотренных текстах мы предполагаем следующие виды мотивации: желание умножить богатство, намерение приобрести сверхъестественные способности, самозащита, желание отомстить, стремление наказать неучтивых людей, желание превзойти учителя, демонстрация собственных навыков (хвастовство), исполнение заказа пострадавшей стороны. В ряде текстов, однако, мотивации выделить не удалось.

### *Заключение*

В немецких *Sagen* из рассмотренных сборников вредоносные функции, приписываемые мужчинам-колдунам, могут пересекаться с вредоносными функциями ведьм. Сюда относятся в том числе овладение молоком, нанесение вреда чужим животным, изменение погоды.

Совпадают и некоторые выделенные в статье мотивации подобных злонамеренных действий: в том числе это желание умножить свое богатство, отомстить.

И мужчинам, и женщинам приписывают вредоносные функции, мотивация которых отнюдь неочевидна. И первым, и вторым в этом отношении свойственно злокозненное колдовство, но массовые убийства, как правило, происходящие тайно, в рассмотренных преданиях ассоциируются прежде всего с женщинами.

Отметим и то, что некоторые мотивации в рассмотренных текстах, свойственные мужчинам-колдунам, но не женщинам-ведьмам, а именно: *желание превзойти учителя и демонстрация собственных навыков (хвастовство)*, могут быть объединены понятием *тщеславие*. Демонстративность свойственна и действиям «борца с ведьмами» Старого Шеффина, открыто расправляющегося со «злым» крестьянином. Действия Шеффина маркируют его особый статус, недоступный другим «мудрым людям» (в том числе и женщинам).

Поведение женщин в этих текстах менее демонстративно, чем поведение мужчин. Можно предположить, что предания Северной Германии отражают желание сохранить репутацию добропорядочных членов общества, сильнее развитое среди первых, чем среди вторых.

### *Литература*

---

Калкаева 2023 – *Калкаева А.Е.* Социальный образ женщины в немецкой несказочной фольклорной прозе XIX в. (на примере сборника А. Куна и В. Шварца “*Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern,*

- der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig”) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 83–99.
- Schulte 2009a – *Schulte R. Men as accused witches in the Holy Roman Empire // Witchcraft and masculinities in Early Modern Europe / Ed. by A. Rowlands. L.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 52–73.*
- Schulte 2009b – *Schulte R. Man as witch: Male witches in Central Europe. L.: Palgrave Macmillan, 2009. 325 p.*

## *References*

---

- Kalkaeva, A.E. (2023), “Social image of the women in German Sagen of 19<sup>th</sup> century (‘Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig’)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 83–99.
- Schulte, R. (2009a), “Men as accused witches in the Holy Roman Empire”, in Rowlands, A., ed., *Witchcraft and masculinities in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, London, UK, pp. 52–73.
- Schulte, R. (2009b), *Man as witch: Male witches in Central Europe*, Palgrave Macmillan, London, UK.

## *Информация об авторе*

*Анна Е. Калкаева*, Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН) РАН, Москва, Россия; 117418, Россия, Москва, Нахимовский пр-т, д. 51/21; kalkaeva@mail.ru

## *Information about the author*

*Anna E. Kalkaeva*, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN), Moscow, Russia; 51/21, Nakhimovskii Av., Moscow, Russia, 117418; kalkaeva@mail.ru

## Семиотические идеологии практики гадания на картах Таро

Илья А. Малиновский

*Московская высшая школа социальных и экономических наук,  
Москва, Россия, [ilyamalinovsky97@gmail.com](mailto:ilyamalinovsky97@gmail.com)*

*Аннотация.* В данной работе предпринята попытка описать основные семиотические идеологии (системы интерпретации) гадания на картах Таро, выявить, от чего зависит выбор системы интерпретации гадающим. Основываясь на результатах полуструктурированных интервью и включенного наблюдения, автору удалось выделить два режима гадания на картах Таро: гадание на основании значений и гадание в состоянии потока. Гадание в состоянии потока предполагает синтез интуиции и значений с опорой на интуицию, выстраивание нарратива и погружение в состояние транса. На основании этнографического материала также были выделены и описаны три основные семиотические идеологии гадания на картах Таро: оккультная (спиритуальная), эзотерическая, психотерапевтическая. Они различаются на основании двух критериев: рефлексии над характером практики (определение гадания на картах Таро как магической, религиозной или психотерапевтической практики) и рефлексии над трансцендентными источниками информации (что воспринимается в качестве источника информации в процессе гадания: божества/духи, бессознательное, эгрегор Таро, информационное поле). Первоначальная гипотеза о том, что различие между семиотическими идеологиями гадания на картах Таро заключается в разном уровне агентности, приписываемом тарологами самим себе, не подтвердилась. Анализ интервью и результатов эксперимента показал, что большинство тарологов приписывают себе высокий уровень агентности, т. е. воспринимают себя ответственными за результаты своих предсказаний. Выбор семиотической идеологии может зависеть от ситуации гадания: при гадании самому себе чаще всего руководствуются психотерапевтической семиотической идеологией, при гадании другим – спиритуальной или эзотерической.

*Ключевые слова:* Нью-Эйдж, семиотические идеологии, гадание на картах Таро, магия, религиозные практики, агентность

*Для цитирования:* Малиновский И.А. Семиотические идеологии практики гадания на картах Таро // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 6. С. 139–161. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-139-161

## Semiotic ideologies of the Tarot card reading practice

Il'ya A. Malinovskii

*The Moscow School of Social and Economic Sciences,  
Moscow, Russia, ilyamalinovsky97@gmail.com*

*Abstract.* This paper attempts to describe the main semiotic ideologies (interpretation systems) of the Tarot card reading, to identify what determines the choice of an interpretation system by a practitioner. Based on the results of semi-structured interviews and participant observation, the author was able to distinguish two modes of the Tarot card reading: divination based on meanings and divination in the state of Flow. The Tarot card reading in the state of the Flow involves the synthesis of intuition and meanings based on intuition, building a narrative and immersion in a trance state. On the basis of ethnographic material, three main semiotic ideologies of the Tarot card reading were also identified and described: occult (spiritual), esoteric, and psychotherapeutic. They differ on the basis of two criteria: reflection on the nature of the practice (the definition of the Tarot card reading as a magical, religious or psychotherapeutic practice) and reflection on transcendental sources of information (what is perceived as a source of information in the process of divination: deities/spirits, the unconscious, Tarot egregor, information field). The initial hypothesis that the difference between the semiotic ideologies of the Tarot card reading lies in the different level of agency attributed by tarot readers to themselves has not been confirmed. An analysis of the interviews and the results of the experiment showed that most practitioners attribute to themselves a high level of agency, that is, they perceive themselves as responsible for the results of their predictions. The choice of a semiotic ideology may depend on the situation of divination: when divining oneself, one is most often guided by psychotherapeutic semiotic ideology, while divining by others – spiritual or esoteric.

