

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  
2023

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. Жепниковска*, 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, Университет Колумбия, 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

### **Magical and symbolic practices in folk culture**

---

*Victoria A. Chervaneva*

Sorcerer/sorceress: nomination of magical specialists  
in Northern Russian mythological stories ..... 12

*Svetlana K. Mamonova*

The value of hair in childbirth and baptismal rites  
(based on the East Slavic material) ..... 27

### **Narrative-compositional and socio-historical models of folklore**

---

*Aglaya B. Starostina*

The legend of the Yellow Crane Tower. From the history  
of the Chinese oikotype of AaTh 676 ..... 39

*Margarita G. Belodedova*

“You pick up what comes to mind”. Connected motifs in the lullabies  
of the Russian North ..... 51

*Yana I. Pavlidi*

The historical school in Russian epic studies.  
Deconstructing the method ..... 64

*Anna E. Kalkaeva*

Social image of the women in German Sagen of 19th century  
 (“Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg,  
Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig”) ..... 83

### **Traditions and texts of a modern city**

---

*Vasily A. Vorob'ev*

“Through the tumbu-tumbu times”. Urban text and parodia sacra  
in one student song ..... 100  
*Appendix* ..... 125

*Il'ya A. Malinovskii*

New Age practices among post-Soviet urban youth as a cultural form  
of care of the self techniques ..... 138

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Магические и символические практики в народной культуре**

---

*Виктория А. Черванёва*

Колдун/колдунья: особенности референции магических специалистов  
в севернорусских мифологических рассказах ..... 12

*Светлана К. Мамонова*

Значение волос в обрядах родильно-крестильного цикла  
(на восточнославянском материале) ..... 27

### **Сюжетно-композиционные и социально-исторические модели фольклора**

---

*Аглая Б. Старостина*

Легенда о башне Желтых журавлей:  
из истории китайского ойкотипа AaTh 676 ..... 39

*Маргарита Г. Белодедова*

«Сбираешь, что придет в голову»: связанные мотивы  
в колыбельных Русского Севера ..... 51

*Яна И. Павлиди*

Историческая школа в российском и советском эпосоведении:  
деконструкция метода ..... 64

*Анна Е. Калкаева*

Социальный образ женщины в немецкой сказочной 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”) ..... 83

### **Традиции и тексты современного города**

---

*Василий А. Воробьев*

«Через тумбу-тумбу раз»: городской текст и *parodia sacra*  
в одной студенческой песне ..... 100

*Приложение* ..... 125

*Илья А. Малиновский*

Практики New Age у постсоветской городской молодежи  
как культурная форма техник заботы о себе ..... 138

# Магические и символические практики в народной культуре

УДК 398(470):82-343

DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-12-26

*Колдун/колдунья:*  
особенности референции магических специалистов  
в севернорусских мифологических рассказах

Виктория А. Черванёва

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

*Аннотация.* В статье анализируется употребление номинаций магических специалистов в мифологической прозе севернорусской традиции (на примере лексем *колдун/колдунья*). В быличковом нарративе прослеживается отчетливая тенденция избегать прямых наименований магических специалистов при первом упоминании, для ввода в ситуацию текста, что является показателем существенного отличия от референциальных свойств функциональных имен (наименований людей по профессии и роду деятельности) в русском языке. Характер функционального имени у номинации *колдун* появляется в ситуации конвенциональной закреплённости статуса за референтом. В рассказах о личном опыте это наблюдается в случае изображения колдуна-знахаря – помощника в бытовых, медицинских и других вопросах. В остальных случаях номинация используется не для идентификации, а только для характеристики. В фабулизованных пересказах историй с устойчивой традиционной структурой номинацией *колдун* вводится в текст и персонаж с функцией вредительства (в текстах с устойчивым мотивом «колдун портит свадьбу»). Очевидно, что в таких нарративах содержание и, соответственно, статус персонажей предзаданы и определены традицией, и рассказчик только озвучивает их, употребляя соответствующие имена, тогда как в личных нарративах – мемуарах – говорящий сам делает выбор языковых средств для номинации действующих лиц и объектов, это является сферой его ответственности. Наблюдаемая при этом регулярность присвоения имени *колдун* персонажам, занимающимся «полезной» для социума деятельностью, и отсутствие таковой по отношению к вредоносным персонажам свидетельствует о разных механизмах означивания в аксиологически различных ситуациях.

*Ключевые слова:* мифологический нарратив, мифологическая лексика, референция, коммуникативная ситуация

---

© Черванёва В.А., 2023

Для цитирования: Черванёва В.А. Колдун/колдунья: особенности референции магических специалистов в севернорусских мифологических рассказах // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 12–26. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-12-26

*Sorcerer/sorceress:*  
nomination of magical specialists  
in Northern Russian mythological stories

Victoria A. Chervaneva

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

*Abstract.* The article analyzes the use of the nominations of magical specialists in East Slavic mythological prose using the lexemes “sorcerer/witch” as an example. There is a clear tendency in the narrative to avoid the direct names of magical specialists at the first mention, to introduce text into the situation, which is a significant difference from the referential properties of functional names (names of people by profession and occupation) in Russian. The sign of a functional name in the nomination “sorcerer” appears in a situation of conventionally assigned status to the referent. In stories about personal experience, this is observed in the case of the image of a sorcerer-healer (assistant in domestic, medical and other matters). In other cases, the nomination is used not for identification, but only for characterization. In retellings of stories with a stable traditional structure, a malicious character is also introduced into the text with the help of the nomination “sorcerer” (in texts with a stable motive “the sorcerer spoils the wedding”). It is obvious that in such narratives the content and, accordingly, the status of the characters are known in advance and determined by tradition, and the narrator uses the appropriate names, while in personal narratives the speaker himself makes the choice of language means for nominating characters and objects, this is his area of responsibility. The observed regularity of assigning the name “sorcerer” to characters engaged in socially useful activities, and the absence of such in relation to harmful characters, indicates different mechanisms of meaning in axiologically different situations.

*Keywords:* mythological narrative, mythological vocabulary, reference, communicative situation

*For citation:* Chervaneva, V.A. (2023), “*Sorcerer/sorceress: nomination of magical specialists in Northern Russian mythological stories*”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 12–26, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-12-26

Анализ референции лексики – характера соотношения языковых единиц с объектами внеязыковой действительности<sup>1</sup> – не является сугубо лингвистической проблемой: ее рассмотрение на фольклорном материале может пролить свет и на некоторые не выясненные пока вопросы фольклористики. Такая задача может быть поставлена и реализована в рамках «коммуникативно ориентированного» изучения фольклорного текста – как речевого высказывания с учетом коммуникативной ситуации, ее особенностей и составляющих компонентов. Эта методологическая установка, берущая свое начало в работах К.В. Чистова [Чистов 2005], прочно утвердилась в современной фольклористике с ее пониманием фольклора «как базовой формы социокультурной коммуникации» [Неклюдов 2018, с. 11] и была успешно реализована прежде всего в исследованиях прагматики фольклорного текста [Адоньева 2004; Веселова 2003; Веселова, Степанов 2019; Левкиевская 2006; Левкиевская 2008; Толстая 2010].

Коммуникативный подход к изучению фольклорного текста помещает в центр исследовательского внимания человека – говорящего, носителя традиции. Ставя целью исследование механизмов использования языковых средств в тексте устной традиции, я исхожу из гипотезы о влиянии позиции говорящего (характера его включенности в ситуацию речи и его нарративной роли) на употребление им языковых единиц, в частности на референциальный потенциал используемой им лексики.

Современная лингвистика располагает довольно подробно разработанной теорией референции и детальными описаниями языковых механизмов референции на материале русского языка [Арутюнова 1976; Падучева 1985; Шмелев 2002]. Приложение этого методологического инструментария к фольклорному тексту дает интересный результат и позволяет сопоставить результаты наблюдения с общеязыковыми тенденциями.

Так, А.Д. Шмелев, рассматривая референциальные особенности имен существительных в русском языке, выделил несколько классов имен в зависимости от их способности соотноситься с объектами реальной действительности: *результативные, актуальные, качественные, функциональные, реляционные, прономинальные* существительные – и описал «поведение» этих единиц в речи [Шмелев 2002, с. 205–238]. При экстраполяции этой классификации на традиционные номинации магических специалистов, используемые в устной традиции (*колдун, ведьма, знахарь* и т. д.), возникает

---

<sup>1</sup>Арутюнова Н.Д. Референция // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 411.

проблема квалификации некоторых лексем. По А.Д. Шмелеву, наименования людей по роду деятельности, профессии, социальной роли составляют класс функциональных имен – это обозначения лиц по нелокализованному во времени признаку, т. е. действию/ряду действий, которые человек должен производить в соответствии с конвенционально закрепленным статусом, например *врач, учитель, ученик, судья, покупатель* и т. д. [Шмелев 2002, с. 220–227]. Использование функционального имени для наименования лица исключает субъективную оценку его говорящим – имя лишь отражает признанный обществом статус, социальную роль носителя номинации, в отличие от качественных имен (таких как *болтун, чудак, грязнуля* и т. п.), характеризующих человека на основе наблюдения за его поведением и, таким образом, предполагающих субъективную оценку при присвоении имени.

Данные особенности семантики определили и различия референциальных свойств этих двух классов имен. Яркой особенностью функциональных имен является их склонность к абстрактной референции – обозначению целого класса объектов (Ср.: *Надо сходить к врачу. Посетители обязаны соблюдать правила внутреннего распорядка*), а также хорошая приспособленность к конкретно-референтному употреблению – использованию в качестве прямого имени для идентификации конкретного лица (Ср.: *Врач вошел в кабинет. Покупатель возмущился*) [Шмелев 2002, с. 223]. У качественных же имен возможности референтного, идентификационного употребления весьма ограничены – прежде всего они используются как предикаты [Арутюнова 1976, с. 348–350; Шмелев 2002, с. 218]. Ср.: *Он болтун. Он чудак* при невозможности или, по крайней мере, сомнительности употребления *\*Болтун вошел в комнату*.

По моим наблюдениям, референциальное «поведение» номинаций магических специалистов в устных мифологических рассказах существенно отличается от особенностей как функциональных, так и качественных имен, что свидетельствует об их гибридном, переходном статусе. Хотя по своей семантике они в большей степени тяготеют к функциональным именам, но не вполне ими являются.

Попытаюсь показать это и обосновать утверждение на примере одной соотносительной пары лексем – *колдун /колдунья* – в устных мифологических рассказах севернорусской традиции. Материал исследования – корпус мифологической прозы из архива Лаборатории фольклористики РГГУ<sup>2</sup> (весь материал записан в Каргопольском районе Архангельской области, частично опубли-

---

<sup>2</sup>Далее – АЛФ РГГУ.

кован<sup>3</sup>), а также материал сборника О.А. Черепановой<sup>4</sup>. Всего было рассмотрено более 900 нарративов и нарративных фрагментов соответствующей тематики (о колдовстве).

В мифологических текстах севернорусской традиции наряду с лексемами *колдун/колдунья* в качестве специальных прямых имен магических специалистов также используются *ведьма, ворожея, знахарь, знахарка, знаток, знатуха, знающий, колдовка, шопотунья* и др., а также ряд общих имен, имеющих в диалекте специальное значение (*бабка, бабушка, старичок, старуха, старушка*).

При анализе частотности употребления номинаций сразу обращает на себя внимание широкая представленность в корпусе лексемы *колдун*, однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что тексты, в которых это слово свободно и часто употребляется, не являются нарративами – это поверья или поверьеобразные фрагменты, обрамляющие быличковое повествование. Ср.:

Рассказывали, что свадьбы... испортят молодых-то. Дак даже некоторые умирали, вылечить не могли. Умирали. Какие-то *колдуны* были да какие-то кидали шарики незаметные (Знатки, с. 187, № 240).

*Колдуны* такие есть, а есть такие вредные люди, есть. А у ково глаз плохой, а другой, может быть, специально чево-нибудь знают они, эти, которые на порчу, они знают эти люди (АЛФ РГГУ, инф. КТС, с. Кречетово-Евсино, д. Ручьевская Каргопольского р-на Архангельской обл., 1996 г.).

*Колдунами* под старость становятся, когда им срок приходит творить. *Колдуны* молоко у коровы отнимали, свадьбы портили (Чер., № 303).

Примеры употребления этой номинации в поверьях представляют собой случаи осуществления абстрактной референции – обозначения целого класса людей (открытого неисчислимого множества). Также можно заметить, что слово, как правило, появляется

<sup>3</sup>См.: Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А.Б. Мороза. М.: Форум; Неолит, 2012. 592 с. (далее – Знатки).

<sup>4</sup>См.: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О.А. Черепановой. СПб.: СПбГУ, 1996. URL: <https://www.book-site.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/index.htm> (дата обращения 15 июля 2022) (далее – Чер.).



в речи не спонтанно, а как реакция на его употребление в вопросе собирателя. Ср.:

<Если умирал колдун, что нужно сделать, чтобы он легко умер?> Они умирают худо, *колдуны*. <Худо?> Тяжело, тяжело, говорят, умирают. <Почему?> А не передали никому. Вот, говорят, худо их мучаёт (Знатки, с. 57, № 40).

В быличковом нарративе значительная доля лексики с семантикой «магический специалист» вообще употребляется нереферентно – в качестве предиката (*В одной деревне жил дед Василий. Говорят, что он был колдуном* [Чер., № 325]). В данном случае слово *колдун* входит в состав сказуемого и является средством характеристики, а не идентификации персонажа, введенного в ситуацию текста другими средствами (*дед Василий*).

Следует иметь в виду, что, помимо предпосылок в виде особенностей семантики, слова – способности/неспособности осуществлять референцию – выбор способа идентификации объекта в речи обусловлен прагматически и зависит от свойств коммуникативной ситуации. Наиболее показательна для описания референциальных свойств слова позиция интродуктивного акта – первого упоминания в нарративе, введения объекта в ситуацию текста. По моим наблюдениям, в мифологических рассказах прослеживается четкая тенденция не использовать специальные обозначения магических специалистов в интродукции. В свободном повествовании, прежде всего в рассказах о собственном опыте, в подавляющем большинстве случаев для ввода персонажа в текст используются языковые средства, не имеющие специального значения «магический специалист». Перечислю их.

1. Общие имена с семантикой пола и возраста (*старик/старуха, мужик, женщина, баба* и др.):

У меня-от у зятя, у Кольки, он с Комсомольского, мать. А у её были вот, сам-от Колька был маленькой, а оне с мужем-от работали на железной дороге, а у них была в няньках **старушка**, с ребятами водилась. И **эта старушка** уходила, как двенадцать цясов, и она уходит из квартиры. А сватья-то возьмёт да и подкараулит, шо чё она в каждую ночь в двенадцать цясов и всё уходит. «А я, – говорит, – и подкараулила». Она вышла на крыльцо и говорит: «Двенадцать зайчат, двенадцать ц'ертят, собирайтесь ко мне» (Знатки, с. 51, № 34).

2. Общие имена в сочетании с именами собственными, которые выполняют роль идентификаторов:

У нас **женщина** была на Прилуке, **Марья Кузьмовна**, всё знала (АЛФ РГГУ, инф. ВВБ, НАА, с. Судрома д. Ивановская Каргопольского р-на Архангельской обл., 2009 г.)

Тут вот есть **женщина** на берегу <в д. Исаково>, **Семишина Галина**, она этим делом <колдовством> интересовалась, так вот она, если скотина не придет, она найти может (Знатки, с. 214, № 290).

Также имена собственные довольно часто используются и самостоятельно:

...вот, значит, сидят мужики, вышли отдохнуть, значит, брёвна тут положены – кто-то строился ли что – вот так только помню, да. Сидят, разговаривают, а вот выходит **Жилкин** – фамилию его хорошо помню – и пшено у него в руках, и... рис или... ну, в общем, какая-то крупа ещё в руках, два пакетика. Выходит, и под гору это – бац! – всё высыпал... на него смотрят: «Ты чё это будешь делать?». Он говорит: «Ребята займутся работой хоть, а то... – говорит, – мне покою не дадут». <Это черти были?> Посидели, поразговаривали немножко – опять полные пакеты у него уже (Знатки, с. 51, № 33).

3. Реляционные имена (*дядя, тетка, кума, свекровь* и т. д.), идентифицирующие человека через отношение к рассказчику:

Вот слушайте, я вам свою, свой опыт, или как вам называть, расскажу, у меня на опыте было. Ой. Меня вот, **моего мужа брата жена** меня сделала. Приколдовала так, что ужас (Знатки, с. 36, № 16).

4. Местоименная номинация – использование такого способа идентификации с общеязыковой точки зрения нормативно лишь в ситуации присутствия объекта в поле зрения говорящих, однако в ситуации спонтанной речи это правило часто нарушается. Ср.:

Вот в войну-то этот самый умер <колдун>. У меня жил на этом, на заднем-то (Знатки, с. 49, № 31).

5. Глагольная номинация – посредством дескрипций, устойчивых в традиции эвфемистических формул описания магических способностей и действий (*те, которые знают; он знался, она с чертями знается/водится, у него есть маленькие* и т. д.):

Да, он **знался**, а как он умирал, бедный. <...> Тяжело умирал (Знатки, с. 46, № 28).

Раньше, скажут, например, многие раньше люди были таки, что так, скажут, с **чертями** **знаются** (Знатки, с. 55, № 37).

Этот способ обозначения продуктивен не только в нарративах, но и в поверьях, где речь идет о целом классе людей с указанными свойствами (см. последний пример). Таким образом, этот тип номинации выполняет роль как средства ситуативной идентификации, так и традиционного обозначения, закрепленного за данным понятием в традиции.

6. Нулевая номинация – имплицитный способ описания ситуации воздействия магического специалиста через указание на детали и признаки, на основании которых собеседник должен сам сделать вывод о характере действующего субъекта и правильно его идентифицировать:

Парень у нас погиб один, разбился на мотоцикле, между Ваджей и Святогоршей. Собрались мы и пошли посмотреть то место, где это произошло. Посмотрели, пошли в Виджу. Обрато идем, вновь мимо того места, а там лежат три куриных ноги, и никто не клал. Вся Святогорша потом об этом говорила (Чер., № 314).

Таким образом, в быличковом нарративе прослеживается отчетливая тенденция избегать использования прямых наименований магических специалистов (лексем *колдун /колдунья*) в интродуктивном акте. В ситуации же второго и последующего упоминаний персонажа прямые номинации употребляются более свободно, хотя все же нечасто. Например:

Вот эта... в Межупечье <село в нескольких километрах к западу от Каргополя, не доезжая до Печникова. Ныне не существует> **старуха** была. Ну это я слышала от дяди. У их потеряласи лошадь, жеребёнок вернее. Ну он сына и отправил к ней, что она знает, жив жеребёнок или нежив. Ну, пришел парень, а **эта колдунья** и говорит: «Ну, что, паренёк, пришел... пришел, а не веришь? Так лучше бы и не ходить». Он шел, а он не верил, что она скажет. Так, говорит: «Нет, я верю... меня папа отправил, что жеребёнка нету две ночи». «Но, посиди, как веришь», – она ушла куда-то во двор. Пришла изо двора и говорит: «Но, вот так». Она ничё не брала за это дело. Говорит: «Иди домой, жеребёнок дома». Вот как она знала? Вот вить в Каргополе многи **старуху эту** знали, но она уже, наверно, годов восемь нет её живой (АЛФ РГГУ, инф. ШЕП, с. Саунино пос. Льнозавод Каргопольского р-на Архангельской обл., 1999 г.)

Подобное явление – стремление не называть мифологический персонаж или явление прямым именем – было описано Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2006, с. 197–198] и, видимо, является универсальным референциальным механизмом мифологического рассказа. Исследовательница объясняет эту тенденцию прежде всего коммуникативными условиями бытования былички – речевого жанра, принципиально ориентированного на «своего» собеседника, в равной степени с рассказчиком вовлеченного в традицию и понимающего, о чем речь, без прямых имен и объяснений.

Вполне соглашаясь с предложенным Е.Е. Левкиевской взглядом на описанное явление, хочу, однако, добавить, что при анализе номинаций не собственно мифологических существ, а людей со сверхъестественными способностями обнаруживается более разнообразная и многомерная картина. Так, в быличковом нарративе все же есть примеры конкретно-референтных употреблений лексемы *колдун* (т. е. соотносимых с конкретным индивидом, имеющим пространственно-временную манифестацию), хотя и в довольно небольшом количестве, и эти примеры составляют две группы.

Во-первых, конкретно-референтное употребление этой лексемы наблюдается в случае обозначения колдуна в его социальной роли помощника, использующего свои сверхъестественные способности для лечения людей и домашних животных, снятия порчи, розыска пропажи и т. д. Ср.:

Лошадь, потерялась у мамыши, ушла. Пошла она к **колдуну**: «Лошадь, – говорит, – ушла, помоги». А колдун ей говорит: «Ваша, лошадь жива, иди дорогой и не отворачивай». А она пошла и отвернулась и увидела – человек в вострой шапке на ее лошади, как засвистит, и только хвост мелькнул. А, если бы она не отвернула, то нашла бы лошадь-то (Чер., № 293).

У одной бабы тесто терялось и терялось, Вот она пришла к **колдуну**. Он ей и сказал: возьми топор и сядь против щестку, где ухваты кладешь. И в 12 часов вылезет жаба, а ты ей по лапам и по языку. Вот она и сделала так. Жаба вылезит, а она ей по лапам и по языку. А на другой день Дуня по деревне ходит и языком и руками трясет. И колдовать боле отстала (Чер., № 294).

Как видим, в приведенных примерах персонаж вводится в нарративную ситуацию с помощью традиционного обозначения *колдун*. Колдун выступает здесь в роли «профессионала», его роль конвенционально определена и закреплена в социуме, и в таких ситуациях употребление традиционной номинации ничем не отли-

чается от использования других функциональных имен – наименований человека по профессии и роду деятельности.

Второй случай более или менее регулярного конкретно-референтного употребления лексемы *колдун* в интродукции наблюдается в рассказах с устойчивым мотивом «колдун портит свадьбу»:

В деревне женился мужик и не пригласил **колдуна** на свадьбу. А он если сказал, говорит: «Э! не пригласил, ладно, – говорит, – придёшь ко мне». Ну, и сделал вот что. Они едут на коляске, а он погонялочку протащил через дорогу, и говорит женщине-то... Ну, короче, молодые спать легли, ничёго не получается (Знатки, с. 205, № 276).

Впрочем, лексема *колдун* не единственный способ осуществления референции к магическому специалисту в быличках с этим мотивом, ср.:

Раньше портили-то дак, ой. А вот был вот это, вон дом... стоит, двухэтажный-то <показывает в окно>. В ощем ... **Одного мужика...** в ощем, молоды должны идти в баню. Понимаешь? И, в ощем, **одного мужика...** не... пригласили на свадьбу. И шо ты думаешь? Он сделал... (Знатки, с. 205, № 278).

В мифологических рассказах с другими мотивами вредоносного воздействия колдуна этот персонаж вводится в контекст с помощью языковых средств, не имеющих специальной семантики ‘магический специалист’, – по крайней мере, в рассмотренном материале.

Как видим, поведение слов – традиционных обозначений магических специалистов – в устных мифологических текстах имеет особенности по сравнению с общезыковыми тенденциями. Характер функционального имени у номинации *колдун* появляется, во-первых, в ситуации конвенциональной закреплённости статуса за референтом (в случае изображения колдуна-знахаря – помощника в бытовых, медицинских и других вопросах). В остальных случаях номинация используется не для идентификации, а только для характеристики, т. е. ведёт себя скорее как качественное имя.

Во-вторых, на референциальный потенциал традиционных номинаций магических специалистов влияет контекст, а именно степень фабулизованности нарратива. Так, тексты с мотивом «колдун на свадьбе», где лексема *колдун* употребляется конкретно-референтно, имеют достаточно устойчивую традиционную структуру, чаще всего это не рассказы о личном опыте, а фабулизованные пересказы историй, циркулирующих в социуме. В этих текстах редко фигурируют конкретные детали и персонажи, чаще наблю-

дается условный хронотоп, не совпадающий и не соотносящийся с ситуацией речи. Замечу, что в сказочном нарративе – традиционном тексте с урегулированной структурой и речевой формой, с установкой на вымысел и, соответственно, с моделируемым миром текста, не совпадающим с миром актуальной речевой ситуации, – анализируемые лексемы *колдун* /*колдунья* имеют свойства обычных функциональных имен и, выступая в роли прямых имен, являются регулярными средствами осуществления конкретной референции. Ср.:

А дальше *колдуньи* за ними пришли. А *колдунья* за ними вслед наблюдала. <...> Пришли в королевский дом. А уж эта *колдунья* превратилась там как в няню, в прислугу. <...> А этой *колдунье*-то хочется убрать скорей козлёнка<sup>5</sup>.

А невеста была у *колдуна*. Там надо в этот в замок надо несколько пройти. <...> Когда убили этого *колдуна*, вот как раз он, знать, прошёл туда к ней. И вот он с ней уехал<sup>6</sup>.

Очевидно, что такое употребление наименований магических специалистов допустимо и возможно в рамках референциального пространства (термин О.Е. Фроловой [Фролова 2008]) волшебной сказки и фабулата, тяготеющего к фикту, и встречает сопротивление контекста в меморатах об опыте взаимодействия рассказчика с конкретными, реальными людьми.

Каковы могут быть причины описанного явления – своеобразного референциального «мерцания» лексем – в мифологических нарративах?

Для того чтобы наименование магического специалиста функционировало в тексте как нормальное функциональное имя, необходимо соблюдение условия – наличие конвенциональной

<sup>5</sup>Самодёлова Е.А. Сказки Центральной России в конце XX – начале XXI в. в записях Е.А. Самодёловой и друзей-фольклористов: Тексты. Т. 1 / Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2013. Вып. 51. С. 97. № 88.

<sup>6</sup>Там же. С. 121. № 112. Примеры приводятся по современным записям сказок для хронологической соотнесенности сопоставляемых корпусов мифологической и сказочной прозы. Однако следует отметить, что описываемая тенденция употребления номинаций магических специалистов, как кажется, в целом характерна для сказок (ср. употребление слова *колдун* в качестве имени персонажа в сказках № 354–356 из сборника А.Н. Афанасьева: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1957).

закрепленности обозначаемого им статуса за референтом. В традиционных нарративах содержание и, соответственно, статус персонажей предзаданы и определены традицией, и рассказчик только озвучивает их, употребляя соответствующие имена, тогда как в личных нарративах – мемуаратах – говорящий сам делает выбор языковых средств для номинации действующих лиц и объектов, это является сферой его ответственности, и вот почему.

Установка на достоверность, определяемая обычно как ключевой признак устной мифологической прозы, в целом является общим свойством повседневной разговорной речи, в континууме которой существуют и бытуют мифологические тексты, – повседневной коммуникации присуща ориентация на соблюдение «максимы качества», т. е. сообщаемое в речи по умолчанию принимается как истинное [Арутюнова 1992, с. 12]. Свойственное разговорной речи доминирование говорящего как субъекта знаний, мнений, оценок [Апресян 2004; Падучева 1985, с. 141; Падучева 1996, с. 281; Падучева 2011, с. 9] наблюдается и в мифологических рассказах – нарратор здесь проявляет себя как активный мыслящий и рассуждающий субъект [Черванёва 2017; Черванёва 2018]. Именно поэтому ситуация мифологического текста требует обоснования выбора номинации для действующего лица.

Наблюдаемая при этом регулярность присвоения имени *колдун* персонажам, занимающимся «полезной» для социума деятельностью, и отсутствие таковой по отношению к вредоносным персонажам свидетельствует о разных механизмах означивания в аксиологически различных ситуациях.

Судя по материалу, функция вредительства, присваиваемая магическому специалисту в традиции, все-таки не осмысливается как профессиональный статус – во всяком случае, в реальной речевой практике не наблюдается конвенциональной закрепленности имени вредоносного персонажа за конкретным человеком, каждый раз именование конкретного лица этим словом (в данном значении) предполагает обоснование. Текст, описывающий ситуацию вредоносного воздействия колдуна, зачастую и является обоснованием присвоения персонажу этого имени, а собственно ситуация обнаружения сверхъестественной деятельности и есть основное событие текста. Разумеется, в таких случаях идентификация референта – конкретного человека – в начале повествования будет производиться языковыми средствами, не имеющими семантики ‘магический специалист’. Появление в последующем контексте у лексемы *колдун* субъективной оценки, не свойственной функциональному имени, меняет референциальный статус слова и вызывает описанное референциальное «мерцание» лексем.

Таким образом, особенности референции номинаций магических специалистов, которые по-разному употребляются в разных жанрах устной прозы, зависят от целого ряда факторов – прежде всего от модальности текста (установка на достоверность / вымысел), условий коммуникативной ситуации бытования текста (характера и степени включенности говорящего в ситуацию речи), содержательных особенностей текстов.

### Литература

- Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: СПбГУ; Амфора, 2004. 312 с.
- Апресян 2004 – *Апресян Ю.Д.* Интерпретационные глаголы: семантическая структура и свойства // Русский язык в научном освещении. 2004. № 1 (7). С. 5–22.
- Арутюнова 1976 – *Арутюнова Н.Д.* Предложение и его смысл: логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. 383 с.
- Арутюнова 1992 – *Арутюнова Н.Д.* Речеповеденческие акты и истинность // Человеческий фактор в языке: коммуникация, модальность, дейксис / Отв. ред. Т.В. Булыгина. М.: Наука, 1992. С. 6–39.
- Веселова 2003 – *Веселова И.С.* Прагматика устного рассказа // Современный городской фольклор / Редкол.: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 234–244.
- Веселова, Степанов 2019 – *Веселова И.С., Степанов А.В.* Опыт по ролям: перципиент, конфидент и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2019. № 4. С. 10–24.
- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор: семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 150–214.
- Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.
- Неклюдов 2018 – *Неклюдов С.Ю.* К читателю // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. 1. № 1–2. С. 11–14.
- Падучева 1985 – *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотнесенность с действительностью. М.: Наука, 1985. 271 с.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки славянской культуры, 1996. 464 с.
- Падучева 2011 – *Падучева Е.В.* Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // Вопросы языкознания. 2011. № 3. С. 3–18.



- Фролова 2008 – Фролова О.Е. Референциальные механизмы фольклорного и авторского художественного текста: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Гос. ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина. М., 2008. 47 с.
- Толстая 2010 – Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: очерки по славянской этнолингвистике. М.: Либроком, 2010. 368 с.
- Шмелев 2002 – Шмелев А.Д. Русский язык и внеязыковая действительность. М.: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.
- Черванёва 2017 – Черванёва В.А. «Рассуждающий» повествователь в мифологическом нарративе // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 12. С. 9–16.
- Черванёва 2018 – Черванёва В.А. Субъект интерпретаций в мифологическом тексте // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 22–35.
- Чистов 2005 – Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. 270 с.

## References

---

- Adon'eva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [The pragmatics of folklore], Saint Petersburg State University, Amfora, Saint Petersburg, Russia.
- Apresian, Yu.D. (2004), "Interpretative verbs: the semantic structure and properties", *Russkii yazyk v nauchnom osveshchenii*, vol. 7, no. 1, pp. 5–22.
- Arutiunova, N.D. (1976), *Predlozhenie i ego smysl: logiko-semanticheskie problemy* [The sentence and its meaning: logical and semantic problems], Nauka, Moscow, USSR.
- Arutiunova, N.D., (1992), "Speech behavioral acts and truth", in: Bulygina, T.V. (ed.), *Chelovecheskii faktor v iazyke: kommunikatsiia, modal'nost', deiksis* [Human factor in language: communication, modality, deixis], Nauka, Moscow, Russia, pp. 6–39.
- Chervaneva, V.A. (2017), "Deliberating narrator in a mythological narrative", *RSUH Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental studies" Series*, vol. 33, no. 12, pp. 9–16.
- Chervaneva, V.A. (2018), "Subject of interpretation in a mythological text", *RSUH Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental studies" Series*, vol. 42, no. 9, pp. 22–35.
- Chistov, K.V. (2005), *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* [Folklore. Text. Tradition], OGI, Moscow, Russia.
- Frolova, O.E. (2008), "Referential mechanisms of folklore and author's literary text", Abstract of Ph.D. dissertation, Pushkin State Russian Language Institute, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. (2006), "Pragmatics of the mythological text", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Vyp. 10: Semantika i pragmatika teksta* [Slavic and Balkan folklore, vol. 10. Semantics and pragmatics of the text], Indrik, Moscow, Russia, pp. 150–214.

- Levkievskaya, E.E. (2008), “Bylichka as a speech genre”, in Arkhipova, A.S., Gister, M.A. and Koz'min, A.V. (comp.), *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sbornik statei v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoi deyatel'nosti* [Bricks: folkloristics and cultural anthropology today. Digest of articles in honor of the 65th anniversary of S.Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific activity], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 341–363.
- Neklyudov, S.Yu. (2018), “A word to the reader”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 1, no. 1–2, pp. 11–14.
- Paducheva, E.V. (1985), *Vyskazyvanie i ego sootnesenost' s deistvitel'nost'iu* [Statement and its correlation with reality], Nauka, Moscow, USSR.
- Paducheva, E.V. (1996), *Semanticheskie issledovaniya. Semantika vremeni i vida v russkom yazyke. Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics of time and aspect in the Russian language. Semantics of narrative], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Paducheva, E.V. (2011), “Egocentric valence and deconstruction of speaker”, *Voprosy yazykoznaniya*, no. 3, pp. 3–18.
- Shmelev, A.D. (2002), *Russkii yazyk i vneyazykovaya deistvitel'nost'* [Russian language and extralinguistic reality], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Tolstaya, S.M. (2010), *Semanticheskie kategorii yazyka kul'tury: ocherki po slavyanskoj etnolingvistike* [Semantic categories of language of culture: essays in Slavic ethnolinguistics], Librokom, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. (2003), “Pragmatics of oral story”, in Belousov, A.F., Veselova, I.S. and Neklyudov, S.Yu. (eds.), *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, pp. 234–244.
- Veselova, I.S. and Stepanov, A.V. (2019), “Experience by roles: percipient, confidant and others (communicative foundations of the composition of mythological narratives of the Russian North)”, *RSUH Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental studies” Series*, no. 4, pp. 10–24.

### *Информация об авторе*

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

Значение волос  
в обрядах родильно-крестильного цикла  
(на восточнославянском материале)

Светлана К. Мамонова

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

*Аннотация.* В статье рассматриваются обряды, совершаемые с волосами новорожденного; предпринимается попытка их семантической и функциональной классификации. Ключевой вопрос, затронутый в статье, – вопрос о «бесполой» природе ребенка. Автор пытается оспорить существующую точку зрения и показать, что выявленная исследователями «бесполость» характеризует социальный и обрядовый статус ребенка, но никак не является его физиологической характеристикой в традиционной культуре. Представление о новорожденном как о существе мужского или женского пола представляется исходной данностью, которая и определяет содержание обряда первого пострижения волос. Выделяется три основных варианта соотносительности пола ребенка и соответствующих ему обрядовых действий с волосами. Первая группа случаев: с мальчиками и девочками во время обряда первой стрижки могли совершать одно и то же действие (подкладывать под голову различные предметы, символизирующие мужское или женское начало). Вторая группа случаев: мальчикам стригут волосы, а девочкам заплетают первую косу или когда мальчиков и девочек стригли по-разному. Третья группа случаев: ребенка вне зависимости от пола сажали на шубу, вывернутую мехом наружу, и крестообразно выстригали некоторое количество волос. Делается вывод о том, что обряд первого пострижения есть первый шаг в приобщении ребенка к культуре данного сообщества, когда он изымается из области хаотического и становится частью упорядоченного социума. Однако волосы как неотъемлемая часть человеческого облика продолжает оставаться символом связи человека с неким потусторонним началом.

*Ключевые слова:* обряды перехода, родильно-крестильные обряды, волосы

*Для цитирования:* Мамонова С.К. Значение волос в обрядах родильно-крестильного цикла (на восточнославянском материале) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 27–38. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-27-38

---

© Мамонова С.К., 2023

## The value of hair in childbirth and baptismal rites (based on the East Slavic material)

Svetlana K. Mamonova

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

*Abstract.* The article deals with rituals performed with the hair of a newborn; an attempt is made to semantic and functional classification. The key issue raised in the article is the question of the “asexual” nature of the child. The author tries to challenge the existing point of view and show that the “genderlessness” identified by the researchers characterizes the social and ritual status of the child, but is in no way its physiological characteristic in traditional culture. The idea of a newborn as a male or female being seems to be the initial given, which determines the content of the rite of the first hair cutting. There are three main options for correlating the sex of the child and the corresponding ritual actions with hair. The first group of cases – when boys and girls during the ceremony of the first haircut could perform the same action (put various objects under their heads), but these objects differed in their symbolism. The second group of cases is when the boys’ hair is cut, and the first braid is braided for the girls; or when boys and girls had different haircuts. The third group of cases is when a child, regardless of gender, was put on a fur coat turned inside out with fur, and a certain amount of hair was cut crosswise. It is concluded that the rite of the first tonsure is the first step in introducing the child to the culture of this community, when he is withdrawn from the chaotic realm and becomes part of an orderly society. However, hair, as an integral part of the human appearance, continues to be a symbol of a person’s connection with some otherworldly beginning.