*Keywords:* New Age, semiotic ideologies, religious practices, magic, tarot reading, agency

*For citation:* Malinovskii, I.A. (2024), "Semiotic ideologies of the Tarot card reading practice", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 139–161, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-6-139-161

Согласно социологу У. Хаанеграфу, для культуры New Age в широком смысле (New Age sensu lato), среди прочего, характерны такие черты, как сакрализация психологии и психологизация

религии [Haanegraaf 1996, p. 196–197]. Под этими терминами понимается объяснение психических явлений через сверхъестественное и объяснение сверхъестественных явлений через психическое. Соединение оккультной и психотерапевтической системы интерпретаций характерно и для такой составляющей New Age, как практики гадания на картах Таро. Но это слияние не абсолютно. Разные полевые исследования показывают, что люди, практикующие Таро, часто склоняются к одному из этих полюсов в интерпретации самого процесса: спиритуальному или психологическому [Jorgensen & Jorgensen 1982, p. 381]. Практики, склоняющиеся к оккультной интерпретации гадания, противопоставляют себя «поверхностным», «материалистичным» сторонникам психологической интерпретации.

Это говорит о существовании напряжения между двумя системами интерпретации. По моему мнению, важной составляющей этого напряжения является вопрос об агентности как самого гадающего (*practitioner, fortune-teller, oracle*), так и вопрошающего (*querent*). Можно предположить, что в оккультных системах интерпретаций гадающий приписывает себе небольшую агентность, так как воспринимает себя в качестве медиума трансцендентных агентов (Бог, боги, духи, Вселенная и т. д.). Вопрошающий дискурсивно конструирует себе небольшую агентность, так как будущее детерминировано сверхъестественными законами. В рамках психотерапевтической системы интерпретаций приписываемая агентность как гадающего, так и вопрошающего возрастает, так как здесь происходит обращение к внутреннему психическому состоянию, которое может быть потенциально изменено. Также я предполагаю, что использование разных (оккультных vs психотерапевтических) систем интерпретаций зависит от ситуации, в которой происходит гадание: будь то индивидуальное гадание, некоммерческое гадание для знакомых и друзей, коммерческое гадание для других, гадание на вечеринке, гадание на оккультном фестивале/ярмарке. Так, социолог Д. Йоргенсен отмечает, что его информанты характеризуют гадания для себя как психотерапевтическую практику, противопоставляя это гаданию для других, которое имеет скорее оккультное значение [Jorgensen 1992, p. 208].

Данное исследование будет попыткой выявить на российском материале существование систем интерпретаций гадания на картах Таро, описанных Д. Йоргенсеном, с использованием инструментария «материалистической антропологии религии», а конкретно концепции семиотической идеологии Веба Кина [Keane 2018].

### Объект исследования

Объектом исследования статьи будут практики гадания на картах Таро. Надо отметить, что под «гаданием» я здесь подразумеваю то, что в английском языке обозначается термином *tarot-reading*, т. е. некую совокупность всех практик с использованием карт Таро, куда, помимо непосредственно гадания (*fortune-telling*), входят оккультные, психотерапевтические практики, различные виды медитаций с использованием Таро и другие. Однако в русском языке такого обобщающего термина нет, поэтому далее я буду говорить о *гадании в широком смысле*, или просто *гадании (tarot-reading)*, и о *гадании в узком смысле (fortune-telling)*.

Таро представляет собой колоду, состоящую из 78 карт. Она разделена на две части: старшие и младшие арканы.

Старшие арканы представляют собой 22 карты, каждая из которых уникальна. Существует две традиции нумерации старших арканов: 1) от нулевого аркана (Шута) до 21-го (Мир); 2) от 1-го аркана (Маг) до 22-го (Шут).

Младшие арканы состоят из 56 карт. Эти карты поделены на четыре масти: мечи (сабли), жезлы (булавы, палки, дубины), кубки (чаши), пентакли (монеты, диски, динарии). Каждая масть состоит из 14 карт: 10 карт от туза до 10 и четыре фигурные/придворные карты (король, королева, рыцарь, паж). В раскладах фигурные карты часто являются сигнификаторами (сигнифицирующими): обозначают человека определенного характера и гендера.

В дискурсе тарологов существуют представления о соответствии младших арканов обычной игральной колоде. Мечи соответствуют Пикам, жезлы – Трефам, кубки – Червям, пентакли – Бубнам, карты от Туза до Десятки, а также Короли и Королевы в Таро соответствуют таковым в игральной колоде, а вот Валет соответствует сразу двум придворным картам в колоде Таро: рыцарю и пажу.

В мире существует множество колод Таро разного авторства с совершенно разным дизайном и тематикой. Однако за большинством из этих колод стоит ограниченное число оккультных систем значений. Основные из них: Таро Рейдера-Уайта, Таро Тота Кроули, Марсельское Таро. Эти системы названы в честь авторских колод известных оккультистов, которые послужили прообразом для последующих колод.

Системы значений Таро тесно связаны с другими оккультными системами, как то: астрология, нумерология, каббала и другие.

Ситуация гадания на картах Таро называется *раскладом*. Расклад представляет собой вытаскивание одной или нескольких карт

из колоды для получения ответа на вопрос. Тот, кто задает вопрос, называется *вопрошающим*, или *кверентом*. Тот, кто отвечает на вопрос с помощью карт, – *тарологом*. При гадании самому себе роли кверента и таролога совпадают. Существует огромное количество форм расклада. Это может быть вытаскивание одной карты (для вопроса, требующего однозначного ответа: да/нет), вытаскивание трех карт, раскладывание нескольких карт в определенном порядке («Кельтский крест», «подкова» и другие).

Расклад может представлять собой как предсказание будущего, так и прояснение проблемы в настоящем или даже анализ прошлых событий.

Расклад может проводиться вживую, через мессенджеры/социальные сети, по видеосвязи. Расклад через мессенджеры/социальные сети строится по следующей схеме: кверент задает вопрос тарологу, тот делает расклад, присылает ему фотографии выпавших карт и объяснение в виде текста/голосового сообщения.

Также существуют различные сайты/приложения, которые выполняют расклад по запросу, но в этой статье мы их касаться не будем.