*Keywords:* rites of passage, childbirth and baptismal rites, hair

*For citation:* Mamonova, S.K. (2023), “The value of hair in childbirth and baptismal rites (based on the East Slavic material)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 27–38, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-27-38

Многие исследователи обращали внимание на то, что в восточнославянских обрядах перехода волосы играют значимую роль. Однако символическое значение волос в контексте обрядов жизненного цикла не становилось предметом отдельных исследований. Т.А. Бернштам и Г.И. Кабакова в своих работах ограничились емкими, но фрагментарными замечаниями о роли волос в русской и полесской традиционной культуре [Бернштам 1988;

Кабакова 2001а]; А.К. Байбурун в статье «Обрядовые формы половой идентификации детей» рассматривает эту проблему более подробно, но предметом его анализа являются не волосы как обрядовая сущность, а более широкий круг ритуальных действий, направленных на интеграцию ребенка в социум [Байбурун 1991]. В нашей статье мы в большей степени сосредоточимся на том, какое значение приобретают волосы в рамках первых обрядов, совершаемых с человеком.

Любой обряд перехода подразумевает стадию включения нового члена в коллектив [Геннеп 1999]. Однако важно понимать, на каких уровнях (социальном, возрастном, физиологическом) происходит это включение.

В существующих работах, посвященных половозрастной идентификации человека, ребенок, как правило, рассматривается как существо «бесполое» [Байбурун 1991, с. 257; Бернштам 1988, с. 55; Кабакова 2001а, с. 90]. Это отражается в номинации: ребенка обозначали либо термином среднего рода (дитя), либо терминами, род которых не мотивирован биологическим полом (мелочь, тварня, блазота, маняк, подсосок, младень) [Бернштам 1988, с. 25]. Половая недифференцированность проецировалась также и на внешний вид: до определенного возраста ни мальчикам, ни девочкам не стригли волосы, в некоторых областях ребенка одевали в поношенную родительскую рубаху, что также не могло маркировать его биологический пол [Кабакова 2001а, с. 97; Бернштам 1988, с. 57]. Действительно, нет оснований не согласиться с подобными утверждениями, кроме того, они подтверждаются и репликами информантов.

В то же время если новорожденный мыслится как бесполое существо, то отсюда можно сделать вывод, что и мальчики, и девочки при рождении уравниваются в своем социальном статусе, а его дифференциация происходит лишь в процессе взросления; и если статус мальчиков и девочек уравнивается, то семье безразлично, кто у них родится. Оба наши предположения противоречат логике традиционной картины мира, которая, как показала Т.В. Цивьян, вся маркирована через оппозицию мужское/женское [Цивьян 1991, с. 77–92]. При этом в приоритете оказывается первый член оппозиции, что подтверждается различными ритуалами, направленными на то, чтобы в качестве первенца родился именно мальчик: «Сажать на колени невесте полагалось мальчика, чтобы рождались сыновья» [Сурхаско 1985, с. 15]. Второй наш тезис может быть легко опровергнут тем, что на всей восточнославянской территории были распространены различные гадания, предсказывающие пол будущего ребенка («Как женщина забеременела,

гадают, кто родится. Замечают: живот копылом, острый да высокий – родится мальчик, а живот вниз, куполом да разлапый в ширину – родится девочка»<sup>1</sup>).

Таким образом, возникает определенная необходимость пояснить «бесполоую» природу ребенка. Здесь, как нам кажется, очень тесно соприкасается категория биологического пола как неотъемлемая характеристика человека и категория «обрядового» и социального статуса ребенка, которые возникают лишь в процессе усвоения культуры данного сообщества. С точки зрения народных представлений о физиологии, пол дается ребенку от рождения, и изменить его может только вмешательство нечистых сил (обменыши, подменные дети). Социальный и ритуальный статус ребенка конструируется социумом посредством различных обрядов, в рамках которых осуществляется «перевод биологических процессов в сферу условного» [Байбурин 1993, с. 39]. Уже здесь оказывается возможна некая «игра с природой», о которой пишет А.К. Байбурин, когда пол становится не просто биологической характеристикой человека, но и определенным символом с присущим ему набором функций. С точки зрения ритуального и социального статусов ребенок представляет «абсолютный ноль» и является отправной точкой для формирования личности, характеристики которой соответствуют нормам данного коллектива. Осуществляется это посредством обрядов, направленных на «изъятие» ребенка из плоскости «биологического» в плоскость «социального». На примере ритуала пострижения/заплетения волос, который представлен практически на всей восточнославянской территории, мы попытаемся показать, как осуществляется данный переход.

На многих восточнославянских территориях обряд первого пострижения волос совершался следующим образом: «Судя по поздним данным, основными моментами пострига были: посадка ребенка на или рядом с объектом, символизирующим мужскую или женскую сферу жизнедеятельности (для мальчиков – конь, топор, борона, сабля, различные “мужские” инструменты; для девочек – веретено, прялка, чесальный гребень, пряжа и др.)» [Байбурин 1991, с. 258]; «В зависимости от пола ребенка под голову подкладывают либо топор, либо рубель (валек для стирки белья), либо коромысло» [Кабакова 2001а, с. 130]. Семантика предметного кода в данном обряде очевидна: постулирование пола ребенка осуществляется через соответствующие орудия труда. А.К. Байбурин рассматривает данные обряды как момент окончательного опреде-

---

<sup>1</sup>Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Беловодье, 1998. С. 19.

ления пола ребенка [Байбури́н 1991, с. 258], однако здесь кроется некое противоречие. Оно заключается в том, что характер ритуала определяет изначальная биологическая данность, сам же ритуал на нее ни в коей мере не влияет. Как нам кажется, здесь стоит говорить о том, что подобные обряды являются начальным этапом формирования ребенка как субъекта, имеющего, во-первых, определенный социальный статус, который обозначается символически. Во-вторых, ритуал есть особая форма культурной коммуникации, обладающая своими особыми пространственными, временными и поведенческими характеристиками, которые требуют усвоения. По сути, обряд пострижения представляет один из первых шагов ребенка в усвоении культурных и социальных норм данного коллектива. Именно эти два аспекта данного ритуала кажутся нам определяющими.

Таким образом, можно сказать, что не собственно ритуал определяет половую принадлежность ребенка, но исходная биологическая данность диктует содержание ритуала. Различение мальчиков и девочек предстает исходной данностью. Далее мы рассмотрим, как эта данность функционирует в обрядах первого пострижения. Мы можем выделить три основных варианта соотнесенности пола ребенка и соответствующих ему обрядовых действий с волосами: 1) когда обряды обнаруживают сходство на уровне акционального кода, но различаются на уровне предметного; 2) когда обряды различаются на уровне акционального кода; 3) смежные случаи, когда элементы и акционального, и предметного кодов сходны.

*Первый вариант.* Сюда относятся те обряды, о которых речь шла выше, когда при пострижении волос рядом с ребенком помещают различные хозяйственные предметы, связанные с мужским или женским началом. Как мы выяснили, предопределяя будущее занятие ребенка, его причисляют к определенной социальной группе, тем самым задавая определенное направление будущему формированию личности. Иногда ритуал первого пострижения волос совпадал с началом трудовой деятельности: Байбури́н в качестве примера приводит обряд «посвящения» девочки в пряжи, когда она должна была выткать первую нить, тем самым обозначив себя как взрослое трудоспособное существо [Байбури́н 1991, с. 263]. Через подобные ритуальные действия предопределяется и «программируется» судьба ребенка, но не постулируется его половая принадлежность.

*Второй вариант.* На восточнославянской территории в зависимости от пола ребенка первые обряды, совершаемые с волосами, могли характеризоваться разными наборами действий. Наиболее характерный случай – когда мальчикам стригут волосы, а девочкам



заплетают первую косу/косы (здесь допускается вариативность в зависимости от локальных традиций); или когда мальчиков и девочек стригли по-разному: «хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жинокську»<sup>2</sup>. Здесь стоит остановиться на некоторых функциональных особенностях данного обряда. Волосы в ходе обряда первого пострижения наделяются способностью замещать человека в различных ритуалах (их специально сохраняют, используют в различных окказиональных обрядах, направленных на выздоровление; в некоторых традициях отстриженные волосы не выбрасывались, а собирались всю жизнь и клались в гроб человеку [Вавилова 2008, с. 43]). Однако они функционировали не просто как абстрактный «двойник», часть организма человека, наподобие ногтей, слюны, пуповины, плаценты, но как определенный маркер половозрастного статуса. Отныне именно посредством прически закрепляются различные изменения, происходящие в жизни человека.

Особенно наглядно это проявляется в семантике и функциях девичьей косы. В первую очередь, уже на ранних этапах формирования девочки коса наделяется брачной символикой. На Гуцульщине первую косу заплетали особым образом, и данные действия сопровождалось особым текстом: «Як я звеваю усе волосе на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби с тебе везали з усіх боків парубки, одівці, дідицкі сини, тай котре май старши парубки у краї; котрий тебе уздрит, то так аби за тобов уматвав, як риба за водов!»<sup>3</sup>. С этого момента девочку постоянно будут сопровождать различные приговоры, связанные с пожеланием большого количества женихов и успешного замужества.

Здесь стоит отметить два основных аспекта семантики женских волос. Во-первых, вокруг косы концентрируется брачная символика. В подростковом возрасте девушки именно коса становится знаком ее готовности к замужеству (на русской территории был распространен обычай вплетать в косу красную ленту, тем самым показывая, что девушку можно начинать сватать) [Мадлевская 2002]. Прощание с косой, в свою очередь, составляет отдельный ритуал в рамках свадебного обряда, когда волосы девушки сосредотачивают в себе целый комплекс различных смыслов: они осмыслиются и как связь с родительским домом, и как знак вольной жизни до замужества, и как символ девственности [Мадлевская 2005].

<sup>2</sup>Гуцульщина // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1902. Т. 5. С. 8.

<sup>3</sup>Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1907. Т. 8. С. 106.



Во-вторых, волосы в контексте приведенного приговора наделяются семантикой множественности, которая будет актуализироваться в рамках различных окказиональных обрядов. Помимо брачной символики, женским волосам оказывается присуща символика роста и плодородия. С самого детства длине волос девочки уделяется особое внимание. Это находит отражение и на уровне ритуала, когда различные действия направляются на стимуляцию роста волос: «У девочки крестная мать выстригала прядь волос через кольцо, что должно было способствовать их росту» [Корнишина 2001, с. 89]; и на уровне текста: «Причесываю внучку и припеваю: Расти, коса, до пояса, // Не вырони ни волоса, // Расти, косынька, до пят, // Красна девица до гряд, // Женихи торопят. // Коса из кореня, // Жених из города. // Коса с топорище, // А жених с голенище»<sup>4</sup>. Здесь объединяются целые группы мотивов: рост волос символизирует рост человека, причем не только физический, но и социальный. Одновременно в данном тексте актуализируется и брачная символика, о которой шла речь выше. В жизни девочки-подростка стимуляция роста волос также будет занимать довольно значимое место, так как длинная толстая коса являлась одной из характеристик женской привлекательности<sup>5</sup>.

Почему длине женских волос уделяется такое пристальное внимание? На восточнославянской территории женские волосы, обладающие семантикой длины и постоянного обновления, были важны в контексте различных аграрных обрядов, направленных на стимуляцию плодородия (например, в начале сельскохозяйственного цикла женщины с распущенными волосами катались по бороне, чтобы был обильный урожай). Несмотря на очевидность семантики волос в приведенных нами контекстах, мы можем говорить здесь о присутствии довольно сложного архаического концепта, когда значение плодородия неотделимо от множественности (если земля должна что-то произвести, то этого обязательно должно быть много; невозможно некое умеренное количество).

Если углубляться в анализ мифопоэтики, то можно предположить, что уже на этапе первой стрижки/заплетения формируется представление о волосах как о вместилище некой «силы», «энергии», которая объединяет разрушительное и созидательное начало. Семантика плодородия в сочетании с брачной символикой превращает волосы в источник некоего эротического начала, которое в определенных ситуациях представляет опасность для человека

---

<sup>4</sup>Науменко Г.М. Указ. соч. С. 170.

<sup>5</sup>См.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 422.

(см. об этом подробнее [Неклюдов 2016, с. 220–227]). Высвобождение этой «силы» происходит, например, через расплетание волос невесты в ходе свадебного обряда или во время родов, когда необходимо «разомкнуть» тело женщины. Здесь волосы выступают как место сосредоточия жизненной силы: «Говорят, в волосах сила заключена, сила уходит, если пострижешься» [Анашкина 2001, с. 209]; в то же время через распускание волос высвобождается некая хтоническая «энергия», которая превращает невесту, приготовляемую к свадьбе, или роженицу в нечистое существо. Таким образом, первое заплетение волос девочки в косу есть шаг к овладению этой «силой».

*Третий вариант.* Сюда стоит отнести другой вариант обряда первой стрижки, когда ребенка сажали на шубу, вывернутую мехом наружу, и крестообразно выстригали некоторое количество волос («Ребенка, которого стригут, сажают на шубу чаще всего черную и положенную мехом вверх. Крестный отец и мать по очереди крестообразно состригают волосы с головы ребенка» [Вавилова 2008, с. 43]). Общность предметного кода здесь обуславливает сходную семантику этого обряда, совершаемую и с мальчиками, и с девочками. В первую очередь стоит отметить семантику плодородия, так как мех животных (в контекстах календарной и окказиональной обрядности) является символом жизненной силы, богатства и пр. Как отмечается, и девочек, и мальчиков сажали на шубу с целью предотвращения бесплодия: «После крещения ребенка ложили на шубу перевернутую мехом вверх. Расстилали на полу, когда родился у меня сын, чтобы не было болезни двиг в мужских органах» [Чухина 2004, с. 51]; «Естественно, перспективу бесплодия необходимо устранить. Отсюда и использование другого предмета одежды, который ассоциируется с обилием, плодородием, богатством и т. п., – вывернутой мехом наружу шубы, на которую кладут новорожденного» [Кабакова 2001b, с. 120].

На уровне мифопоэтики данный ритуал может осмысляться как изъятие ребенка из некоего животного пространства и приобщение его к пространству человеческой культуры. Исследователями уже не раз отмечалось, что ребенок до определенного возраста мыслится как существо нечистое и опасное, близкое к черту: «Паниашковцы (одна из сект Самарской губ.) называли женщин богородицами, а младенцев – бесами» [Байбурин 1993, с. 41]; «До крещения ребенка не считали христианином, отсюда и его обозначения ирад, нехристь, ни даже человеком, а чем-то вроде нечистого духа и называли его маняк» [Кабакова 2001a, с. 109]. Подстригание волос же мыслится как овладение этой демонической сущностью, подчинение ее воле человека. Однако стоит иметь в виду, что волосы

не перестают воплощать некое животное, демоническое начало в человеке; эта связь оказывается ограниченной, но не прерванной. В дальнейших ритуалах жизненного цикла она так или иначе будет актуализироваться.

Таким образом, установив определенную типологию обрядов первого пострижения, мы можем сделать определенные выводы:

- 1) «бесполовая» природа новорожденного ребенка относится исключительно к его социальному статусу, но никак не коррелирует с его биологической природой. Обряды, совершаемые в рамках родильно-крестильного цикла, направлены на то, чтобы переместить ребенка из области физиологического в область социального, культурного;
- 2) исходя из этого, необходимо уточнить, что биологический пол ребенка, данный ему от рождения, предопределяет сущность обряда, но не сам обряд конструирует гендерную идентичность ребенка;
- 3) в контексте обряда первой стрижки волосы наделяются особым статусом заместителя человека, при этом сохраняя множественность семантики и функций. С этого момента на прическу проецируются различные изменения, происходящие в человеческой жизни;
- 4) обряд первого заплетения косы оформляет связь женских волос с брачной символикой. Для женских волос особенно важной оказывается также семантика густоты, множественности. Рост волос становится знаком не только физического развития, но и знаком продвижения к иному социальному статусу.

В заключение можно сказать, что обряд первого пострижения есть первый шаг в приобщении ребенка к культуре данного сообщества, когда он изымается из области хаотического и становится частью упорядоченного социума. Однако волосы как неотъемлемая часть человеческого облика продолжают оставаться символом связи человека с неким потусторонним началом.

## *Литература*

---

- Анашкина 2001 – Анашкина Г.П. Традиции и новации в этнической культуре (на примере родинной обрядности русского населения Ульяновской области) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Под ред. С.Ю. Неклюдова; сост. Е.А. Белоусова. М.: РГГУ, 2001. С. 202–216.
- Байбурин 1991 – Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Под ред. А.К. Байбурина, И.С. Кона. СПб.: Наука, 1991. С. 257–265.

- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 238 с.
- Бернштам 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 277 с.
- Вавилова 2008 – *Вавилова М.А.* Вологодский фольклор: семейные обряды. Вологда [Б. и.], 2008. 157 с.
- Геннеп 1999 – *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
- Кабакова 2001а – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.
- Кабакова 2001б – *Кабакова Г.И.* Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М.: РГГУ, 2001. С. 107–129.
- Корнишина 2001 – *Корнишина Г.А.* Традиционные обряды детского цикла у мордвы // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М.: РГГУ, 2001. С. 79–92.
- Мадлевская 2002 – *Мадлевская Е.Л.* Девичья красота и социовозрастной статус девушки в традиционной культуре русских // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве / Под ред. И.Ф. Даниловой. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 88–102.
- Мадлевская 2005 – *Мадлевская Е.Л.* Коса // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре / Науч. ред. И.И. Шангина. СПб.: Искусство-СПб., 2005. С. 275–279.
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. 520 с. (Литература как традиция)
- Сурхаско 1985 – *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л.: Наука, 1985. 172 с.
- Цивьян 1991 – *Цивьян Т.В.* Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Под ред. А.К. Байбурина, И.С. Кона. СПб.: Наука, 1991. С. 77–92.
- Чухина 2004 – *Чухина А.А.* Свадьба, родины и похороны в Каргополье // Живая старина. 2004. № 2. С. 49–51.

## References

---

- Anashkina, G.P. (1991), “Traditions and innovations in ethnic culture (on the example of maternity rites of the Russian population of the Ulyanovsk region)”, in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 202–216.

- Baiburin, A.K. (1991), "Ritual forms of gender identification of children", in Baiburin, A.K. and Kon, I.S. (ed.), *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 257–265.
- Baiburin, A.K. (1993), *Ritual v traditsionnoi kul'ture* [Ritual in traditional culture], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Bernshtam, T.A. (1988), *Molodezh' v obryadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX veka: polovozrastnoi aspekt traditsionnoi kul'tury* [Youth in the ritual life of the Russian community of the 19th – beginning of the 20th century. Gender and age aspect of traditional culture], Nauka, Leningrad, USSR.
- Chukhina, A.A. (2004), "Wedding, birth rites and funeral in Kargopol", *Zhivaya starina*, no. 2, pp. 49–51.
- Gennep van, A. (1999), *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of passage. Systematic study of rites], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Kabakova, G.I. (2001), *Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoj traditsii* [Anthropology of the female body in the Slavic tradition], Lodomir, Moscow, Russia.
- Kabakova, G.I. (2001), "Father and midwife in the maternity rites of Polissya", in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 107–129.
- Kornishina, G.A. (2001), "Traditional rituals of the children's cycle among the Mordovians", in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 79–92.
- Madlevskaya, E.L. (2002), "Beauty and socio-age status of a girl in the traditional culture of Russians", in Danilova, I.F. (ed.), *Traditsionnye modeli v fol'klоре, literature, iskusstve* [Traditional models in folklore, literature, art], Evropeiskii Dom, Saint Petersburg, Russia, pp. 88–102.
- Madlevskaya, E.L. (2005), "Braid", in Shangina, I.I. (ed.), *Muzhiki i baby: Muzhskoe i zhenskoe v russkoi traditsionnoi kul'ture* [Men and women: Male and female in Russian traditional culture], Iskusstvo-SPb., Saint Petersburg, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2016), *Temy i variatsii* [Themes and variations], Indrik, Moscow, Russia. (*Literatura kak taditsiya*)
- Surkhasko, Yu.Yu. (1985), *Semeinye obryady i verovaniya karel* [Family rituals and beliefs of the Karelians], Nauka, Leningrad, USSR.
- Tsvi'yan, T.V. (1991), "Male/female opposition and its classifying role in the model of the world", in Baiburin, A.K. and Kon, I.S. (ed.), *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 77–92.
- Vavilova, M.A. (2008), *Vologodskii fol'klor: semeinye obryady* [Vologda folklore. Family rituals], Vologda, Russia.

*Информация об авторе*

*Светлана К. Мамонова*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; smamonova10@yandex.ru

*Information about the author*

*Svetlana K. Mamonova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; smamonova10@yandex.ru

# Сюжетно-композиционные и социально-исторические модели фольклора

УДК 398.22:82-34

DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-39-50

Легенда о башне Желтых журавлей:  
из истории китайского ойко типа АаТh 676

Аглая Б. Старостина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
abstarostina@gmail.com*

*Аннотация.* Во второй половине XX в. в материковом Китае были записаны многочисленные сказки, относящиеся к сюжетному типу «Сезам, откройся» (АаТh 676). Большая их часть содержит элементы, которые можно было найти уже в китайской средневековой сюжетной прозе. С этой точки зрения были рассмотрены несколько близких по времени (XI – начало XII в.) записей городской легенды, которая была связана со скалой поблизости от Хуанхэ лоу – башни Желтых журавлей в округе Эчжоу (находился в границах современного г. Ухань в провинции Хубэй), в том числе монорим из 22 строчек, написанный поэтом Су Ши (1037–1101). В этой легенде были объединены мотивы, ранее встречавшиеся в двух разных по тематике группах китайских средневековых мифологических рассказов. Первая из групп строится вокруг мотива сокровищ, хранящихся в горе. Что касается второй группы рассказов, то для нее основной мотив – подземный даосский рай, в который можно попасть с помощью акустического сигнала (стука). В статье также была прослежена возможная связь легенды о сокровище башни Желтых журавлей с локальной традицией изготовления имитаций золота. О случайных находках таких имитаций в интересующий нас период упоминается в работе Шэнь Ко (1031–1095) «Мэнси би тань» («Записи бесед в Мэнси»). В статье указан ранний китайский письменный источник, в котором присутствуют одновременно и общий для обеих групп мотив «В горе открывается дверь» (D1552.0.1 по С. Томпсону) и упоминание об акустическом сигнале (формуле и стуке), необходимом для проникновения в пещеру: это относящийся к VII в. травелог буддийского монаха Сюаньцзана «Си юй цзи» («Записки о Западном крае»). Ни о сокровище, ни о даосском рае тем не менее в этом памятнике речь не идет.

*Ключевые слова:* китайский фольклор, алхимия, палеофольклор, кросскультурные исследования

---

© Старостина А.Б., 2023

Для цитирования: Старостина А.Б. Легенда о башне Желтых журавлей: из истории китайского ойкотипа AaTh 676 // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 39–50. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-39-50

## The legend of the Yellow Crane Tower. From the history of the Chinese oikotype of AaTh 676

Aglaya B. Starostina

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, abstarostina@gmail.com*

*Abstract.* In the second half of the 20<sup>th</sup> century, numerous tales belonging to the “Open Sesame” type (AaTh 676) were recorded in China. Many of them contain some elements that can also be found in medieval Chinese narrative prose. In this context, the article examines some contemporary records of an 11<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> centuries urban legend associated with a rock near the Huanghelou, or Yellow Crane Tower in Ezhou (a prefecture within the boundaries of modern Wuhan city in Hubei province), including a short monorhymic poem written by the poet Su Shi (1037–1101). It has been argued that this urban legend combines motifs found in two different groups of medieval mythological stories. The first group is based on the motif of the treasure hidden in the mountain, while the second has as its main motif an underground Daoist paradise full of immortals that can be reached by means of an acoustic signal. A possible connection between the legend and the local tradition of aurification (the imitation of gold) is noticed. The article discusses also an early Chinese written source that contains both an occurrence of the motif “Door opens in mountain” (D1552.0.1 according to S. Thompson), common to both groups, and a mention of the acoustic signal required to enter a magical cave. This source is “Xi yu ji”, or “Records on the Western Regions”, the travelogue written in the 7<sup>th</sup> century by the Buddhist monk and traveller Xuanzang. However, neither a treasure nor a Daoist paradise is mentioned in this text.

*Keywords:* Chinese folklore, alchemy, paleofolklore, crosscultural research

*For citation:* Starostina, A.B. (2023), “The legend of the Yellow Crane Tower. From the history of the Chinese oikotype of AaTh 676”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philology. Linguistics. Culturology” Series*, no. 6, pp. 39–50, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-39-50



## Введение

О том, что в Китае есть параллель к знаменитой сказке «Али-Баба и сорок разбойников», на Западе известно с 1876 г., когда вышла в свет книга Н.Б. Денниса «Фольклор Китая»<sup>1</sup>. В 1920-е годы Чжао Цзиншэнь открыл и для китайских исследователей не только книгу Н.Б. Денниса в целом<sup>2</sup>, но и наблюдение последнего о существовании в Китае как минимум одного сюжета, родственного сказке о сорока разбойниках. В XX в. китайским фольклористам удалось собрать более сотни сказок, принадлежащих этому типу. Их особенностям посвящена обзорная статья Гу Сицзя [Гу 2002]. Тип «Сезам, откройся» входит в указатели китайских сказок В. Эберхарда<sup>3</sup> и Дин Найгуна<sup>4</sup>.

Третья редакция указателя сказочных сюжетов Аарне – Томпсона (Аарне – Томпсона – Утера, или АТУ) относит сказку «Али-Баба и сорок разбойников» к типу 954 («Сорок разбойников»<sup>5</sup>). Ранее ей соответствовало два типа: 676 («Сезам, откройся»<sup>6</sup>) и 954 («Сорок разбойников»<sup>7</sup>). Они могут существовать автономно и встречаются вместе примерно в половине случаев<sup>8</sup>. В этой статье будет использована предыдущая редакция каталога (Аарне – Томпсона, или АТ), поскольку подавляющее большинство записанных в Китае сказок содержит только элементы, соответствующие типу 676, но не 954.

---

<sup>1</sup>*Dennys N.B.* The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races. London: Trübner and Company, 1876.

<sup>2</sup>*Чжао Цзиншэнь.* Чжунго миньцзянь гуши синши фадуань – Инго Тань Лэ яньцзю дэ цзего [Начало типологии китайских народных сказок: результаты исследования Денниса] // Миньсу [Фольклор]. 1928. № 8. С. 1–11. (На кит. яз.)

<sup>3</sup>*Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937. S. 225.

<sup>4</sup>*Ting N.* A Type Index of Chinese folktales. In the oral Tradition and major works of non-religious classical literature. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978. P. 113.

<sup>5</sup>*Uther H.-J.* The types of international folktales. Part 1. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011. P. 593–594.

<sup>6</sup>*Aarne A., Thompson S.* The types of the folktale. A classification and bibliography. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961. P. 237–238.

<sup>7</sup>*Ibid.* P. 337–338.

<sup>8</sup>*Ranke K.* Ali Baba und die vierzig Räuber (AaTh 676 + AaTh 954) // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1977. S. 304.

Звенья сюжетного типа «Сезам, откройся», согласно Аарне – Томпсону, таковы: бедняк наблюдает за входящими в пещеру разбойниками и подслушивает слова, с помощью которых она открывается; использует пароль и добывает сокровище; его богатый брат пытается повторить его действия, но гибнет. Эта структура отличается и китайские сказки типа «Сезам, откройся»<sup>9</sup>. Они, конечно, включают и ряд самобытных элементов. Так, в китайском фольклоре пещера может открываться с помощью волшебного предмета или комбинации волшебного предмета и формулы; ложный герой в ряде случаев – иноземец. Иноземец же может указать путь к сокровищу. Пещера чаще всего – вход в жилище сверхъестественных существ, известных как «земные бессмертные».

Встает вопрос о том, какими были эти модификации и на какой основе в Китае появился ойкиотип «Сезама». Статья ставит целью прояснить один из этапов этого процесса. Сами сказки типа AaTh 676 не зафиксированы в китайском фольклоре раньше XIX в. Но их специфические элементы встречались уже в раннесредневековых и средневековых литературно обработанных записях мифологических рассказов.

Здесь мы рассмотрим сложившуюся не позже XI в. легенду, объединившую существовавшие ранее раздельно темы: а) сокровищ, хранящихся в горе; б) подземного рая даосских бессмертных, открывающегося по сигналу входящего.

В этой легенде уже идет речь определенно о рукотворных, а не о природных сокровищах; в первый раз и для группы (а), и для группы (б) события разворачиваются на фоне городского ландшафта. Сюжет привязан не только к горе, но и к зданию – башне Желтых журавлей в округе Эчжоу.

## 1

В китайской средневековой сюжетной прозе немало историй о природных кладах, которые ненадолго открываются людям. Явление подобного клада происходит не по желанию субъекта, а естественным образом. В таких историях отсутствуют упоминания о формуле или о любом другом сигнале, необходимом для открытия дверей, и о каких бы то ни было обитателях горных пещер. Горы и воды полны драгоценностей, которые не принадлежат бессмертным: это природные богатства, «небесные сокровищницы». В мифологических рассказах, записанных в III–V вв., встречается золотой бык как олицетворение подводного или подземного сокровища (например, в «Ю мин лу» – «Записях о тьме и свете»):

<sup>9</sup>Гу Сицзя пользуется названием «Откройте, каменные двери».

«В старину некто удил рыбу на этом озере и вытащил золотую цепь. Стал тянуть, и она наполнила всю лодку. Показался золотой бык. Он громко мычал и отменно брыкался. Рыбак напугался, а бык подпрыгнул вверх и вернулся в озеро. Цепь уже почти вся ушла в воду, но рыбак все же отрезал несколько чи ножом»<sup>10</sup> (подробнее о золотом быке в китайской раннесредневековой сюжетной прозе см. [Старостина 2022]). Замечательно, что образ золотого быка, возвращающего золотой жернов и испражняющегося золотом, известен и китайским народным сказкам XX в., которые уже относятся к типу «Сезам, откройся»<sup>11</sup>.

Эти сокровища могут выглядеть и как золотые самородки или монеты, как в рассказах «Пэй Тань» и «Бык» из сборника VIII в. «Цзи вэнь» («То, что слышал»), сохранившиеся в составе 400 и 434 цзюаней антологии «Тайпин гуан цзи» (закончена в 978 г.<sup>12</sup>). В подобных сюжетах герой получает доступ к природной сокровищнице (даже клады из монет уже включены в природную систему и подведомственны только духам местности) и иногда успевает вынести из нее какой-то предмет или несколько связок монет, после чего она закрывается. Мотив D1552 («Горы или скалы открываются и закрываются») присутствует в них не всегда, но часто.

Параллельно существуют другие рассказы о подземельях, не связанные с сокровищами. В них герой встречается с чудесным существом и с его помощью/в его сопровождении попадает в пещеру бессмертных, которая открывается при помощи некоего действия и/или слов; затем его выпускают наружу. Потом он может безуспешно искать вход в пещеру, как в рассказе из сборника «Сюй сюань гуай лу» («Продолжение “Записей о странном”», начало IX в.) «Наставник Лю»<sup>13</sup>, или же вернуться с семьей по приглашению хозяев и провести там некоторое время, как в рассказе «Некто Пэй»<sup>14</sup> из сборника второй половины IX в. «Юань хуа цзи» («Записи об изначальных превращениях»). В «Наставнике Лю» бессмертный стучит в стену пальцем и на вопрос «Кто там?» отве-

---

<sup>10</sup> *Лю Ицин*. Ю мин лу [Записи о тьме и свете] / Ред. и коммент. Чжэн Ваньцин. Пекин: Вэньхуа ишу чубаньшэ, 1988. С. 69. (На кит. яз.)

<sup>11</sup> См., например: *Цзинь Шоушэнь*. Бэйцзин миныйцзянь гуши [Народные сказки Пекина]. Пекин: Бэйцзин чубаньшэ, 2020. С. 36, 98, 117. (На кит. яз.)

<sup>12</sup> *Ли Фан и др.* Тайпин гуан цзи [Обширные записи годов Тайпин]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. (На кит. яз.)

<sup>13</sup> Сохранился в составе 18-го цзюаня «Тайпин гуан цзи».

<sup>14</sup> Сохранился в составе 34-го цзюаня «Тайпин гуан цзи».

чает: «Я». Бессмертный из рассказа «Некто Пэй» просто стучит в стену посохом.

Ранняя реализация этой темы в китайском источнике содержится в 10 цзюане «Си юй цзи» («Записок о Западном крае») паломника Сюаньцзана (602–664). На юго-востоке Индии он записал предание о жившем примерно за сто лет до него странствующем философе Бхававивеке.

Мечтая встретиться с Майтреей, Бхававивека молил бодхисаттву Авалокитешвару о помощи. Бодхисаттва велел ему отправиться в некую пещеру и повторять магическую формулу. Через три года живший в пещере дух Ваджрапани, тронутый усердием Бхававивеки, сообщил ему еще одну формулу; она открывала путь к подземному дворцу асуров – могущественных демонических существ. Герой повторял и эту формулу в течение трех лет. Затем он постучал в каменную стену, и она раскрылась.

Он призвал наблюдавших за этим людей последовать за ним, но те отказались, полагая, что в горе обитают ядовитые змеи. В итоге он и шестеро поверивших ему зрителей ушли в пещерный дворец ожидать прихода Майтреи, и скала сомкнулась<sup>15</sup>.

Этот сюжет в поздней японской редакции XI в. (из антологии «Кондзяку моногатари сю») был известен Икэда Хироко, которая полагала его соответствующим типу AaTh 676<sup>16</sup>. Но если быть точным, от AaTh 676 здесь есть только мотив D1552.2 («Гора открывается при произнесении магической формулы»).

Истории из травелога Сюаньцзана уходили в сборники сюжетной прозы, как буддийской, так и светской, откуда перемещались в устную традицию. Нельзя исключать и другие пути, по которым в Китай могла прийти эта или родственная легенда. Механизмы взаимодействия сюжетной прозы и фольклора сложны и не описаны во всех деталях.

Стоит обратить внимание на короткий рассказ «Гуй Цуньи» из сборника X в. «Цзи шэнь лу» («Записи об изучении духов»), где прохожий обнаруживает открывшуюся ненадолго пещеру, которая выглядит как жилая комната («...увидел шесть кипарисовых кроватей, позолоченных и покрытых лаком; циновки и покрыва-

<sup>15</sup> Русский перевод см.: *Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан / Введ., пер. с кит. и коммент. Н.В. Александровой. М.: Восточная литература, 2012. С. 286–288. В данном случае связь с какой-то из версий легенды об эфесских отроках практически несомненна: семь человек столетиями ожидают в пещере прихода мессии.*

<sup>16</sup> *Ikeda Hiroko A type and motif index of Japanese folk literature. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1971. 376 p.*

ла были новехонькие»<sup>17</sup>). У Сюаньцзана в пещере ждут прихода Майтрейи не шесть, а семь человек, но в целом очень вероятно, что эти истории принадлежат к одному кругу сюжетов<sup>18</sup>.

Жилище асуров при переносе на китайский материал становится чертогами земных бессмертных. Объединение свойственной китайскому даосизму веры в «пещерные небеса», где жили «земные бессмертные», и представлений о жилище асуров, куда можно попасть с помощью произнесения волшебных слов или иного акустического сигнала, к IX в. было уже отражено в сюжетной прозе.

## 2

Мотивы из группы D1552.0.1, которую С. Томпсон озаглавил «В горе открывается дверь», часто присутствуют в рассказах о «небесных сокровищницах» и всегда – в рассказах о проникновении в пещеры бессмертных. Многие позднейшие китайские сказки, которые можно отнести к типу «Сезам, откройся», объединяют элементы обеих разновидностей:

- 1) герой обнаруживает сокровищницу, которая впоследствии закрывается для него навсегда;
- 2) гора, где обычно живут земные бессмертные, открывается с помощью некоторого действия и/или формулы и/или волшебного предмета; путь к ней указывает волшебный помощник.

В этом контексте интересно рассмотреть три сообщения, записанных в период правления Северной Сун (960–1127). Изложенные в них варианты одной и той же легенды, возможно, впервые объединяют мотивы *находки впоследствии исчезающего сокровища и встречи с бессмертными, живущими в горной пещере*. Она еще не может быть отнесена к типу 676, но, очевидно, тоже относится к числу предшественников китайского ойкотипа этого сюжета. О формуле, открывающей гору, в ней речь не идет, но акустический сигнал (трехкратный стук) присутствует. Стоит отметить, что это первый известный нам китайский сюжет, включающий мотив «В горе открывается дверь», где эксплицитно упоминается о бедности протагониста, которая в будущем станет постоянным элементом сказок типа «Сезам, откройся».

Легенда эта приурочена к местности вокруг башни Желтых журавлей (Хуанхэлоу) в округе Эчжоу (на территории современного

---

<sup>17</sup> Цит. по: *Старостина А.Б.* Золотой шелкопряд: Сюй Сюань и его сборник «Записи об изучении духов». СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. С. 256.

<sup>18</sup> Их генетическая связь с легендой о спящих эфесских отроках также возможна.

г. Ухань в провинции Хубэй). Башня Желтых журавлей находится на склоне горы Шэшань. В эпоху Сун она стояла неподалеку от окружной управы.