*Исследовательская проблема.* Исследовательская проблема заключается в изучении напряжения между оккультными и психотерапевтическими системами интерпретации гадания на Таро в New Age.

*Исследовательские вопросы:*

1. Присущи ли оккультной и психотерапевтической системам интерпретации разные представления об уровне агентности?
2. От чего зависит выбор гадающим системы интерпретации?
3. Выбирает ли гадающий одну систему интерпретаций на все возможные случаи гадания или же переключается между разными системами интерпретации в зависимости от ситуации гадания?

### *Концептуализация*

Концепт «семиотической идеологии» будет основным концептом данной статьи. Согласно определению автора, «этот концепт отсылает к базовым предпосылкам людей о том, что такое знаки, какие функции знаки выполняют или не выполняют, какие последствия они могут или не могут иметь» [Keane 2018, p. 65]. В рамках этого исследования были рассмотрены три компонента «семиотической идеологии» гадания на картах Таро: способ интерпретации

гадания, рефлексия над процессом гадания и представления об уровне агентности участников. Необходимо сделать ремарку о том, что семиотическая идеология гадания содержит в себе большее число компонентов, здесь выделены лишь те, которые могут помочь решить исследовательскую проблему статьи.

Способ интерпретации гадания можно разложить на три основные составляющие: общие принципы интерпретации гадания, «окультурную грамматику» и «окультурный вокабуляр». Предварительно была выделена дихотомия «опора на значения/опора на интуицию» как операционализация двух основных принципов интерпретации гадания. Термины «окультурная грамматика» и «окультурный вокабуляр» заимствованы у социолога Йоргенсена и означают общую систему интерпретации (Таро Уэйта, Таро Кроули, Марсельское Таро, каббала, нумерология, астрология) и конкретные значения карт в ее рамках соответственно [Jorgensen 1992, p. 163–194].

Рефлексия над процессом гадания состоит из двух основных компонентов: рефлексии над характером практики и рефлексии над трансцендентными источниками информации.

*Рефлексия над характером практики.* Семиотическая идеология функционирует в рамках «экономики представлений» (representational economy). Под этим термином Веб Кин понимал «совокупность технологий, медиа и институтов, которые превалируют в данном историческом или социальном контексте» [Keane 2018, p. 68]. В рамках нынешней экономики представлений, с моей точки зрения, существует три основных способа охарактеризовать практику гадания на Таро: как магическую практику, как психотерапевтическую практику, как религиозную практику. При этом, согласно исследованию Д. Йоргенсена, определение раскладов на Таро как магической и психотерапевтической практик сочетается в сознании представителей психотерапевтической системы интерпретации (семиотической идеологии) и противопоставлено определению раскладов на Таро как религиозной практики в оккультной системе интерпретации [Jorgensen & Jorgensen 1982, p. 381].

*Рефлексия над трансцендентными источниками информации.* Веб Кин выделял также еще одну функцию семиотической идеологии: «Таким образом, семиотическая идеология связывает то, как люди осмысляют свой опыт, с их фундаментальными предположениями о том, какие существа оживляют мир (духи? ведьмы? боги? или, как в случае коренных жителей Австралии, геологические образования?)» [Keane 2018, p. 66]. В моем случае необходимо узнать,



что видят практикующие гадание на Таро в качестве источника информации, которая приходит им во время практики: бессознательное и другие психические процессы или же сверхъестественные сущности (богов, духов и так далее).

Третий компонент семиотической идеологии – представления об агентности участников. Кем себя видит гадающий? Просто медиумом, озвучивающим информацию, которую предоставили ему карты? Или он сам является не просто интерпретатором, но и во многом создателем этой информации? Как мы можем понять степень агентности практиков Таро на эмпирическом материале? Моя гипотеза состоит в том, что степень приписываемой агентности можно понять по тому, как информант интерпретирует ситуацию провала предсказания. Под провалом предсказания понимается ситуация, при которой прогноз на будущее на основе интерпретации карт гадающим не подтвердился (например, предсказанное событие не произошло). Чем является провал в логике информанта? Результатом неправильной интерпретации карт (гадающий недостаточно компетентен в «окультиных науках»)? Неким испытанием, посланным свыше? Результатом неправильных интуиций? Результатом действий вопрошающего на основе информации из предсказания? Если в своей интерпретации информант склоняется к мысли о том, что «карты не могут ошибаться», они передают некоторую объективную информацию, то он приписывает себе и вопрошающему низкий уровень агентности. Если информант считает, что «карты могут ошибаться», то он приписывает себе и вопрошающему высокий уровень агентности.

### *Описание выборки*

В ходе полевого этапа работы я взял интервью у 23 информантов и пронаблюдал за 58 ситуациями гаданий (раскладов). В этих раскладах участвовали 15 информантов из 23. Еще один человек стал моим информантом для включенного наблюдения, но не смог дать мне интервью. 11 информантов также поучаствовали в эксперименте по выявлению уровня приписываемой агентности в ситуации провала предсказания.

*Способы гадания.* В большинстве случаев я наблюдал за гаданием опосредованно, по видеосвязи (36 кейсов). За другим способом опосредованного гадания (гаданием через мессенджеры) мне удалось понаблюдать 11 раз. Ситуаций гаданий face-to-face в моей выборке – 21 кейс.

## *Результаты исследования*

Далее пойдет речь об основных составляющих семиотической идеологии гадания на картах Таро, описанных на основании собранного этнографического материала.

*Способ интерпретации гадания.* Изначальная гипотеза заключалась в том, что опора на интуицию характерна для психотерапевтической семиотической идеологии, так как в рамках этой системы интерпретации гадание является процессом анализа психического состояния, тогда как опора на предзаданные значения характерна для оккультной семиотической идеологии, так как в ее рамках колода Таро это некий «сакральный текст». В процессе анализа собранных интервью и анализа ситуаций включенного наблюдения я пришел к выводу, что моя первоначальная гипотеза не подтвердилась и все несколько сложнее.

Прежде всего, большинство информантов заявляют о том, что в своей интерпретации совмещают как предзаданную систему значений, так и собственную интуицию. Базой является символизм, заложенный в колоду автором, а интуиция является способом выбрать нужные в данном контексте значения, то есть совершить перевод с языка оккультной системы на язык запроса кверента. Исключения составляют «новички», которые гадают исключительно по значениям (которые они зачастую не помнят наизусть и поэтому во время раскладов обращаются к источникам: будь то руководства к колоде карт Таро (для их описания информанты используют эмный термин «МБК» – маленькая белая книжка) или интернет-сайты.