Первое сообщение относится к 1072 г. Это монорим из 22 строчек, в котором поэт Су Ши (1037–1101) пересказывает историю, сообщенную его сослуживцем Фэн Цзином (1021–1094)<sup>19</sup>. Если учесть, что пять строчек из 22 занимают пейзажное введение, нравоучительное заключение и ссылка на источник, и к тому же поэт поставил перед собой задачу каждую строку заканчивать на ту же рифму, становится понятно, что подробного описания событий не получилось. Содержание стихотворения таково: лунной ночью солдат городской стражи не спит от голода и слышит у башни Желтых журавлей шаги, голоса и смех. Он обнаруживает, что это три странно одетых человека, – на них одежда из птичьих перьев, – и заключает, что перед ним бессмертные. Они трижды стучат по скале. В ней открывается дверь. Пришельцы исчезают внутри. Когда луна садится и кричат петухи, бессмертные собираются улетать. Солдат останавливает их и просит наделить его богатством. В ответ он слышит, что смердит<sup>20</sup> как обычный человек и явно не из тех, кому можно передавать подобные тайны. Но в следующей строчке солдат уже тащит домой увесистую ношу, выпрошенную у бессмертных. Сокровище светится сквозь стены дома. Посмотреть, что случилось, приходят соседи. Оказывается, что это не золото; странный минерал не похож ни на свинец, ни на какую-либо другую известную руду. Следуют длительные разбирательства в суде (повод не указан), и солдат остается ни с чем: бессмертные посмеялись над ним.

Другое сообщение сделано литератором из того же круга – Ван Гуном (1048–1118). Оно включено в его сборник «Вэнь цзянь цзинь лу» («Недавние записи слышанного и виденного»)<sup>21</sup>. Этот рассказ можно было бы рассматривать как расшифровку стихотворения Су Ши, если бы не расхождения в некоторых подробностях. Приведем его полный перевод:

Под башней Желтых журавлей в Эчжоу лежит камень, блестящий и прозрачный, который называют Каменным зеркалом. Справа от него находится огромный валун; по преданию, там была пещера бессмертных.

<sup>19</sup> Су Ши ши цзи хэ чжу [Собрание сочинений Су Ши с объединенными комментариями]. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2001. С. 349–350. (На кит. яз.)

<sup>20</sup> Букв. «пахнет мясом».

<sup>21</sup> Ван Гун. Цзя шэнь цза цзи. Вэнь цзянь цзинь лу [Разные записи года цзя-шэнь. Недавние записи слышанного и виденного]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984. С. 48–49. (На кит. яз.)

Старый солдат из городской стражи утром и вечером постоянно отбивал поклоны у этой пещеры. Как-то ночью, когда от лунных лучей было светло как днем, он увидел, как из пещеры выходят три даоса. Они долго шумели – пели и декламировали стихи, а потом собрались обратно в пещеру. Солдат пошел за ними, и даосы спросили: «Кто ты?». Солдат все им рассказал и попросил богатства и знатности. Даосы сказали: «Быстро возьми один из булыжников в этой пещере и уходи». Он так и сделал. Вышел из пещеры, и камень сомкнулся; войти внутрь было уже неоткуда. Назавтра он посмотрел на булыжник: а это золото. Он стал отбивать от него кусочки и продавать.

Командир заметил, что его подчиненный вдруг стал одеваться лучше и есть богаче, чем раньше, и задержал его как вора. Солдат рассказал чиновникам всю правду. Пошли к нему домой и забрали булыжник, который, однако, изменил свой вид, когда его принесли в областную управу: это уже было не золото и не нефрит, но и не камень и не свинец. Булыжник и поныне хранится в войсковой сокровищнице. У Цзычжяня (Су Ши. – А. С.) есть стихи на этот счет.

Здесь солдат сознательно подстерегает бессмертных и добивается встречи с ними исключительно своим упорством. Бессмертные в стихотворении Су Ши впервые появляются у входа в пещеру; в рассказе Ван Гуна солдат видит, как они выходят оттуда. Такие детали – косвенный довод в пользу того, что Ван Гун опирался не на стихи Су Ши, а на другой, предположительно устный, источник.

Третий рассказ относится к более позднему времени. Он написан Чжан Бинвэнем, годы жизни которого неизвестны; он мог быть и ровесником, и младшим современником Су Ши. Предисловие к его сборнику «Соу шэнь ми лань» («Тайное обозрение поисков духов»), где помещен рассказ, датировано 1113 г.<sup>22</sup> Начало рассказа до мелочей близко к тексту Су Ши и вполне может быть его пересказом (луна над башней, стук деревянных сандалий бессмертных, трехкратный стук в каменную стену, крик петухов). С того момента, как бессмертные выходят из пещеры и стражник обращается к ним с просьбой, рассказ Чжан Бинвэня немного отходит от стихотворения Су Ши:

Он стал жаловаться на бедность, говорить, что, получив деньги, будет помогать другим. Тогда ему указали на кусок золота, лежавший на горной круче, со словами: «Бери, хватит, чтобы зажить в достатке»... Золото было таким тяжелым, что он едва донес его на спине.

---

<sup>22</sup> *Чжан Бинвэнь. Соу шэнь ми лань [Тайное обозрение поисков духов]. Шанхай: Ханьфэньлоу, 1935. С. 13–14. (На кит. яз.)*



Внес в дом, – и все осветил яркий блеск. Люди наперебой бросились подглядывать, донесли на него, и стражника привели в суд. Посмотрели на это золото: будто камень, но и не камень, вроде бы свинец, но и не свинец. И не понять, были это и правда бессмертные или нет.

Подозрения Чжан Бинвэня по поводу статуса дарителей могли быть связаны с многочисленными находками небольших «золотых» плашек в районе древнего царства Чу, где располагался округ Эчжоу. Это были небольшие слитки, по виду золотые, но по свойствам отличавшиеся от золота. Ими располагали и любители древностей, и люди, которым случайно повезло откопать их на собственном участке. Об их находках в регионе рассказывал современник Су Ши – ученый Шэнь Ко (1031–1095) в 21-м цзюане своего трактата «Мэнси би тань» («Записи бесед в Мэнси»); перевод соответствующего фрагмента на английский язык с комментариями см. [Needham 1974, pp. 257–258]<sup>23</sup>.

Подтверждает предположение о том, что оформление легенды могло быть связано со слухами об этих находках, сохранившаяся в географическом справочнике XIX в. цитата из неизвестного произведения Чжан Шуньмина, литератора и государственного деятеля (ум. в начале XII в.). Чжан Шуньмину была известна несколько иная версия легенды о башне Желтых журавлей. Там говорится, что патрульные во время ночного обхода встретили у башни двух мужей величественного вида, которые передали им несколько золотых блинов<sup>24</sup>. Шэнь Ко, описывая находки древних имитаций золота, использовал именно выражение «золотые блины» («цзинь бин»).

Если Чжан Бинвэнь считал, что встреченные солдатом странные существа, способные открывать горы и летать по воздуху, имели в своем распоряжении изготовленные в древности слитки, то, конечно, они больше напоминали для него не бессмертных, а души давно умерших людей.

В рассмотренных версиях легенды представление о пещере, хранящей уже не природные, но рукотворные сокровища, накладывается на взгляд на чудесную гору как на жилище сверхъестественных существ, открывающееся по поданному входящим акустическому сигналу (но не формуле).

<sup>23</sup> Стяжение представлений о пещере бессмертных и о горе с сокровищами могло быть облегчено и фактами таких находок, и деятельностью даосских алхимиков, часто имитировавших золото.

<sup>24</sup> *Ху Фэндань*. Хуанхушань чжи [Описание горы Хуанхушань]. Цзянся: Туйбучжай, 1874. Т. 3. (На кит. яз.)



Хозяевами пещеры, в зависимости от того, считает ли рассказчик золотые слитки современным экспериментом даосских алхимиков или древними артефактами, оказываются или бессмертные алхимики, или души умерших.

Тенденция к объединению *находки сокровища и встречи с бессмертными, живущими в горной пещере*, в зачаточном виде существовала в китайской прозе и раньше: уже в рассказе «Некто Пэй» (IX в.) говорится о том, что земные бессмертные обладают сокровищами, а волшебный помощник, указавший герою вход в пещеру, независимо от этого события обучает его добывать золото алхимическим путем. И в рассказе «Гуй Цунъи» (X в.) в пещере рядом с кроватями отсутствующих бессмертных герой видит золото и другие драгоценности.

### *Заключение*

Впервые записанная в XI в. легенда о сокровищах пещеры под башней Желтых журавлей объединяет несколько тем и мотивов, впоследствии характерных для разных модификаций сюжета «Сезам, откройся»: а) бедняк обретает подземные сокровища; б) рукотворные, а не природные; в) подсматривая за действиями; г) сверхъестественных существ (либо земных бессмертных, либо душ умерших), которые попадают в подземную пещеру; д) открывая ворота в камне с помощью акустического сигнала (трехкратно стуча в стену).

Произошло ли объединение этих тем и мотивов спонтанно или ему способствовало знакомство с инокультурным сюжетом, где герой узнавал об определенном действии для проникновения в гору, не только населенную чудесными существами, но и полную сокровищ, в настоящее время определить затруднительно. Вероятно, на формирование именно этой легенды, привязанной к определенному месту в округе Эчжоу, повлияли находки в регионе древних имитаций золота.

### *Литература*

---

Гу 2002 – *Гу Сицзя*. Шидай сюньбао мэн: «Ши мэнь кай» гуши цзеси [Мечта о сокровищах, передающаяся из поколения в поколение: анализ сказки «Откройся, каменные двери»] // Чжунго миньцзянь гуши лэйсин яньцзю [Исследования типов китайских народных сказок] / Под ред. Лю Шоухуа. Ухань: Хуачжун шифань дасюэ, 2002. С. 305–319. (На кит. яз.)

- Старостина 2022 – *Старостина А.Б.* Золотой бык в раннесредневековой китайской прозе // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2022. № 3. С. 32–47.
- Needham 1974 – *Needham J.* Science and civilisation in China: ьраgyrical discovery and invention: magisteries of gold and immortality. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. Vol. 2. 510 p.

### *References*

---

- Gu, Xijia (2002), “Shidai xunbao meng [A dream of a hunt for treasures from generation to generation: an analysis of the tale ‘Open, stone doors’]”, in Shouhua, Liu (ed.), *Zhongguo minjian gushi leixing yanjiu* [The research of the types of the Chinese folk tales], Huazhong shifan daxue chubanshe, Wuhan, China, pp. 305–319.
- Needham, J. (1974), *Science and civilisation in China: ьраgyrical discovery and invention: magisteries of gold and immortality*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Starostina, A.B. (2022), “The Golden Bull in Early Medieval Chinese prose”, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13: Vostokovedenie*, no. 2, pp. 32–47.

### *Информация об авторе*

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

### *Information about the author*

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

«Сбираешь, что придет в голову»:  
связанные мотивы в колыбельных Русского Севера

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

*Аннотация.* Традиционные колыбельные песни не имеют общего инвариантного сюжета: они являются связкой ряда микросюжетов, которые исполнитель «сбирает» вместе, каждый раз создавая новое произведение. Каждая колыбельная будет уникальной не только по объему текста, но и по количеству мотивов, их свернутости/развернутости, комбинации и последовательности. Несмотря на импровизационность жанра, колыбельные состоят из мотивов настолько устойчивых, имеют настолько жесткую и клишированную ритмическую структуру, что их можно называть формулами. Они могут иметь как довольно емкую, краткую форму, так и более развернутую структуру – одну из этих форм мотива исполнитель выбирает во время создания, пропевания колыбельной, и в зависимости от избранной формы он выбирает последующие мотивы, принадлежащие к тому же «кластеру». Поскольку длительность исполнения колыбельной полностью зависит от ее адресата, то есть от того, как долго он будет засыпать, не существует сколько-нибудь жесткого порядка, регламентирующего последовательность выбора мотивов. Тем не менее можно проследить некоторые повторяющиеся «спевы» – связки мотивов, которые чаще других оказываются рядом друг с другом.

*Ключевые слова:* колыбельная песня, русский фольклор, мотив

*Для цитирования:* Белодедова М.Г. «Сбираешь, что придет в голову»: связанные мотивы в колыбельных Русского Севера // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 51–63. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-51-63

“You pick up what comes to mind”.  
Connected motifs in the lullabies of the Russian North

Margarita G. Belodedova

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

*Abstract.* Traditional lullabies do not have a common plot – they are a bundle of a number of micro-plots that the performer “pulls” together, each time creating a new song. Each lullaby will be unique not only in the volume of the text, but also in the number of motifs, their coiled-uncoiled, their combination and sequence. Despite the improvisational nature of the genre, lullabies consist of motifs so stable and have such a rigid and clichéd rhythmic structure that these motifs can be called formulas. They can have both a rather capacious, brief form, and a more expanded structure – one of these forms of motifs the performer chooses during the creation, singing of the lullaby, and depending on the chosen form he chooses subsequent motifs belonging to the same “cluster”. Since the duration of the lullaby depends entirely on the addressee (i. e., on how long it will take him to fall asleep), there is no rigid order regulating the sequence of motif selection. Nevertheless, it is possible to trace some recurring “associations” – bundles of motifs that are more often next to each other.

*Keywords:* lullabies, Russian folklore, motif

*For citation:* Belodedova, M.G. (2023), “‘You pick up what comes to mind’. Connected motifs in the lullabies of the Russian North”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 51–63, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-51-63

Колыбельные песни – специфический жанр. От других жанров русского песенного фольклора его отличает отсутствие сюжета как такового. Несмотря на фрагментарность, которая свойственна колыбельным, некоторые исследователи считают, что сюжет все же может быть присущ колыбельной, но только конкретному ее варианту, тогда как некоего общего, инвариантного сюжета у колыбельных нет и быть не может – в связи с их зависимостью от поведения адресата [Головин 2000, с. 14]. Тот (или чаще та), кто укладывает ребенка, не может знать наверняка, через какое время он уснет, как долго придется «байкать», и, таким образом, какой-то единый сюжет может быть оборван, или его может, наоборот, «не хватить» для усыпления ребенка.

Говоря о варианте колыбельной, важно иметь в виду крайнюю неоднородность этого явления – в записях могут встречаться как

крупные тексты, так и тексты, состоящие всего из одного четверостишья, но и то, и другое будет называться «колыбельной». Такое различие в объеме текстов объясняется контекстом записи – в тех редких случаях, когда собиратель становится свидетелем ситуации исполнения колыбельной младенцу, ему удается записать крупный текст с множеством мотивов. Намного чаще записанными оказываются только фрагменты (заготовки) таких колыбельных, формулы, из которых они обычно «собираются» в подходящей коммуникативной ситуации.

Мотив или минимальную единицу текста в колыбельных песнях особенно сложно выделить из-за ритмизованной организации и формульности всего текста. Он может выражаться посредством емкой стереотипизированной формулы в одну строку ритмизованного текста или разворачиваться на несколько четверостиший. Однако и то, и другое будет представлять именно мотив, «одноактный микросюжет», проявляющийся в действии [Мелетинский 1983, с. 118]. Для более точного понимания концепции мотива и того, как работать с мотивами в колыбельных песнях, полезной оказалась работа С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 1984].

Подробную классификацию мотивов колыбельных песен русской традиции предложил В.В. Головин в своей диссертации [Головин 2000, с. 22]. Назвав мотив «структурообразующей единицей» колыбельной, он подчеркнул именно эту неоднородность мотива в колыбельной, обозначив ее как разделение мотива на формулу и формульный мотив. Формула в таком случае является довольно короткой (ее можно свести к одной-двум ритмически завершенным «строкам») стереотипизированной единицей, а формульный мотив представляет собой уже более развернутую структуру, которая тем не менее имеет ту же функциональную наполненность<sup>1</sup>.

В.В. Головин выявил двадцать одну мотивную группу, по которым распределил конкретные словесные формулы колыбельных песен, посредством которых эти мотивы выражаются. Другие исследователи колыбельных песен также выделяли стереотипизированные мотивы как важнейшую составляющую колыбельных, но свои классификации часто строили на основе их тематики, как, например, А.Н. Мартынова [Мартынова 1974], предложившая рас-

---

<sup>1</sup>Несмотря на то что в рамках данной статьи функции колыбельных оказались на втором плане, важно отметить, что классификация именно по функциям кажется наиболее подходящей для такого неоднородного материала, как колыбельные песни. Наиболее расширенную и подробную на данный момент функциональную классификацию предложил В.В. Головин в своей докторской диссертации [Головин 2000].

пределение колыбельных по четырем основным группам (песни императивные, повествовательные, заимствованные и литературного происхождения) и подгруппам, которые и подразумевают тематическое распределение (например, группа «императивные песни» включает две подгруппы: «пожелания ребенку» и «обращения к различным существам с просьбой» – такая классификация выглядит логичной и, на первый взгляд, способной охватить все бесконечное разнообразие колыбельных песен, но при более подробном разборе оказывается чересчур размытой).

Информанты, от которых удастся записать колыбельные, сами называют их не песнями, а «байканьем», что может отражать как раз понимание импровизационности жанра традицией. Первая и главная функция колыбельной – убаюкивание ребенка, и песня будет исполняться до тех пор, пока ребенок не заснет. Соответственно, песня создается непосредственно в момент исполнения – именно от длительности ее исполнения и будет зависеть конечный «сюжет» текста или, точнее, количество сопряженных микросюжетов. Любой текст, даже самый объемный, не будет иметь некоего общего сюжета, а будет фрагментарным, разделенным на эти самые микросюжеты, которые сменяют друг друга и не всегда, как кажется, имеют между собой какую-то связь. Эти микросюжеты и есть формульные мотивы, которые то расплзаются на несколько четверостиший, то сворачиваются до одной-двух строк:

Придѣт серенький волчок,  
Схватит... <...> дитятко за бочок.  
(ИЛВ, 2013)<sup>2</sup>

Баю-баюшки-баю,  
Не лажися на краю,  
Придѣт серенький волчок  
И ухватит за бачок,  
Он ухватит за бачок,  
И утащит ва лисок,  
Он утащит ва лесок,  
Пат ракилавый кусток...  
(СМА, 2004)

Интересным в этой связи оказывается вопрос, предлагает ли традиция сочетания мотивов или ее носители действительно «собирают все, что придет в голову», следуя индивидуальным мнемоническим приемам.

Чтобы выявить устойчивые мотивные сочетания, необходимо выделить колыбельные песни, состоящие из двух и более мотивов, что и было сделано на материале, собранном фольклорными и

<sup>2</sup>Все приведенные в статье тексты взяты из материалов архива Лаборатории фольклористики РГГУ.

этнолингвистическими экспедициями Лаборатории фольклористики РГГУ с 1993 по 2021 г. в Архангельской области и хранящемся в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ.

Колыбельным свойственны именно формульные мотивы – устоявшиеся и ритмически единообразные элементы, вариативность которых будет незначительной. В примере ниже прослеживается некоторая семантическая трансформация формулы при относительно устойчивой фонетической и ритмической составляющих, в связи с чем можно предположить, что в некоторых случаях первостепенной оказывается именно форма и ритмический рисунок мотива.

Нет ли мѣстечка в раю	Да нет ли мѣстичка в раю?	Нет ли мѣсячка в раю,
Да на самом на краю...	Нет ли мѣстичка в раю,	Там на самом на краю.
(ТИС, 1996)	Хоть на самом на краю?	(ААИ, БОВ, 2003)
	(ВЕП, БЛН, 2001)	

Так, имея в виду уникальность каждой песни в связи с тем, что важнейшую роль в исполнении колыбельных играет импровизация, мы, обращаясь к материалу колыбельных, все же встречаем большую степень повторяемости, стереотипизацию ее элементов. Более того, повторяются не только отдельные элементы, мотивы (в развернутой или свернутой форме), но и некоторые «спевы», связки таких мотивов. Важную роль в таких «спевах» будет играть свернутость или развернутость конкретного мотива. Свернутый мотив может тянуть за собой один связанный мотив, а развернутый – другой.

Баю-баю-баю-бай,	Бай-бай-бай,
Поди, бука, на сарай,	Поди, Бука, на сарай,
На сарае кирпичи,	Поди, Бука, на сарай,
Буке некуда лѣкчи.	Коням сена надавай,
Баюшки-баю.	Кони сена не едят,
(КАД, 2003)	Всѣ на Женичку глядят,
	Бай-бай-бай.
	(МНП, 1998)

Таким образом, несмотря на крайнюю неоднородность материала, мы можем говорить об устоявшихся связях мотивов, о своеобразных кластерах, которые формируются вокруг персонажей (например, блоки мотивов, связанных с Букой, Бабаем, волчком и проч.), действий («не ложися на краю», «не ломайся надо мной» и т. д.) и локусов («нет ли местечка в раю», «у своей избы играй»)<sup>3</sup>. Все эти мотивы в большей или меньшей степени клишированы

<sup>3</sup>Важно отметить, что эти кластеры не имеют жестких границ и мотивы могут обладать «взаимопроникающими» свойствами и образами.

и имеют как свернутую, так и развернутую форму, что позволяет производить практически неограниченное количество вариаций, совершая переходы от одного кластера к другому с помощью «убаюкивательных» формул (*баю-баюшки-баю, люли-люлюшки-люлю, бай да побай* и проч.).

Кроме того, важным для традиционной колыбельной оказывается формульность ее мотивов и с точки зрения мнемонических приемов. Устоявшиеся, стереотипизированные «свертки» мотивов могут служить мнемоническими якорями, которые позволяют «вытягивать» из памяти более развернутые формулировки. Часто можно наблюдать, как сначала появляется формула в свернутом состоянии, а затем она разворачивается.

Баюшки-побай,  
А на краю живёт Бадай,  
На краю живёт Бадай,  
На другом и Тарабай.  
(ЕИТ, 1993)

К тебе ангелы лители,  
Сесть на люлечку хотели...  
[СЛН:]  
Сесть на люленьку хотели,  
Беспробудно спать велели...  
(МНП, 1998)  
Беспробудно спать велели,  
Без пробуду, без прохвату  
Спать до самова закату,  
До горячих пирогов,  
Пока наточим топоров.  
Мы топорики направим,  
На работушку отправим,  
Бай-бай-бай.  
(МНП, СЛН, 1998)

Исполнитель выбирает, какие мотивы развернуть, а какие оставить в свернутом состоянии, и перемещается между мотивными «кластерами» с помощью переходных (обычно содержащих обращение к младенцу и разные формы повелений, связанных со сном: «спи, мой миленький дружок», «спи-тко, милое дитя» и т. п.) и «убаюкивательных» формул («баю-баю-бай», «байкочи-байкочи» и т. п.).

Бай да побай,  
Не ходи ты туда на край,  
Баю-баю-баю-бай.  
Не ходи туда на край,  
Да у своей-то избы играй,  
Баю-бай Денисоньку.  
Спи, Денис ты, Бог с тобой,  
Ты не ломайся надо мной,  
Баю-баю-баю-бай.  
(БЗН, 1997)

Баю-баюшки, баю-бай,  
Не ходи гулять на край,  
На краю ребята злые,  
Морховáтые, грязные.  
(КЕА, 1997)



Как уже отмечено выше, все построение колыбельных песен основано на импровизации: используя относительно устойчивые мотивы и связывая их между собой переходными формулами, исполнитель свободно перемещается между мотивными «кластерами» так долго, как того требует конкретная коммуникативная ситуация. Это передвижение кажется хаотичным и, вероятно, может таким быть, поскольку на данный момент не удалось выявить определенных правил или предписаний, которые бы регламентировали какую-то взаимозависимость разных мотивов или порядок их исполнения. Тем не менее на материале АЛФ РГГУ удалось выявить несколько мотивных «спевов», которые оказываются по соседству чаще других. Такой связью обладают следующие мотивы:

1. Связка мотивов, выраженных формулами «придет серенький волчок» и «нет ли местечка в раю» (4. Мотив пугания-предупреждения; 19. Мотив призыва-отгона смерти, по классификации Головина).

Придёт серенький волчок,  
Тебя хватит за бочок.  
Баю-баюшки-баю,  
Нет ли местечка в раю,  
Нет ли местечка в раю,  
Хоть на самом на краю...  
(ДАА, 1996)

Баю-баюшки-баю, баю-баю-бай,  
Поскорее засыпай,  
Придёт серенький волчок,  
Тебя схватит за бочок.  
Баю-баюшки-баю,  
Нет ли мёсячка в раю,  
Нет ли мёсячка в раю,  
Там на самом на краю.  
(ААИ, БОВ, 2003)

2. Мотивы, выраженные формулами «придет серенький волчок» и «прилетели гуленьки» или «прискакали зайньки» (4. Мотив пугания-предупреждения; 2. Мотив призыва успокоителя, по классификации Головина):

Придёт серенький волчок,  
Тибя хватит за бочок.  
Баю, баю, баиньки,  
Прискакали зайньки,  
Прискакали-ускакали,  
Горностаи присвистали.  
(ДАА, 1996)

Баю-баюшки-баю,  
Не ложися на краю,  
Не то придёт к нам волчок  
Да ухватит за бочок,  
А ухватит за бочок,  
И утащит под мосток,  
Баю-баюшки-баю,  
Люли-люлиньки маи,  
Прилетели гуленьки,  
Прилетели гули спать,  
Сели, сели на кровать,  
Стали гули ворковать,  
Ты малое, засыпай,  
Бай-бай-баюшки,  
Баю-баю-баюшки.  
(БТВ, 2005)

3. Мотивы, выраженные формулами утверждения роста и формулами пугания ребенка (9. Мотив сна-роста; 4. Мотив пугания-предупреждения, по классификации Головина):

Спи дитя моё – не майся,  
Рости, да не ломайся.  
Будешь крѣтаться, ломаться,  
На тебя будем ругаться.  
На тебя будем ругаться,  
Будут люди дивоваться.  
(МНП, 1998)

Кы́ши да покы́ши,  
Ты расти, Денис, повыше,  
Баю-бай Денисоныку.  
Повыше плечом  
Да покрасивее лицом,  
Люли-люли-люли-лю.  
Бай да побай,  
Не ходи ты туда на край,  
Баю-баю-баю-бай.  
Не ходи туда на край,  
Да у своей-то избы играй,  
Баю-бай Денисоныку.  
(БЗН, 1997)

4. Мотивы, выраженные формулами с вариацией указания «спи» и связанных с утверждением роста ребенка (12. Мотив утверждения сна; 9. Мотив сна-роста, по классификации Головина):

Спи-ко день, спи-ко ночку,  
До белово светочку.  
Спи до белово свету.  
Не мешаешь никому.  
Помешаешь одной.  
Я-то дитяtko своё  
Да укачаю я ёго.  
Спи-спи да поскорей вырасти.  
(ВВК, 1995)

Женя, спи,  
Женя, спи,  
Женя, спи – во сне,  
Женя, вырасти.  
Женя, вырастет большой,  
Будет беленький – баскбѣй.  
(МНП, 1998)

Между собой мотивы могут быть связаны, вероятно, семантически или мнемонически – так, мотивные кластеры должны иметь какие-то «крючки», благодаря которым они будут друг за друга цепляться, вытягивая подходящий к ситуации мотив. Логичным для таких «крючков» кажется либо смысловой переход, либо переход, связанный с простотой запоминания и произнесения именно этих мотивов друг за другом. Кажется, семантическую связь можно проследить в обозначенной мотивной «связке» № 4: рост и сон для младенца оказываются крепко связаны в восприятии носителя традиции. Причины связей, конечно, еще предстоит подробно исследовать.

Следует отметить, что предложенные мотивные связки не обладают особенной устойчивостью и являются скорее предпочтением, чем правилом, каким-то образом регламентирующим порядок исполнения. Однако интересной оказывается их повторяемость и, вероятно, имеет смысл рассмотреть порядок следования мотивов на более широком материале.

Каждый вариант традиционной колыбельной песни оказывается абсолютно уникальным не только по размеру (то есть длительности исполнения), но и по содержанию, по количеству мотивов, их развернутости и комбинации.

Колыбельная может состоять из одного смыслового компонента (мотива), который повторяется в различных вариациях, перемежаясь «убаюкивательными» формулами (как, например, «баю-баюшки-баю»), и представлять из себя довольно короткий текст.

Кы́ши, кы́ши, кы́ши.  
Ты расти, дочка, повыше,  
Выше плечом, да красивее лицом,  
Кудреватым волосищем,  
Русые кудёрушки.  
По плечикам висят:  
Кудри не соски,  
А кудреваты волоски.  
(ПЕК-1, 1996)

Или она может состоять из десятка мотивов, ни один из которых не повторится за все время исполнения.

Бай-бай, бай-бай.  
Спи-ка, дитяtko мило,  
У сердечко ты близко было,  
Да на родины ты приходило,  
По тебе сердечушко ныло.  
Спи-ко, дитяtko моё,  
Буду байкать я ёго.  
Буду байкать я котят,  
Будет дитяtko молчать,  
Спи-ко день, спи-ко нoчку,  
До беловo светoчку.  
Спи до беловo свету.  
Не мешаешь никому.  
Помешаешь одной.

Я-то дитяtko своё  
 Да укачаю я ёго.  
 Спи-спи да поскорей вырасти.  
 Как вырасти да не помри.  
 Как дитяtko помрёшь,  
 Много слёз наделаешь.  
 Много слёз, тоски  
 Да до гробной доски,  
 До родной матушки.  
 Будет матушка рыдать  
 До по сыночке поминать.  
 (ВВК, 1995)

При этом важнейшую роль играют так называемые «свертки», краткие мотивные формулы, благодаря которым исполнитель колыбельной будет не только варьировать мотивы в более развернутой структуре, но и вспоминать сами эти структуры, чему способствует их жесткий, крайне устойчивый ритмический рисунок.

Придёт серенький волчок,  
 Диму схватит за бочок.  
 (ПАТ, 1995)

Ходит серинький волчок,  
 Может цапнуть за бочок.  
 (ТВМ, 2007)

Придёт <...>  
 маленький волчок  
 Да ухватит за бочок.  
 (ПНИ, ПНВ, 2014)

### *Благодарности*

Благодарю за помощь и содействие в подготовке публикации профессора Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ С.Ю. Неклюдова и профессора кафедры Славистики и центральноевропейских исследований РГГУ А.Б. Мороза.

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

I thank S.Y. Neklyudov, Professor of the Center of Typology and Semiotics of Folklore at the Russian State Humanities University, and A.B. Moroz, Professor of the Department of Slavistics and Central European Studies at the Russian State Humanities University, for their help and assistance in preparing this publication.

This work was done as part of the RSUH project “Song in Russian Culture: Poetics, Historical Dynamic, and Social Context” (“Student Research Project Teams of the Russian State University of Humanities” contest).

*Список информантов*

- ААИ – Агапитова Анна Ивановна, 1925 г. р. Записали в г. Каргополь Каргопольского р-на, 2003, Назарова Н.В., Сысоева О.В.
- БЗН – Боус Зоя Николаевна, 1940 г. р. Записали в с. Нокола, д. Меньшаковская Каргопольского р-на, 1997, Трофимов А.А., Мороз А.Б.
- БЛН – Белашева Любовь Николаевна. Записали в с. Слобода, д. Большая Кондратьевская Каргопольского р-на, 2001, Денисевич К.Н., Хафизова Л.Р.
- БОВ – Благовских Ольга Васильевна, 1950 г. р. Записали в г. Каргополь Каргопольского р-на, 2003, Назарова Н.В., Сысоева О.В.
- БТВ – Бойко Тамара Васильевна, 1949 г. р. Записали в с. Мехреньга Нядомского р-на, 2005, Мороз А.Б, Левина И.В.
- ВВК – Володина Вера Кузьминична, 1926 г. р. Записали в с. Архангело Каргопольского р-на, 1995, Жданова А.А., Лобовская В.Ю.
- ВЕП – Власова Екатерина Петровна, 1933 г. р. Записали в с. Слобода, д. Большая Кондратьевская Каргопольского р-на, 2001, Денисевич К.Н., Хафизова Л.Р.
- ДАА – Дьяченко Александра Алексеевна, 1933 г. р. Записали в с. Ухта Каргопольского р-на, 1996, Каспина М.М., Веселова И.С.
- ЕИТ – Тугунова Екатерина Ивановна, 1930 г. р. Записали в с. Калитинка Каргопольского р-на, 1993, Морозова Н.Ю., Шлосс В.Е.
- ИЛВ – Истомина Лидия Васильевна, 1952 г. р. Записали в с. Низовье, д. Угреньга Вельского р-на, 2013, Мороз А.Б., Кухтина В.А., Брылева К.В.
- КАД – Карышева Анна Дмитриевна, 1920 г. р. Записали в г. Каргополь Каргопольского р-на, 2003, Назарова Н.В., Михайлова О.В.
- КЕА – Капустина Евдокия Александровна, 1930 г. р. Записали в с. Нокола, д. Белая Каргопольского р-на, 1997, Трофимов А.А., Мороз А.Б.
- МНП – Макарова Нина Павловна, 1927 г. р. Записали в с. Труфаново, д. Ившинская Каргопольского р-на, 1998, Хафизова Л.Р., Мороз А.А.
- ПАТ – Миролобова (Поташева) Александра Тимофеевна, 1932 г. р. Записала в с. Архангело Каргопольского р-на, 1995, Хафизова Л.Р.
- ПЕК-1 – Правдина Евдокия Кузьминична, 1908 г. р. Записали в с. Ухта Каргопольского р-на, 1996, Веселова И.С., Альтшулер П.Б.

- ПНВ – Пантелеева Надежда Викторовна, 1970 г. р. Записали в с. Верхнеустькулой Вельского р-на, 2014, Мороз А.Б., Комарова В.А., Бокун Д.С.
- ПНИ – Пантелеева Нина Ивановна, 1948 г. р. Записали в с. Верхнеустькулой Вельского р-на, 2014, Мороз А.Б., Комарова В.А., Бокун Д.С.
- СЛН – Смирнова Людмила Николаевна, 1961 г. р. Записали в с. Труфаново, д. Ившинская Каргопольского р-на, 1998, Хафизова Л.Р., Мороз А.Б.
- СМА – Спирина Марина Александровна, 1973 г. р. Записали в с. Моша, д. Логиновская Няндомского р-на, 2004, Алешина Т.С., Ковалева Е.В.
- ТВМ – Трапезников Владимир Макарович, 1931 г. р. Записали в с. Лепша Няндомского р-на, 2007, Мороз А.Б., Пережогина В.Ю.
- ТИС – Силина Таисия Ивановна, 1919 г. р. Записали в с. Ухта Каргопольского р-на, 1996, Трофимов А.А., Борщева М.В.

### *Литература*

---

- Головин 2000 – Головин В.В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Турку, 2000. 451 с.
- Мартынова 1974 – Мартынова А.Н. Опыт классификации русских колыбельных песен // Советская этнография. 1974. № 4. С. 101–115.
- Мелетинский 1983 – Мелетинский Е.М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // Текст и культура: Труды по знаковым системам. Вып. 16. Тарту: Тартуский ун-т, 1983. С. 115–125.
- Неклюдов 1984 – Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: сб. науч. трудов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1984. С. 221–229.

### *References*

---

- Golovin, V.V. (2000), *Russkaya kolybel'naya pesnya v folklore i literature* [Russian lullaby in folklore and literature], Turku, Finland.
- Martynova, A.N. (1974), "An attempt of classification of Russian lullabies", *Sovetskaya etnografiya*, no. 4, pp. 101–115.
- Meletinskii, E.M. (1983), "Semantic organization of mythologic narrative and a problem of creating a semiotic motif and theme index", *Tekst i kul'tura: Trudy po znakovym sistemam* [Text and culture: Works on sign systems], vol. 16, Tartu University, Tartu, USSR, pp. 115–125.

Neklyudov, S.Yu. (1984), "About some aspects of folklore motifs study", in Putilov, B.N. (ed.), *Fol'klor i etnografiya: u etnograficheskikh istokov fol'klornykh syuzhetov i obrazov* [Folklore and ethnography: besides the ethnography origins of folklore themes and images], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 221–229.

*Информация об авторе*

*Маргарита Г. Белодедова*, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; belmargam@yandex.ru

*Information about the author*

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

УДК 82.091(470)

DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-64-82

Историческая школа  
в российском и советском эпосоведении:  
деконструкция метода

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 представлены первые наработки классификации исследовательских оптик представителей исторической школы в эпосоведении. Классификация основывается не на методологических приемах ученых, а на выборе исследуемого материала: такой принцип разделения позволит избежать дальнейшей путаницы в тех случаях, когда один и тот же исследователь использует сразу несколько механизмов «исторического сравнения» при анализе былин. Материалами для исследования стали работы представителей исторической школы (В.Ф. Миллер, А.В. Марков, В.В. Пименов, Ю.А. Новиков и др.) и тексты былин. Предварительно (и в качестве материала для дальнейшей разработки) я выделяю три основных исследовательских подхода в изучении русского эпоса: «материальный», «содержательный» и подход, в рамках которого изучается «социальный контекст».

*Ключевые слова:* историческая школа, эпосоведение, историзм, методология, русский эпос

*Для цитирования:* Павлиди Я.И. Историческая школа в российском и советском эпосоведении: деконструкция метода // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 64–82. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-64-82

---

© Павлиди Я.И., 2023



## The historical school in Russian epic studies. Deconstructing the method

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.* This article presents the attempt in the classification of research approaches used by representatives of the so-called Russian Historical School in epic studies. The classification is based on the choice of material studied rather than on the methodological methods of the researchers. This principle of division aims to avoid confusion when the same researcher employs multiple mechanisms of “historical comparison” in the analysis of bylinas. The material for this study includes works by representatives of the Historical School (such as Vsevolod Miller, Alexey Markov, Vladimir Pimenov, and Yuri Novikov) and texts of byliny. Three main research approaches in the study of Russian epics are preliminarily identified and presented as material for further development: the “material” approach, the “substantive” approach, and the approach that studies the “social context”.

*Keywords:* Historical School, Epic Studies, Historicism, Methodology, Russian epic

*For citation:* Pavlidi, Ya.I. (2023), “The historical school in Russian epic studies. Deconstructing the method”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 64–82, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-64-82

В эпосоведении довольно много вопросов, которые считаются открытыми и не до конца решенными: время возникновения былин, генезис, характер их распространения, прагматика жанра в самом начале его бытования и др. Одним из самых проблемных вопросов, волнующих исследователей и в настоящее время, является историзм русского эпоса, о характере которого нет четко разработанных конвенций. Свойственная эпосу установка на достоверность и закономерное желание ученых найти в былинах то, что могло бы соответствовать исторической действительности, привели к формированию целой исследовательской школы на рубеже XIX–XX вв.