И заранее известными, и интуицией, – в конце концов, нет книги, где применительно к конкретному вопросу описаны значения всех возможных комбинаций карт) Система значений и соотношение «заранее известные/интуитивно-ситуативные» зависят от колоды, которая используется в раскладе. В моем случае это будет либо чистый Уэйт, либо что-то на его базе и к нему близкое (13И).

Я руководствуюсь символикой, часть из которой уже расшифрована автором колоды / другими людьми, а другая часть – мной интуитивно. Плюсом к этому использую свои наработки в рамках системы. Если колода новая, незнакомая и конкретная карта вызывает вопросы, тут могу уже в МБК/книжку заглянуть, чтобы получить о ней примерное представление (после этого снова буду плясать от символики и ассоциаций) (21И).

Что касается полного следования своей интуиции в ущерб системе значений карт, такой вариант маловероятен, так как использование карт как инструмента/материального медиа в таком случае теряет смысл. Единственное исключение: одна из информанток при гадании опирается на общепринятые значения только старших арканов, а младшие интерпретирует на основе своей интуиции. Это связано с тем, что старшие арканы наиболее сложные в плане интерпретации и имеют много значений, применимых в разных контекстах.

Я ориентируюсь только на значения старших арканов, потому что их сложно интерпретировать: много значений. О значениях младших арканов я даже никогда не читала, все на основе интуиции (8И).

Однако многие информанты четко выделяют в своей практике раскладов два режима гадания. Первый можно назвать режимом поверхностного гадания. Его также можно назвать режимом «чтения карт» или «гадания по значениям». Он заключается в том, что таролог пытается читать каждую выпавшую карту по отдельности на основе общепринятых значений (в некоторых случаях используются и свои ассоциации, но они никогда не складываются в целостную картину) и связывать значения выпавших карт в систему, опираясь на логические усилия. Информанты, которые выделяют такой режим в своей практике, признают его неэффективным: их интерпретации в таком режиме часто неточные, отсутствует погружение в контекст.

Второй режим – гадание в состоянии потока. В основе этого процесса лежит синтез интуиции и значений с доминированием интуиции. Таролог, находясь в этом состоянии, видит перед собой цельную историю/нарратив в качестве ответа на запрос кверента. Карты в данном случае являются своеобразными ключами-переключателями, которые помогают рассказывать эту историю.

При первом опыте работы с колодой ты смотришь исключительно на значения. Потом подключается интуиция. Но есть еще следующий уровень, можно сказать, синтез знаний и интуиции, который называется «чтение в потоке». Что из себя представляет чтение в потоке? Я это практиковала и практикую. Не хочу хвастаться, но для этого нужен определенный талант/опыт/магическая родословная. Чтение в потоке представляет из себя в принципе наблюдение за всеми деталями расклада сразу. В этом режиме те значения, которые на этих картах изображены, по сути, не так важны, потому что карты становятся просто определенными хранителями информации, которую ты извле-

чешь, так или иначе. То есть, например, вот я только что сказала карту Солнца. Но при этом значение, которое я в ней увижу, в Потоке, оно может совершенно не соответствовать классическому значению карты Солнца. И они, эти значения, выходят либо из головы, либо их тебе кто-то нашептывает. Кто-то выкладывает все карты, которые нужно, и дальше видит всю историю (2И).

Да, действительно, существует два типа гадания, обычный и в Потоке. Гадание в Потоке это как смотреть сериал. Однажды мы с моей подругой Н. гадали в таком режиме три дня, почти без перерыва. На все ситуации в нашей жизни, на всех бывших парней, знакомых. Спрашивали допустим: зачем в нашу жизни был послан этот человек? Гадание в Потоке – это не гадание конкретному человеку, это гадание на ситуацию, такой разговор с подругой, в котором третьим лицом, нашей подругой, является колода карт (11И).

Многие информанты отмечают, что гадание в потоке эмоционально и энергозатратный процесс. К нему нужно готовиться. Способом подготовки к этому процессу может быть сознательное фреймирование его в качестве ритуала при помощи материальных медиа (например, гадание в темноте при свечах). Однако куда чаще информанты говорят о том, что нельзя сознательно войти в данное состояние.

Просто гадают всегда по-разному. И если это просто сесть на диван, карты разложить, днем, это одно. Это просто игра ассоциаций, какой-то жребий. Но, совсем другое, когда я чувствую внутри себя, что мне необходимо какое-то такое эзотерическое действо, тогда я зажигаю свечи и ночью сажусь гадать. Иногда я чувствую внутри меня какую-то энергию. Она настолько сильная, что я даже не могу гадать, потому что я сажусь и мне начинает что-то мерещиться, например. Иногда мне становится прямо не по себе. И я понимаю, что я не могу гадать просто из-за этого ощущения какого-то магического, я не знаю. И вот в такие моменты, мне кажется, действительно происходит что-то такое сверхъестественное, наверное (1И).

Для других информантов гадание в состоянии потока является основным режимом, а вот отход от него представляется чем-то экстраординарным, вызванным сложностью расклада. В более радикальном варианте – информанты считают отсутствие состояния потока признаком некомпетентности в оккультных науках и лени. Также, в отличие от утверждений Й. Йоргенсена, гадание в состоянии потока не следует противопоставлять чтению Таро

как сакрального текста, с опорой на другие оккультные системы (астрология, нумерология). Гадание в состоянии потока может быть способом «распаковать» и «прочитать» сакральный текст во всей его полноте.

<Выбор режима> Может, наверное, зависеть от сложности расклада. Если расклад быстрый, ну, допустим, легкий какой-то вопрос, то, мне кажется, что тут на интуиции все работает. Там все сразу в принципе понятно. Я знаю колоду, я знаю ее язык, о чем она говорит. Но если расклад сложный, то я и значения смотрю, пытаюсь трактовать какие-то дополнительные символы, потому что бывают запросы, с которыми очень-очень тяжело справиться. <...> У меня есть просто темы, которые я считаю однозначно сложными. Для меня однозначно сложная тема это человеческие взаимоотношения, любовь например. И конечно, всякие магические вопросы, в том числе и поиск каких-нибудь магических воздействий, это всегда вопрос очень сложный. Простыми для меня являются расклады на бытовую сферу и работу. Там все идет интуитивно и понятно (3И).

Очень часто это <режим гадания по значениям> объясняется тем, что люди просто не хотят «курить символизм», как у нас это называется. Вместо развития своей интуитивной понятийной базы они просто берут значения из МБК. Я так тоже делаю, но только в случае с новыми, неизвестными мне колодами (22И).

Интуитивный подход заключается в распаковке символов, которые есть на самой карте: они в идеале должны быть основаны на соответствии процессам мироописания системы, то есть у карт есть и астрологические, и нумерологические соответствия, но смысл выражен в том числе и на иллюстрации должен быть (17И).

Существует и противоположная точка зрения, которая осмысляет гадание в потоке как феномен, существование которого маловероятно. А то, что обычно называют этим термином, с точки зрения таких информантов является просто оправданием для того, чтобы не учить общепринятые системы значений (оккультную грамматику).

Не надо меня причислять к тем, кто не удосужился найти хотя бы авторский труд по колоде и просто наугад херачит, говоря, что он «в потоке» (интуитивно). То есть значений карт толком не знаем, но гадаем – я про эту ситуацию. А разобраться, картинку по элементам прикинуть, где эти символы встречаются еще и вывести еще несколько

доп. значений – это не интуиция. <...> Я не делю [на гадание в состоянии потока и не в потоке], честно говоря. Когда ты говоришь что-то без карт – это уже не гадание, это вот как раз «поток», «интуиция» – отдельно идет. А если «гадают в потоке» – так часто оправдывают свое незнание символизма карт (19И).

*Рефлексия над процессом гадания.* Моя гипотеза состояла в том, что различие между оккультной и психотерапевтическими семиотическими идеологиями будет работать в отношении трех характеристик: способа интерпретации, рефлексии над процессом гадания и представлений об уровне агентности участников. Однако по результатам полевой работы стало ясно, что такое различие работает только в отношении рефлексии над процессом гадания.

Попробуем выделить отличительные характеристики оккультной и психотерапевтической семиотической идеологии, обратившись к параметрам «рефлексия над характером практики» и «рефлексия над трансцендентными источниками гадания».

*Рефлексия над характером практики.* Эта характеристика была описана с помощью вопроса «Что такое для тебя гадание?» К вопросу на выбор было предложено три базовых варианта ответа: магическая практика, религиозная практика и психотерапевтическая практика, но можно было назвать свой.

Большинство информантов осмыслили гадание сразу в двух или трех вариантах. Выбор между интерпретациями часто зависит от тематики расклада (расклады на межличностные отношения, расклады на психические процессы: принятие решений, теневая сторона личности и т. д. – форма гадания как психотерапевтической практики; расклады на вероятность наступления каких-то событий, наличие магических воздействий и т. д. – магическая практика). В случае гадания на Таро как религиозной практики ее такой делает обращение к духам/богам:

Гадания вообще определенно являются и магической, и религиозной практикой.

Гадание на Таро в первую очередь, на мой взгляд, магическая практика, Таро создавалось как магический инструмент.

Но психотерапевтический смысл у гаданий тоже есть, если мы говорим о принципах принятия решений, если мы заглядываем в психику (но аккуратно!), если мы заняты поиском не вероятности каких-то событий, не качества вещи, а поиском-внутри-себя (17И).

Зависит от цели вопроса. Если просто на события – как набор вероятностей (Таро показывает наиболее возможный из всех вариантов, а не единственный, то есть расклад может измениться в соответствии с действиями вопрошающего), если человеку в какой-то период жизни трудно – стараюсь с помощью мантики дать вектор, в котором стоит двигаться, если мне нужно получить ответ от духа/бога/предков – спрашиваю непосредственно у них и получаю через мантику ответ (но это не единственный способ связи с ними). Поэтому, наверное, все и ничего из перечисленного, есть запрос – есть ответ на картах, все (19И).

Для других информантов выбор между интерпретацией гадания как психотерапии и магии/религии зависит от ситуации гадания: при гадании себе речь чаще идет о психотерапии.

Гадание в зависимости от ситуации, когда я, наверное, смотрю себе, это скорее психотерапевтическая практика. Когда я гадаю другим, это определенный магический какой-то жест (3И).

Но гадание для себя уже явно имеет элемент психологии. Потому что себя и свои особенности знаешь наверняка, а карты это как подсказка на что именно стоит обратить внимание. Указание пути, объяснение скрытых мотивов своего поведения или поступка. Расклад может вскрыть то, в чём не хочешь себе признаться. Какой-нибудь психологический расклад на любимой колоде может быть похож на работу с метафорическими картами. Но элемент подсказки извне всё же есть (16И).

Для одного из информантов режим гадания в состоянии потока сам по себе соответствует гаданию как магической практике, тогда как «поверхностный» режим гадания – практике психотерапевтической. Однако общее соответствие между режимами гадания и семиотическими идеологиями для всех или хотя бы большинства информантов здесь нельзя установить.

На самом деле сложно сказать, потому что, ну, гадание само по себе это своего рода жребий. С одной стороны, это немножко такой психологический процесс. То есть вот я себе просто в основном гадаю на настоящее, если у меня есть какой-то вопрос, который я не могу решить, какая-то проблема, то я выкладываю карты, и, естественно, у меня появляется ассоциативная связь. И я для себя понимаю, эту ситуацию четче. Вот. <...> С другой стороны, для меня это немножко такой магический ритуал (1И).

Представители психотерапевтической системы интерпретации гадания на Таро склонны рассматривать магию и религию как некоторую форму «древней» психотерапии в целом. Подобное смешение наглядно иллюстрирует «сакрализацию психологии» и «психологизацию религии» по Хаанеграфу.

Для меня гадание это психотерапевтическая практика и одновременно магическая, потому что психотерапия, как и любая другая наука, для меня является магией. Религиозной практикой Таро не является, потому что это квинтэссенция архетипов, которые еще не слились сами в себя, поэтому не существует четких скриптов по взаимодействию с ними, которые характерны для религии (4И).

Наверное, мой ответ будет немного не репрезентативным, потому что я очень много думал о социальном смысле религии и пришел к выводу о том, что любая религия – это психотерапия до того, как придумали психотерапию. Как только я начал этим заниматься, мне показалось, что это магическая практика, ритуал. Потом я понял, что это просто древняя практика, созданная для повышения уверенности в будущем. Однако она сохранила для меня несколько сакральный характер. Например, я не могу гадать в шумном баре, где много пьяных людей (6И).