Мое внимание сосредоточено главным образом на методологической базе представителей исторической школы: как ученые

подходили к вопросу историзма (что именно они считали историческим фактом?), с помощью каких механизмов «исторического сравнения» анализировали тексты былин и т. д. Некоторых аспектов этого вопроса касаются С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 2015, с. 113–114], Н.В. Петров [Петров 2017, с. 8–12], говоря о том, как и почему некоторые ученые исторического толка ищут и находят в эпосе следы реальных исторических событий и географических объектов и почему былина не может быть источником географических и исторических сведений. В культурологическом аспекте рассматривает исследователей былин в своей диссертации Ю.Е. Букатина. Исследовательница показывает, как обосновывается «древность эпоса», где локализуются прототипы эпических героев и анализирует понятие «исторический факт» как важный аспект дискурсивного поля историографических практик [Букатина 2005].

Я не хочу опровергнуть или доказать правоту или неправоту ученых исторической школы: мне интересны именно аргументы, с помощью которых выстраивается историческое знание в эпосе. Концептуальной точкой отсчета для моей работы стала теория Джона Ло о текучести, множественности и гетерогенности как о главных качествах реальности [Ло 2015]. В работе «После метода» он выступает против аргументов исследователей в социальных науках, которые навязывают реальности определенность. В случае с историческим эпосоведением это проявляется практически в каждой работе: исследователи видят эту реальность в самых разных фрагментах текста: именах, топонимах, сюжетах, деталях. Вслед за Дж. Ло я полагаю, что ученые исторического направления в эпосоведении не столько описывают и реконструируют историческую действительность, исследуя русский эпос, сколько сами участвуют в ее создании.

Среди основных методов исторического направления в эпосоведении можно назвать сопоставление былинных текстов с письменными памятниками, но поиском прямых параллелей (бытовые детали, имена и события) представители школы, конечно, не ограничиваются. Помимо письменных источников, представленных в основном летописными известиями, для анализа привлекаются дополнительные материалы (прежде всего археологические и лингвистические). Важное место в выборе аналитического подхода также занимает специальность ученого: от того, каким инструментарием он располагает, зависит архитектоника всего дальнейшего исследования.

В этой работе показана и проанализирована методология исследовательского поиска лишь некоторых наиболее показательных представителей исторической школы – в дальнейшем этот круг

будет расширен, а их методология и механизмы исторического сравнения уточнены. Кроме того, в последующих работах я учту и хронологию развития методов представителей исторической школы в эпосе: начало и конец XX в. будут различаться прежде всего по отсутствию или наличию новых исторических данных, привлекаемых для сравнения с эпосом. На данном этапе мне важно наметить общие контуры исследовательских оптик эпосоведов, показать работающие механизмы выявления исторических событий в русском эпосе, поэтому я буду сопоставлять разновременные работы и сравнивать их не последовательно, а исходя из выделенных мною принципов.

Одним из первых исследователей, предпринявшим попытку сопоставить былинных героев с историческими лицами, а эпические сюжеты – с событиями прошлого, был К.Ф. Калайдович. В предисловии к сборнику «Древних российских стихотворений» Кириши Данилова<sup>1</sup> он пишет, что большинство эпических имен и подвигов являются вымыслом, но часть из них все же принадлежит реальной действительности. В этом небольшом тексте К.Ф. Калайдович сравнивает эпические тексты с летописными известиями и иными письменными источниками (то, чем впоследствии более развернуто и подробно будет заниматься основатель школы В.Ф. Миллер и его ученики) и делает заключения, выводя реестр исторических богатырей и персонажей.

Алеша Попович – это витязь Александр Попович, которого упоминает В.Н. Татищев в «Истории Российской». В описанном известии Александр Попович выходит ночью с войском и обнаруживает готовящихся взять Киев печенегов во главе с изменником Володарем. В результате стычки Александр и его войско побеждают врагов<sup>2</sup>.

Ставр Гоудинович – это исторический сотский Ставр, которого в 1118 г. за грабеж отправляют в ссылку князь Мстислав и Владимир (Новгородская летопись)<sup>3</sup>.

Гуслар Садко жил в XII в. и в 1167 г. построил в Новгороде церковь Бориса и Глеба. Его имя сохранилось в двух вариантах: в Новгородской харатейной летописи упоминается Сад (Сод) Косытниц, а в «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина он называется Соткою<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>См.: *Калайдович К.Ф.* Предисловие ко 2-му изданию 1818 года // *Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым.* М.: Тип. А.А. Торлецкого и К°, 1878. С. 1–20 (I–XX).

<sup>2</sup>Там же. С. 8 (VIII).

<sup>3</sup>Там же. С. 9 (IX).

<sup>4</sup>Там же. С. 9–10 (IX–X).

Приведенные выводы К.Ф. Калайдовича важны для понимания материала, на который будут ориентироваться исследователи исторической школы в дальнейшем. Он указывает на наличие в летописях имен исторических лиц, ставших прототипами для былинных героев (руководствуясь или полным совпадением имен, или их созвучием, как в случае с Садко). Различные события тоже важны для исследователя, но главным основанием для сравнения являются имена, они – главный исторический маркер, именно к ним привязаны характеристики и подвиги. Логика исторического сравнения здесь проста: сказители или «стихотворцы», как их называет К.Ф. Калайдович, создавали эпические сюжеты, соединяя в них вымысел и черты реальной действительности. Верными источниками для сопоставления оказываются летописи и труды историков, между которыми исследователь ставит знак равенства. Последнее понятно: и В.Н. Татищев, и Н.М. Карамзин в работах использовали ранее не опубликованный исторический материал. Совпадение имен богатырей и «прототипов» очевидное, все перечисленные в летописях лица (за исключением Ставра) – национальные герои или воины, совершившие подвиги. Ровно то же вслед за К.Ф. Калайдовичем будут делать и представители исторической школы: Добрыня Никитич будет отождествляться с дядей Владимира Святославича, а былинный Алеша Попович – с летописным Александром Поповичем.

Основателем и непосредственным учителем некоторых представителей (А.В. Маркова, Н.В. Васильева, С.К. Шамбинаго и др.) исторической школы был В.Ф. Миллер. Основные положения, ставшие фундаментальными для исторической школы, были сформулированы им в «Очерках русской народной словесности»<sup>5</sup>. В теоретических положениях В.Ф. Миллера было выражено сразу несколько идей, дополняющих друг друга:

1. Былины сложились или «выросли» на национальной почве.
2. В изучении былин важно учитывать наличие в них бродячих сюжетов (теория заимствований).
3. Кроме бродячих сюжетов важно учитывать влияние книжных источников.

Такой разносторонний подход к изучению русского эпоса позволял, с одной стороны, расширить границы исследования (здесь и исторические основы былин, и их связь с международным эпическим фондом на примере бродячих сюжетов, и влияние письмен-

<sup>5</sup>См.: Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности: В 3 т. Т. 2: Былины. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1910. 416 с.; Т. 3: Былины и исторические песни. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1924. 351 с.

ных памятников на эпические сюжеты), а с другой – ограничивал возможности интерпретации и тем самым не давал делать ошибочные суждения (речь о тех случаях, когда, например, представители подхода, связанного с поиском «материальных» артефактов, нащупывали историческое зерно в *loci communes*, заведомо ступая на сомнительный исследовательский путь).

Несмотря на то что проблема историзма русского эпоса не раз поднималась исследователями (см., например, дискуссию В.Я. Проппа<sup>6</sup> и Рыбакова и обобщающие работы С.Н. Азбелева, Т.Г. Ивановой [Азбелев 1982; Иванова 2009, с. 110–151]), былиноведы не затрагивали вопрос о методологических основаниях для выявления «исторического факта» в эпосе. В этой работе я хочу обратить внимание не на критические основания для наличия или отсутствия того или иного исторического события в былинах, а показать важность выявления дисциплинарных оптик, с помощью которых такие события находятся. Именно поэтому для выявления механизмов анализа былинных текстов в рамках исторического эпосоведения необходимо выделить основные исследовательские подходы или «дисциплинарные» оптики. Как представляется, именно направления исследований в смежных дисциплинах – истории (пристальное внимание историков к событиям XVII в., новая концепция феодализма и т. п.), археологии (открытие Черной могилы кургана X в., гробниц Причерноморья и т. д.), лингвистики (методы работы пражского кружка и отдельно Романа Якобсона) влияют на эпосоведов и формируют тот или иной поворот в способах мышления об эпосе и механиках исследования эпического историзма. На первый взгляд, можно выделить три доминирующих оптики.

Первая – «оптика исторического факта» (В.Ф. Миллер, А.В. Марков, И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин), для которой главным оказывается историческое событие или исторический факт. Под «историческим фактом» может подразумеваться как полноценное событие, имеющее локальную привязку, героев-участников и фиксацию в письменном источнике, так и отдельные, более мелкие единицы «исторического сравнения» – топонимы, имена персонажей, бытовые детали и др.

«Археологическая» оптика (Б.А. Рыбаков<sup>7</sup>, Р.С. Липец, С.В. Конча) построена на соотношении былинного текста с археологическими данными и находками. В отличие от исторической

---

<sup>6</sup>См.: *Пропп В.Я.* Об историзме русского эпоса (ответ академику Б.А. Рыбакову) // Русская литература. 1962. № 2. С. 87–91.

<sup>7</sup>См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд. АН СССР, 1963. 361 с.

оптики, предполагающей возможность интерпретировать один и тот же факт по-разному, археологическая, основанная на материальных данных, в этом смысле будет ограничена.

Третья исследовательская оптика – «лингвистическая» (Р.О. Якобсон, Ю.А. Новиков). Экскурс в историю здесь начинается со слова (личные имена, архаизмы и историзмы и др.), с «исторических маркеров», разбросанных по всему былинному тексту.

Названия оптик взяты в кавычки, так как сами слова «исторический факт», «археология», «лингвистика» оказываются доминирующими при определении основного предмета для исследователей, а бэкграунд ученых предполагает обращение либо к инструментарию дисциплин, либо к предмету исследований в рамках этих направлений. Важно понимать, что тот или иной ученый может привлекать большое количество разнородных данных, доказывая свою точку зрения, поэтому оптики переплетаются в клубок, который распутывать сложно, а возможно, и не нужно.

Кроме собственно исторических, археологических или лингвистических материалов исследователи обращались и к другим данным в качестве дополнительной аргументации (этнографическим и мифологическим) [Конча 2010; Фроянов, Юдин 1997; Новиков 2000], сравнивали былины с эпическими текстами других стран, предпринимали попытку ответить на вопросы о происхождении и эволюции сюжетов, их географическом распространении и т. д.<sup>8</sup> [Липец 1969].

С другой стороны, если рассматривать проблему глубже, «дисциплинарные» оптики не позволяют полностью ответить на проблемный вопрос, поставленный в начале статьи. Кроме того, деление на исследовательские оптики достаточно поверхностно, поскольку все они между собой тесно связаны, и «чистые» случаи, где лингвист обращается только к лингвистическим данным, а археолог – к археологическим, не встречаются. Привлечение материалов из смежных дисциплин – это постоянная практика, используемая эпосоведами. Даже принимая во внимание то, что в том или ином случае может доминировать только одна оптика (например, археологические данные оказываются главным материалом для сравнения, остальные служат дополнением), «записать» исследователя только в одну группу нельзя.

Чтобы понять, по какому принципу можно разделить методологические подходы в изучении историзма русского эпоса, надо

---

<sup>8</sup>См.: *Миллер В.Ф.* Экскурсы в область русского народного эпоса: I–VIII. М.: Тип. т-ва Кушнерев и К°: т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1892. 232 с.; *Он же.* Очерки русской народной словесности. Т. 2: Былины; Т. 3: Былины и исторические песни.

ответить на вопрос: что именно из былин берут исследователи для анализа? И здесь стоит уточнить, что я имею в виду не фрагменты былинного текста (как альтернативного исторического источника), а составляющие эпического мира – материальность (различные сооружения, одежда и вооружение героев, пища), содержательность (события – столкновения с врагами, соревнования между героями), социальный контекст (взаимоотношения князя и дружины). Что в первую очередь кажется исследователю «настоящим» и имеющим отношение к исторической действительности – событие и подвиги воинов, их одежда или архитектурные особенности города?

Интересна в этом смысле идея комплексного изучения русского эпоса (Р.С. Липец, В.В. Пименов и другие), согласно которой анализом былинных текстов должна заниматься целая группа специалистов – филологов, лингвистов, историков, археологов, этнографов и др. Если бы в отечественном эпосоведении существовала подобная практика, деление исследовательских методов на упомянутые выше «оптики» было бы логичным и само собой разумеющимся, поскольку этнографической стороной русского эпоса занимались бы этнографы, лингвистической – лингвисты и т. д. Но в эпосоведении сложилась другая практика: каждый представитель исторического направления – это универсальный специалист, который, хоть и придерживался некоторой преемственности, все же шел по собственному исследовательскому пути. Тем интереснее представляется моя задача, поскольку комплексный подход как будто бы исключает возможность дискуссий на тему историзма русского эпоса: если его изучением занимаются компетентные специалисты из смежных наук, то это уже подразумевает, что в былинах есть все то, для чего они привлекались.

Итак, рассмотрим методологические подходы в связи с предложенной (и на настоящий момент предварительной) классификацией более подробно.

*Материальность.* Поиск материальных элементов или артефактов в былинах – подход, кажущийся наиболее обоснованным в сравнении с другими из-за своего упора на фактологию, точные данные, подробные характеристики. Это тот случай, когда размер эпической чаши, употребляемой в качестве сосуда для хмельных напитков, в историческом плане кажется более важным, чем, например, эпические события. В рамках этого подхода рассматривается работа В.В. Пименова<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>См.: Пименов В.В. Об отражении в былинах некоторых элементов материальной культуры // Вопросы литературы и народного творчества / Под ред. К.В. Чистова. Петрозаводск: Госиздат Карел. АССР, 1957. С. 30–39.



В.В. Пименов, как и многие представители исторического направления, в работе использует сведения из самых разных письменных источников – от летописей до путевых заметок. При этом он не просто сопоставляет эти данные с былинными текстами, сравнивая, например, общие места и фрагменты из летописей, а фокусирует внимание на важных, по его мнению, деталях. Такой деталью в одном из примеров оказывается количество упоминаний определенного вида оружия.

Вооружение богатырей в былинах выглядит достаточно реалистично: герои стреляют из «крепкого лука», бьются «саблей вострой» и «копьем бурзаменским», носят «кольчуги» и «панцыри» и т. д. В.В. Пименову, как и другим представителям исторического подхода, было важно не просто зафиксировать наличие в эпосе чего-либо из реальной действительности, но и определить время, из которого былины это вобрали в себя<sup>10</sup>. Исследователь сопоставляет былинные тексты с данными письменных исторических источников:

1. Сабля упоминается в былинах чаще меча. Эта небольшая деталь оказывается принципиально важной для В.В. Пименова, поскольку сабля и меч были основным оружием в разное время. В летописях, датируемых IX–XIII вв., меч упоминается 52 раза, сабля – 3, из чего исследователь делает вывод, что былинная «сабля вострая» относится к уже более позднему времени (начиная с XIV в.), так как меч в этот период уже не являлся самым популярным оружием.

2. Исследователь также обращает внимание на постоянное упоминание булата в качестве материала, из которого изготавливалось оружие богатырей («булатен нож», полосы «булатные» у лука и т. д.). Слово «булат», как он далее отмечает, появилось на Руси лишь в XIV–XV вв. – как раз в то время, когда и сабля «вытеснила» меч на поле боя. До этого времени для обозначения стали использовались слова «оцел» и «харалуг»<sup>11</sup>.

Поскольку оба примера отсылают к московскому периоду Руси, В.В. Пименов датирует былинное оружие примерно XIV–XV вв. Упоминания «пушечек» или огнестрельного оружия в эпосе исследователь считает случайным и относит к позднему времени. Далее исследователь, используя полученную информацию, как бы достраивает и реконструирует реальность (как бы писал об этом Джон Ло): если в летописи меч упоминается реже сабли, то в то время он уже не являлся основным оружием на поле боя. Кроме пись-

---

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 33.



менных памятников он привлекает археологические (чара черниговского князя), этнографические (описание и перечень одежды) и лингвистические данные (обращение к родственным языкам для «расшифровки» непонятого названия). Поскольку В.В. Пименов выбирает для исследования элементы материальной культуры, а не абстрактные события из далекого прошлого или биографические подробности жизни национальных героев, последовательность его выводов и аргументированность кажутся достаточно обоснованными. Это связано, вероятно, с поставленной задачей и конкретным материалом, не нуждающимся в интерпретации.

*Содержательность.* Поиск исторической «содержательности» в былинах – подход, в рамках которого сопоставлению с реальной действительностью подлежит все, что относится к фабуле, сюжету или привязано к богатырю. Именно этот подход, собственно, и доминирует в исследованиях представителей исторической школы.

Огромный интерес в рамках «содержательного подхода» представляет разбор Ю.А. Новикова быliny «Глеб Володьевич», известной лишь в нескольких записях. В начале он отмечает, что исследователи склонны обращаться к самым ранним записям быliny, так как считают их наиболее полными и сохранившими большее количество древних элементов [Новиков 2000, с. 16]. Тем не менее сравнительно поздний вариант записи, принадлежащий сказителю Максиму Антонову, дополняет ранние (особенно это касается второй части быliny), поэтому Ю.А. Новиков привлекает его для своего исследования.

Он отмечает наличие в быline о Глебе Володьевиче таких подробностей, которые нельзя отнести ни к сказительской импровизации, ни к книжному влиянию или влиянию других фольклорных жанров. Исследователь также считает, что нельзя отказывать быline в наличии исторических деталей, но уточняет, что она – не историческая хроника, а поэтический рассказ о прошлом [Новиков 2000, с. 22]. Это принципиально другой подход, нежели у приведенного выше В.В. Пименова. Исследователь учитывает все в совокупности: и возможное книжное влияние, и художественную специфику былин, и ее подчеркнутую историчность: «Наши наблюдения над диалектикой бытования и исторического развития былин, как правило, базируются на тех фактах и реалиях, которые содержатся в текстах, а не являются плодом гипотетических реконструкций и предположений» [Новиков 2000, с. 16].