Некоторые информанты отказались мыслить в рамках навязанной троичной системы координат (магия/психотерапия/религия) и предложили два своих варианта: мантическая практика/медиумная практика. Подобные ответы обусловлены теми определениями понятий «магия» и «религия», которые существуют в мировоззрении данных информантов. Магию такие информанты воспринимают как процесс по активному изменению реальности с помощью сверхъестественных сил, а религию как обращение к богам/духам. Так как гадание на картах Таро не вписывается в данные определения (также как оно не вписывается в «институционализированное» понимание психотерапии), оно не может считаться магической/религиозной/психотерапевтической практикой, однако оно может служить целям всех этих социальных феноменов:

Мантическая практика. И она вполне самодостаточна, ее предназначение – прорицать, узнавать информацию. Карты Таро также можно использовать в магических ритуалах, в диагностике колдовских воздействий, в сеансах терапевтического характера. Это разные принципы работы с картами Таро (15И).



Гадание это медиумная практика. Считывание информации о наиболее вероятном развитии событий или о кверенте. Колода – просто инструмент для этого. Опытный человек с экстрасенсорными способностями или посвященный шаман могут смотреть человека и его будущее и без карт. Карты – это просто хороший сбалансированный инструмент для этого. Как очки для человека со слабым зрением (16И).

*Рефлексия над трансцендентными источниками информации.* В ходе анализа результатов интервью мне удалось выделить четыре типа трансцендентных агентов, которые воспринимаются информантами в качестве «провайдеров» той информации, которую они получают в ходе раскладов. Такими провайдерами могут быть божества и духи, эгрегор Таро, информационное поле/астрал и бессознательное. Это позволило мне пересмотреть дихотомию «спиритуальной» и «психотерапевтической» семиотической идеологии и выделить третью семиотическую идеологию гадания на картах Таро. Эту идеологию, по моему мнению, уместно было бы назвать «эзотерической», так как в ее основе лежит идея доступа к скрытым (эзотерическим) источникам знаний, которые при этом не являются производными психических процессов (как в рамках психотерапевтической идеологии), так и божествами/духами (как в случае со спиритуальной семиотической идеологией). Эти скрытые (эзотерические) источники знаний информанты описывают, используя такие концепты как «эгрегор Таро» и «информационное поле».

*Божества и духи.* Обращение к богам и духам как к источнику трансцендентной информации характеризует гадание на картах Таро как религиозную практику и делает таролога носителем оккультной (спиритуальной) семиотической идеологии.

Тарологи могут обращаться к самым разным божествам: будь то христианский Бог, языческие боги, духи-хранители рода и так далее.

Подобное обращение, в отличие от обращения к трем другим трансцендентным источникам, всегда является сознательным актом. С точки зрения носителей спиритуальной системы интерпретации нельзя получать информацию от богов/духов, не осознавая этого. При этом иногда обращения к богам и духам могут сопровождаться «обнулением» собственной агентности: человек становится медиумом трансцендентного агента.

Некоторые информанты считают, что для связи с богами/духами нужны специальные колоды.

Помимо обращения к богам и духам, можно также посвящать им расклады и благодарить их за удачно проведенный расклад.

Но насчет связей с сверхъестественными существами – это другое <не то же самое, что обычный расклад>. Я занималась установлением связи с предками, с родом. Вот и это уже идет наподобие спиритического сеанса, потому что, грубо говоря, я читаю карты, но я озвучиваю их как бы не своим голосом, а через меня говорит определенный дух предков какого-то там человека, которому я смотрю, и это уже прямо было похоже на присутствие в процессе сверхъестественной сущности. Мне даже говорили, что мой голос меняется. Карты здесь нужны как инструмент, который привлекает определенную информацию, так как это тоже чтение в потоке. То есть я не по ним читаю информацию, а притягиваю ее с помощью них (2И).

У меня, допустим, бывает праздник, Имболк, в честь богини поэзии. Эта богиня, связанная с прорицателями. И в этот день я специально беру людей на гадания. И я все расклады посвящаю богине. Это уже получается не только магическая, но и религиозная практика. <...> Я знаю, что есть специальные колоды Таро для связи со сверхъестественными сущностями: Таро Архангелов, Клипшотическое Таро. Но я такими никогда не пользовалась (3И).

Знаешь, когда я обращаюсь к картам, я обращаюсь к картам. Они для меня сами по себе что-то значат. То есть я не обращаюсь к богам, к духам, к ангелам. Нет, это не про меня. Хотя иногда бывает у меня такое настроение, когда я могу обратиться к Богу в христианском понимании, когда, например, я свечу зажигаю при гадании. Свеча – это же такой вот символ обращения к Богу. Я могу спросить таким образом у Бога что-то, но не каждому человеку, а тому, чья энергия мне нравится, при этом я не считаю себя верующим. Вот такой парадокс. Такой ритуал добавляет антуража, делает расклад энергетически сильнее. Возможно, это форма молитвы (6И).

Специально к богам в процессе гадания не обращаюсь. Но, думаю, вне гадания не лишним будет поблагодарить их за то, что позволяют иногда подсмотреть, что они там нам уготовили. В моем случае благодарить следует Мокошь и Велеса – я славянский язычник (16И).

*Эгрегор (эгрегоры) Таро.* Эмный термин «эгрегор Таро» в оккультном дискурсе означает некоторую нефизическую сущность, образованную картами Таро, которая одухотворяет и оживляет

карты и делает возможной саму практику гадания. При этом эта сущность создана людьми за века истории Таро.

Вхождение в состояние потока связано с подключением к этому эгрегору. На уровне субъективных психических ощущений информанты распознают подключение к эгрегору по интерпретациям, которые приходят в голову во время расклада якобы «извне» и могут противоречить классическим трактовкам карт. Иногда доказательством подключения к эгрегору может служить существование различных галлюцинаций во время расклада.

Концепцией эгрегора пользуются те информанты, которые интерпретируют практику гадания на Таро как магическую/медиумную/мантическую.

В случае обычного гадания я обращаюсь к эгрегору Таро. Знаешь, что такое эгрегор? Это сумма всего, что связано с определенным магическим инструментом или любым другим предметом. Эгрегоры находятся на ментальном плане. В случае Таро эгрегор это, соответственно, все учение, вся теория, все инструменты, связанные с Таро, его история. Я предпочитаю считать, что у меня определенный контракт с эгрегором Таро, потому что я пользуюсь его инструментами. Он мне дает информацию, которая просто приходит мне в голову. Как это происходит? Ты достаешь карту и думаешь по значению прочитать. И тут раз, начинается, и уже надо озвучивать то, что пришло в голову, а не то, что хотел. У кого-то даже есть слуховые галлюцинации, но я ничего такого никогда не слышала. Во время расклада я не думаю, откуда она ко мне приходит. Я думаю над тем, как ее правильно преподнести кверенту (2И).

А иногда, не знаю, назовем это так, работа именно с эгрегором Таро. То есть некий дух Таро подсказывает мне ответы (3И).

*Информационное поле/астрал.* Эта концепция конкурирует с концепцией эгрегора в качестве трансцендентного источника информации для тарологов, которые придерживаются интерпретации процесса гадания как магической/мантической/медиумной практики.

Под этим эмным термином информанты понимают некоторое пространство за пределами эмпирически наблюдаемой реальности (на «астральном»/«эфирном» плане), где хранится информация о настоящем, прошлом и различные варианты развития будущего, на которые можно повлиять.

Информанты, придерживающиеся концепции инфополя, склонны воспринимать карты Таро как один из инструментов,

своеобразный костыль для людей без сильных медиумических/экстрасенсорных способностей.

Для себя я это объясняю как выуживание нужной мне информации из общего инфополя. То есть через посыл запроса «в поисковик» и расшифровку ответа через любой мантический инструмент. Вот, допустим, есть общее поле, в котором хранится информация о прошлом и настоящем + «древо вероятностей» того, что может произойти в будущем при указанных в вопросе / текущих условиях. Таро показывают наиболее возможный вариант развития событий, на который все еще можно повлиять (21И).

Существует информационное поле, из которого можно черпать данные. Настроиться, «подключиться» и принимать посредством карт. Личное поле человека так же считается при работе с клиентами. Места, предметы, явления тоже оставляют свой энергетический след, который можно проанализировать (15И).

*Бессознательное.* В качестве трансцендентного источника информации бессознательное воспринимают носители психотерапевтической семиотической идеологии. Так же как и в случае со сторонниками концепции «информационного поля», сторонники идеи гадания на картах Таро как ключа к бессознательному (индивидуальному и/или коллективному) склонны отрицать уникальность карт Таро как мантической системы и воспринимают мысли-интерпретации, приходящие им в процессе расклада, как свои, а не чужеродные, как это бывает у сторонников концепции эгрегора Таро.

Иногда я считаю, что это действительно работа моего подсознания. Я вижу картинки и мое подсознание собирает какой-то определенный образ, который я должна услышать сама от себя, наверное (3И).

Никакое божество меня в процессе расклада не сопровождает, потому что я никому не поклоняюсь в настоящий момент. И об эгрегоре Таро говорить не приходится: мы не знаем, что вкладывали в карты тот же Уайт, Кроули и другие. К тому же оккультисты часто не мониторят свое психическое здоровье, непонятно, в каком состоянии они были, какому эгрегору они подчинялись. Я бы сказал, что гадание – это подключение к бессознательному, из которого ты черпаешь информацию, как из океана. Я бы назвал это «море смыслов», имматериумом, как во Вселенной Вархаммера (4И).

## *Представления об агентности участников*

Для того чтобы выявить представления об уровне агентности у всех информантов, им задавался вопрос об интерпретации ошибок в раскладе. Предполагалось, что те, кто будет объяснять свои ошибки неким знаком свыше/испытанием, то есть всячески отрицать возможность ошибки и отстаивать детерминистскую модель в отношении предсказаний будущего, приписывают себе низкую агентность. Те, кто, напротив, будет видеть причину ошибки в своей неправильной интерпретации, приписывают себе высокую агентность.

Анализ интервью показал, что все респонденты приписывают себе высокую агентность.

Были выделены следующие интерпретации причин ошибок в раскладах:

1. Неправильная интерпретация со стороны таролога, вызванная его недостаточными компетенциями, невнимательностью, неправильным настроением, неправильными методами расклада (самая часто называемая).
2. Отсылки к вероятностному характеру будущего.
3. Энергетическая закрытость клиента – особое состояние, мешающее тарологу отвечать на запрос клиента.
4. Неправильное понимание предсказания самим клиентом.
5. Нечестность клиента или его несерьезный настрой в отношении расклада.
6. «Нежелание» карт отвечать, от которого можно избавиться с помощью специальных ритуалов очистки.
7. Магические воздействия на кварента, мешающие проричать.

Также анализ интервью показал, что информанты придерживаются «пористой» (porosity) модели сознания<sup>1</sup>. Она подразумевает, что мысль может «утекать» из сознания и действовать сама по себе, в качестве сверхъестественной силы, а сознания людей уязвимы против сильных мыслей других.

## *Результаты эксперимента*

Эксперимент по выявлению уровня агентности тарологов в

---

<sup>1</sup> *Luhrmann T.* Mind // The Open Encyclopedia of Anthropology / Ed. by Felix Stein. URL: <http://doi.org/10.29164/21mind> (дата обращения 15 апреля 2024).

вопросе интерпретации собственных ошибок состоял в следующем. Я задал одиннадцати информантам запрос на расклад. Запрос состоял в том, чтобы узнать, как пройдет мое собеседование на работу на следующей неделе: примут меня или нет. В реальности никакого собеседования не было. Спустя некоторое время после расклада я связывался (через мессенджеры и социальные сети) с этими людьми и говорил им, что их расклад не подтвердился (вне зависимости от того, пророчили ли они мне успех или провал) и просил их объяснить причину.

Эксперимент также подтвердил выводы о высоком уровне агентности у информантов.

По его результатам мне удалось выделить несколько стратегий интерпретации провала:

1. Переформулирование вопроса кверента таким образом, что провал был бы невозможен (вместо «Как пройдет собеседование?» делали расклад на вопрос «Как себя нужно вести, чтобы собеседование прошло удачно?»).

2. Попытка альтернативной интерпретации выпавших карт после получения информации о провале предсказания.

3. Проведение мантической диагностики (расклада) с целью выявить причину ошибки.

4. Ссылка на неправильный психологический настрой таролога.

5. Ссылка на неправильный психологический настрой / энергетическую закрытость или даже прямой обман со стороны кверента.

6. Увязывание расклада с еще не произошедшими событиями в будущем.

7. Ссылка на вероятностный характер будущего и неточность карт Таро как мантического инструмента.

Если честно, вариантов несколько:

1. Ты после расклада изменил свое отношение к тому, что должно произойти. Это тоже создало некоторую подветку будущего.

2. Нередко бывает так, что трактовки неверные, а я таролог непрофессиональный.

3. Ты мог быть не слишком честным во время расклада (9И).

Я говорила, что на Таро нельзя посмотреть максимально точно, так что либо изменилась сама ситуация, либо я увидела что-то не так. У тебя шло несколько собеседований еще после вот этого. Видимо, я отнесла информацию к этому, а она была про другое. Я могла что-то не так понять и сказать не точно, потому что отвлекалась на объяснение значения карт. <...> Ну в общем, на точность расклада может повлиять целый ворох разных факторов.

У меня ощущение, что про карьеру расклад сбудется, просто это будет другая должность и другое собеседование, не то, которое прошло. Но я могу и ошибаться конечно (8И).

Аркан правильно выпал. Трактовка перевернутых сложное дело, и там менее однозначно. Иногда перевернутая означает усиление прямого значения. Но не всегда. 8 мечей перевернутая чаще все же значит немного погода. У меня опыта мало. Возможно, не учла какое-то сочетание карт. А вообще было уже такое у меня, что перевернутая карта по значению выходила как прямая. Некоторые тарологи перевернутые арканы не используют, только прямые. Я с другой колодой, на которой себе гадаю, только прямые использую (16И).

\* \* \*

1. Многие информанты выделяют два режима гадания: поверхностное (по значениям) и в состоянии потока (интуитивное). Эти режимы характерны для разных семиотических идеологий.

2. Семиотическая идеология определяется рефлексией над характером практики гадания и рефлексией, над трансцендентными источниками информации. Всего можно выделить три основные семиотические идеологии гадания на Таро: оккультную (спиритуалистическую), эзотерическую и психотерапевтическую.

3. Для оккультной идеологии характерно обращение к богам или духам в процессе гадания и восприятие расклада как религиозного ритуала.

4. Для эзотерической идеологии характерно обращение к эгрегору Таро и/или информационному полю в процессе гадания и восприятие расклада как магической/медиумической практики.

5. Для психотерапевтической идеологии характерно обращение к бессознательному в процессе гадания и восприятие расклада как психотерапевтической практики.

6. Выбор семиотической идеологии может зависеть от ситуации гадания: при гадании самому себе чаще всего руководствуются психотерапевтической семиотической идеологией, при гадании другим – спиритуальной или эзотерической.

7. Большинство информантов совмещают в своей деятельности разные семиотические идеологии. Это противоречит идее о существовании двух разных «полюсов» в сообществе тарологов (спиритуального и психологического), которую высказывал социолог Д.Л. Йоргенсен [Jorgensen & Jorgensen 1982; Jorgensen 1992].

## Список информантов

1И – женщина, 22 года, г. Москва, оккультная и психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

2И – женщина, 21 год, г. Москва, оккультная, эзотерическая СИ, принимала участие в раскладах.

3И – женщина, 26 лет, г. Санкт-Петербург, оккультная, эзотерическая и психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

4И – мужчина, 24 года, г. Санкт-Петербург, психотерапевтическая СИ.

5И – женщина, 40 лет, г. Санкт-Петербург, психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

6И – мужчина, 19 лет, г. Москва, психотерапевтическая и оккультная СИ, принимал участие в раскладах и эксперименте.

7И – мужчина, 28 лет, г. Санкт-Петербург, психотерапевтическая СИ, принимал участие в раскладах.

8И – женщина, 24 года, г. Симферополь, оккультная, эзотерическая и психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

9И – женщина, 20 лет, г. Москва, психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

10И – женщина, 21 год, г. Москва, психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах.

11И – женщина, 19 лет, г. Москва, психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

12И – женщина, 21 год, г. Москва, эзотерическая СИ.

13И – мужчина, 26 лет, г. Санкт-Петербург, эзотерическая и оккультная СИ, принимал участие в раскладе.

14И – женщина, 30 лет, г. Краснодар, психотерапевтическая СИ.

15И – женщина, 38 лет, г. Воронеж, эзотерическая СИ.

16И – женщина, 37 лет, г. Иркутск, эзотерическая и психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

17И – женщина, 30 лет, г. Новосибирск, оккультная, эзотерическая, психотерапевтическая СИ.

18И – женщина, 26 лет, г. Обнинск, психотерапевтическая, принимала участие в раскладах и эксперименте.

19И – женщина, 18 лет, г. Москва, эзотерическая и оккультная СИ, принимала участие в раскладах и эксперименте.

20И – женщина, 22 года, г. Санкт-Петербург, эзотерическая и оккультная СИ, принимала участие в раскладах.

21И – мужчина, 29 лет, г. Челябинск, оккультная, эзотерическая и психотерапевтическая СИ.



22И – женщина, 20 лет, г. Москва, оккультная, эзотерическая и психотерапевтическая СИ, принимала участие в раскладах.

23И – женщина, 17 лет, г. Новосибирск, оккультная и эзотерическая СИ.

### *Литература*

---

Haanegraaf 1996 – *Haanegraaf W.G.* New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1996. 580 p. (Studies in the History of Religions; vol. 72)

Jorgensen & Jorgensen 1982 – *Jorgensen D.L., Jorgensen L.* Social meanings of the occult // *The Sociological Quarterly*. 1982. No. 3 (23). P. 373–389.

Jorgensen 1992 – *Jorgensen D.L.* The Esoteric scene, cultic milieu, and occult Tarot. N.Y.; L.: Routledge, 1992. 290 p.

Keane 2018 – *Keane W.* On semiotic ideology // *Signs and Society*. 2018. Vol. 6. Iss. 1. P. 64–87.

### *References*

---

Haanegraaf, W.G. (1996), *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Brill, Leiden, Netherlands, New York, USA, Koln, Germany. (*Studies in the History of Religions*, vol. 72)

Jorgensen, D.L. and Jorgensen, L. (1982), “Social meanings of the occult”, *The Sociological Quarterly*, vol. 23, no. 3, pp. 373–389.

Jorgensen, D.L. (1992), *The Esoteric scene, cultic milieu, and occult Tarot*, Routledge, New York, USA, London, UK.

Keane, W. (2018), “On semiotic ideology”, *Signs and Society*, vol. 6, iss. 1, pp. 64–87.

### *Информация об авторе*

*Илья А. Малиновский*, аспирант, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 3/5, стр. 1; [ilyamalinovsky97@gmail.com](mailto:ilyamalinovsky97@gmail.com)

### *Information about the author*

*Ilya A. Malinovskii*, postgraduate student, The Moscow school of social and economic sciences, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 3/5, Gazetnyi Lane, Moscow, Russia, 125009; [ilyamalinovsky97@gmail.com](mailto:ilyamalinovsky97@gmail.com)

*Научный журнал*  
Вестник РГГУ  
Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»  
№ 6  
2024

Дизайн обложки  
*Е.В. Амосова*

Корректор  
*Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка  
*Н.В. Москвина*

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ  
ПИ ФС77-74270 от 09.11.2018 г.  
Периодичность 10 раз в год

Подписано в печать 19.08.2024  
Выход в свет 26.08.2024  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,1  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 2034

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)