Разберем подход Ю.А. Новикова подробнее. Исследователь приводит различные интерпретации сюжета исследователей исторической школы (В.Ф. Миллер, А.В. Марков, Б.А. Рыбаков, М.М. Плисецкий) и соглашается с тем, что в быline показан поход

русских князей на Корсунь. В варианте М. Антонова, в отличие от вариантов Крюковых (записанных в Зимней Золотице), дано описание осады Корсуни, соответствующее летописным известиям о походах русских князей на Херсонес. Внимание Ю.А. Новикова привлекает фрагмент былины, в которой «редовой солдат» (поздняя замена) советует насыпать «гороху едрёного» на барабаны, чтобы проверить наличие подземных подкопов, по которым в Корсунь доставлялось продовольствие:

Да ой же ты, Лев сын Володович!  
Не позволь ты меня казнить – вешати,  
Да позволь ты мне слово молвити.  
Стоянком нам города не выстоять,  
Глеженьем стена нам не выгледеть,  
Да взеть нам нать город – то с мудростью.  
Обнесите барабаны кругом Корсунь – городу  
Насыпьте гороху едрёного,  
Ударим мы все во единое,  
В одном месте пляшут – гороху не уйметца.  
Берите шипы долгомерные,  
Щупайте о матушки сырой земли,  
Есь ведь там ходы подземельные,  
Идут ведь запасы там хлебные  
(Аст. I: № 15).

В былине, уточняет исследователь, говорится о «контрподкопе», изолирующем осажденный город полностью, в отличие от обычного подкопа. Принимая основание, согласно которому этот эпизод относится к ранней редакции былины, в варианте М. Антонова видим еще один аргумент в пользу мнения В.Ф. Миллера и А.В. Маркова о том, что былина повествует об одном из походов русских князей на Корсунь.

Ю.А. Новиков уточняет, о каком именно из походов могла рассказывать былина: «Особенно серьезное подкрепление получает первоначальное мнение Миллера, связывающего создание эпической песни с походом на Корсунь Владимира Святославича в 988 г.» [Новиков 2000, с. 19]. Об этом может свидетельствовать единственно полный и близкий к былинному сюжету летописный рассказ о походе Владимира Святославича, в котором описывается, как был взят осажденный город. Владимир остановился на расстоянии полета стрелы (важная деталь) от Корсуни и приказал воинам сделать насыпь у городской стены, чтобы проникнуть внутрь; эту насыпь осторожно убирали осажденные, и осада продолжалась;

тогда один из жителей Корсуни дает подсказку Владимиру с помощью надписи на выпущенной в его сторону стреле; в известии рассказывалось о расположении колодцев, из которых в город поступала вода; Владимир перекрывает доступ к колодцам, после чего Корсунь сдается.

В былине этому рассказу соответствует фрагмент с насыпанным на барабаны горохом: «пляшущий» горох будет означать, что под землей, во-первых, есть подземные ходы, а во-вторых, по ним кто-то передвигается (и этот же кто-то проносит через них продовольствие в осажденный город).

О встречаемых подкопах в Киевской Руси ничего неизвестно (в русских повестях XV в. упоминаются контрподкопы, которые были нужны осаждающим для обнаружения подкопов противников). Зато есть сведения об упоминаемом былиной способе обнаружения вражеских подкопов, в точности применяемый венграми для защиты крепости Эгер (XVI в.): чтобы определить, делают ли осаждающие крепость подкопы, дежурные наблюдали за насыпанным на барабаны горохом, который точно так же, как и в былине, начинал «плясать» из-за колебаний земли [Новиков 2000, с. 21].

Может показаться, что механизмы исторического сравнения Ю.А. Новиков в исследовании применяет такие же, какие применял, например, В.Ф. Миллер: берется эпизод или целый сюжет былины и сопоставляется с летописными известиями и устными преданиями (заведомо принимавшиеся исследователем за полноценные исторические источники). Действительно, и В.Ф. Миллера, и Ю.А. Новикова, исходя из принципов моей предварительной классификации, можно «записать» в группу исследователей, для которых главным основанием для исторического сравнения становится прежде всего содержание былины, ее сюжет. Но при этом очевидном совпадении важно учитывать, как и в связи с чем исследователи понимают историзм былин. Для В.Ф. Миллера не представляет проблемы вытащить как из былины, так и из летописи единичный факт или факты и рассмотреть их в условной «серой зоне», то есть вне всего остального текста, при этом, конечно, все же оставаясь в рамках былинного сюжета. Ю.А. Новиков же делает наоборот: у него нет «серой зоны», он «передвигается» только по текстам, и точкой отсчета в его исследовании также является текст, причем былинный, а не летописный: обнаружив в ней потенциально историческую деталь, он, оставляя ее в сюжете как часть целого, не вынимая, затем находит доказательства в пользу ее исторической достоверности.

Помимо летописей и устных преданий, Ю.А. Новиков отмечает такие исторические маркеры, как личные имена и элементы

исторических реалий. Содержательный подход представляется наиболее полным: его задача состоит в максимальном раскрытии исторической основы былины. Источники, на которые опираются представители данного подхода, могут быть самые разные, но наибольшую ценность будут представлять те, которые помогут найти соответствие эпического текста с реальной действительностью на сюжетном уровне.

*Социальный контекст.* Исследовательский подход, который обозначен как «социальный контекст», нацелен на выявление идей той или иной исторической эпохи, общественных отношений, экономической и промысловой сторонах жизни. Если «материальный» подход – это буквальный и осязаемый фон эпического мира с гридницами, улочками-переулочками и богатыми сапогами Чурилы Пленковича, то подход, в котором изучается «социальный контекст», будет скорее фоном имплицитного характера, в котором сплелись сразу несколько сфер жизни, объединить которые под общим названием пока не представляется возможным. В рамках этого подхода рассматривается исследование А.В. Маркова<sup>12</sup>.

А.В. Марков в начале своей научной деятельности был прямым учеником В.Ф. Миллера и подходил к изучению былин, основываясь на его концепциях и разделяя их. После смены взглядов на самодержавие и ввиду революционных настроений он все больше отходит от историко-бытового направления к историко-социологическому (классовому). В рамках этой работы А.В. Маркова следует отнести к типу исследователей, для которых на первом месте стояла задача изучения социального контекста в былинах.

Принимая положения теории заимствований, А.В. Марков говорит о трудностях, которые испытывает представитель исторического подхода при анализе былин: прежде чем начать выделять черты древнерусского быта, ему требуется исключить из текста все заимствованные сюжеты и *loci communes*. Кроме этого, важно учитывать специфику эпического жанра и его поэтический характер повествования, согласно которому главные эпизоды и детали эпического мира подвергаются сильной художественной переплавке, и обращать внимание на «побочные обмолвки», менее подверженных изменениям<sup>13</sup>. В работе А.В. Маркова остановимся на разделе, посвященном экономическому быту Древней Руси.

---

<sup>12</sup> См.: *Марков А.В.* Бытовые черты русских былин // Этнографическое обозрение. 1903. № 3. С. 42–112; № 4. С. 1–27.

<sup>13</sup> Там же. № 3. С. 42–43.

Основной экономического устройства жизни Руси до конца XV в. были охота и рыбная ловля, еще не уступившие место земледелию (переход происходил в XVI–XVII вв.). В былинах, появившихся раньше XVI в. (в связи с принятием А.В. Марковым концепции коренной переработки русского эпоса в XVI–XVII вв.), должны были сохраниться представления именно об охоте и рыбной ловле (и, как он заметит далее, в эпосе мало упоминаний земледелия, исключение составляла только былина о Волге и Микуле).

Л. Майков, придерживающийся противоположного взгляда и считавший, что главным занятием в былинах является земледелие, связывал отсутствие его частого упоминания с редким участием в сюжетах простого класса. А.В. Маркова такое предположение, конечно, не устроило: он считал, что эпос мог рассказывать о земледелии, описывая пахарей как работников представителей высшего класса – князей и бояр, но вместо этого отдает предпочтение предшествующим земледелию занятиям, которыми занимались городские артели и дружина. Далее исследователь выстраивает анализ, применяя классовый подход; в былинах о Волхе и Чуриле показаны разные модели взаимоотношений нанимающего и нанятых, где Волх – князь и предводитель – занимается охотой вместе со своим отрядом, а «богатый изнеженный горожанин» Чурила только пользуется тем, что добыла наемная артель, не принимая непосредственного участия<sup>14</sup>.

В пользу того, что былина может описывать сложные отношения представителей разных социальных классов, А.М. Марков приводит пример эпизода из былины о Чуриле. Известно, что горожане могли ловить рыбу с условием передачи части улова князю; в былине мужики говорят князю Владимиру, что у них для него «приносу нет»:

Свет, государь, ты Владимир князь!  
Ездили мы по рекам, по озерам:  
На твои щаски княжеския  
Ничего не поимавали  
Тебе, государю, приносу нет  
(Кир. 1878, с. 108).

Под «приносом», по предположению А.В. Маркова, могла подразумеваться та самая часть улова, которую горожане отдавали князю.

---

<sup>14</sup> Там же. С. 52.

Охота упоминается в былинах часто: князь просит богатырей настрелять дичь для пира, герои стреляют птицу ради забавы и т. д. Достаточно достоверно показаны различные способы и места охоты: на крупных зверей охотились с помощью рогатин, птиц ловили дубовыми западнями и «шелковыми» силками, охотились на них с помощью стрел, рыбу ловили неводами; охота может происходить на княжеских «займищах» и т. д. Предметы охоты упоминаются былинами часто, также достоверно: лисицы, горностаи, соболи, волки и др.

Все эти упоминания соотносятся с данными старых русских памятников – А.В. Маркову важно показать, что описанные в былинах бытовые черты соответствуют конкретному времени и что их историческую достоверность можно подтвердить (даже если вопрос касается перечня птиц и зверей, убиваемых на охоте). Но элементы материальной культуры на самом деле уходят для исследователя на второй план; на первый план, хоть и неявно, выходит общая историческая обстановка, на фоне которой разворачиваются действия.

Собственно, исследование социального контекста через эпос и соотнесение фрагментов текста «со сменой эпох», «сменой родовых установок», «отражением социальной жизни эпохи» – оказывается популярным в эпосоведении начиная с середины XX в. (см., например, [Жирмунский 1962; Мелетинский 1963]).

Подход, который применяет в своей работе А.В. Марков, хорошо подходит для создания исследователем своего мира, своей версии исторической действительности, сборки реальности через детали текста. Подчеркнем здесь важность методов для создания реальности, которые используют представители исторической школы: «Метод пересоздает реальности, порождая новые версии мира» [Ло 2005, с. 293].

В истории деятельности школы, сформированной на рубеже веков В.Ф. Миллером и его учениками, происходили разные события – от смены концептуальных положений (вопрос о происхождении эпоса, «аристократическая» теория против «народной») и различных дискуссий (например, дискуссия В.Ф. Миллера и А.В. Маркова, полемика Б.А. Рыбакова и В.Я. Проппа и другие), «переключки» со смежными науками (история, лингвистика) и др. Но одно на протяжении всего времени ее существования оставалось неизменным: общая идея поиска в былинных текстах исторического начала.

Позитивистский культ фактов, оказавший на историческое направление решающее влияние, приводил исследователей былин к разным, подчас противоположным выводам. Проблема

интерпретации была связана не столько с образованием ученого (археолог он или лингвист) и не столько с общим интеллектуальным контекстом времени, сколько с выбором самого материала исследования. Для меня принципиально важным (но, возможно, пока понятным лишь интуитивно) кажется восприятие учеными того, что именно они изучают. Соотношение былинного текста с историческими реалиями представляется несколько искусственным: сопоставление возможно только в том случае, если то, что сопоставляется, равноценно в отношении друг к другу. И поскольку былины сравниваются не только с отдельными историческими реалиями, но и с целым историческим миром в совокупности, стоит признать, хоть и с некоторой долей сомнения, что последователи исторической школы сопоставляли мир реальной действительности с эпическим миром.

Важна и принципиальная разница исследовательских подходов: воспринимая былинку только лишь как текст, ученый автоматически ставит ее в один ряд с памятниками древнерусской культуры. Но едва ли возможным представляется то обстоятельство, при котором ради еще одного альтернативного исторического источника будет создаваться не только научное направление, но и целая школа.

Предварительно (и в качестве материала для дальнейшей разработки) я выделяю три основных исследовательских подхода в изучении русского эпоса: материальный, основанный на четкой фактологии с привлечением археологических данных; содержательный, в котором учитывается фабула, сюжет и все с ними связанное; подход, в рамках которого изучается социальный контекст, где сочетаются все составляющие реальной действительности, но основной упор делается на социальную сторону жизни.

Еще один важный аспект, о котором стоит сказать, касается процесса одновременного изучения сразу двух миров – исторического и эпического. Как было кратко отмечено в начале статьи, ученые исторического направления при изучении русского эпоса не столько занимаются описанием и реконструкцией исторической действительности, сколько сами ее конструируют. «Фактологическая притянутость» некоторых исследований говорит в пользу этой гипотезы: ученые чаще видят то, что хотят увидеть, объясняя и легитимируя исследование «твердым историческим фактом». Но это вовсе не означает, что исследование эпоса в историческом аспекте должно восприниматься как непродуктивное: напротив, проблема историзма должна рассматриваться как наиболее актуальная в поле позитивистской парадигмы в гуманитарных и, в частности, в фольклористических исследованиях.

## *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*

---

- Аст. I – Былины Севера: В 2 т. / Записи, вступ. статья и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1: Мезень и Печора. М.; Л.: Академия наук, 1938. 656 с.; Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л.: Академия наук, 1951. 848 с.
- Кир. 1878 – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 3-е изд. по 2-му, полн. изд. М.: Тип. А.А. Торлецкого и К°, 1878. 296 с.

## *Литература*

---

- Азбелев 1982 – *Азбелев С.Н.* Историзм былин и специфика фольклора. Л.: Наука, 1982. 327 с.
- Букатина 2005 – *Букатина Ю.Е.* Русская былина в культурно-историческом контексте: проблемы интерпретации в XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Российский государственный гуманитарный университет. М., 2005. 146 с.
- Жирмунский 1962 – *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.: Гослитиздат, 1962. 435 с.
- Иванова 2009 – *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики XX в.: 1900 – первая половина 1941 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. 799 с.
- Конча 2010 – *Конча С.В.* Былины о Святогоре и вопрос об историзме былинного эпоса // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 42–55. URL: [http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010\\_4/part\\_4.pdf](http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010_4/part_4.pdf) (дата обращения 15 мая 2023).
- Липец 1969 – *Липец Р.С.* Эпос и древняя Русь. М.: Наука, 1969. 302 с.
- Ло 2005 – *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука / Пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева, П. Хановой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 344 с.
- Мелетинский 1963 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. 462 с.



- Неклюдов 2015 – Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 214 с.
- Новиков 2000 – Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 373 с.
- Петров 2017 – Петров Н.В. Русский эпос: герои и сюжеты. М.: Неолит; Редкая птица, 2017. 280 с.
- Фроянов, Юдин 1997 – Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история: работы разных лет / Под ред. К.В. Чистова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1997. 591 с.

## References

---

- Azbelev, S.N. (1982), *Istorizm bylin i spetsifika fol'klora* [Historicism of epics and the specifics of folklore], Nauka, Leningrad, USSR.
- Bukatina, Yu.E. (2005), “Russian bylinas in cultural and historical context: problems of interpretation in the 20<sup>th</sup> century”, Ph.D. Thesis, History, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Froyanov, I.Ya. and Yudin, Yu.I. (1997), *Bylinnaya istoriya* [Epic history], in Chistov, K.V. (ed.), *Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Saint Petersburg, Russia.
- Ivanova, T.G. (2009), *Istoriya russkoi fol'kloristiki 20 veka: 1900 – pervaya polovina 1941 g.* [History of Russian folklore studies of the 20<sup>th</sup> century: 1900 – the first half of 1941], Dmitrii Bulanin, Saint-Petersburg, Russia.
- Koncha, S.V. (2010), “Folk tales (bylinas) on Svyatogor and issue of bylina's epic historicism”, *Ancient Russia. Issues of medieval studies*, vol. 42, no. 4, pp. 42–55, available at: [http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010\\_4/part\\_4.pdf](http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010_4/part_4.pdf) (Accessed 15 May 2023).
- Law, J. (2015), *Posle metoda: besporyadok i sotsial'naya nauka* [After method: mess in social science research], Izdatel'stvo Instituta Gaidara, Moscow, Russia.
- Lipets, R.S. (1969), *Epos i drevnyaya Rus'* [Epic and Ancient Russia], Nauka, Moscow, USSR.
- Meletinskii, E.M. (1963), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki* [The origin of heroic epic: early forms and archaic monuments], Oriental Literature Publishers, Moscow, USSR.
- Neklyudov, S.Yu. (2015), *Poetika epicheskogo povestvovaniya: prostranstvo i vremya* [The poetics of the epic narration: space and time], Forum, Moscow, Russia.
- Novikov, Yu.A. (2000), *Skazitel' i bylinnaya traditsiya* [The singer and the epic tradition], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Petrov, N.V. (2017), *Russkii epос: geroi i syuzhety* [Russian folk epics. Characters and storylines], Neolit, Redkaya Ptitsa, Moscow, Russia.
- Zhirmunskii, V.M. (1962), *Narodnyi geroicheskii epос: Svravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folk heroic epic: comparative historical studies], Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, Moscow, USSR.

*Информация об авторе*

Яна И. Павлиди, аспирант, 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, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; 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; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, Russia, 119571; augusta.pavlidi@gmail.com

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”)

Анна Е. Калкаева

*Институт научной информации по общественным наукам*

*(ИНИОН) РАН, Москва, Россия;*

*Российский государственный гуманитарный университет,*

*Москва, Россия, kalkaeva@mail.ru*

*Аннотация.* В статье исследуется социальный образ женщины в мифологических рассказах сборника «Северонемецкие предания, сказки и обычаи Мекленбурга, Померании, Марки, Саксонии, Тюрингии, Брауншвейга», который был издан А. Куном и В. Шварцем в 1848 г. Рассмотрены следующие группы персонажей: обыкновенные женщины, знатные и незнатные; женщины, обладающие сверхъестественными способностями и сверхъестественной природой (ведьмы, мары, вальридерске), зачарованные женщины, великанши, женщины – представительницы другого мира (водяные девы, фрау Хольда, Старая Фрик, дикая матушка Хинне). Образ демонологической женщины в некоторой степени представляет собой инверсию образа женщины обыкновенной. Последняя, как правило, не отличается экстравагантным поведением, а за леность и нескромность несет наказание. Демонологические женщины в ряде случаев представляют для окружающих людей определенную опасность. Во многих случаях и обычных, и некоторых демонологических женщин объединяет нарочитая сексуализация. Последняя свойственна и мужским персонажам сборника, но в единичных текстах.

*Ключевые слова:* европейская несказочная проза, социальный образ, женские фольклорные персонажи, фольклор XIX в.

*Для цитирования:* 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. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-83-99

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”)

Anna E. Kalkaeva

*Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy  
 of Sciences (INION RAN), Moscow, Russia;*

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
 kalkaeva@mail.ru*

*Abstract.* The article focuses on the social image of women in the demonological stories of the folklore sammlung “North German Legends, Tales, and Customs” edited by A. Kuhn and W. Schwarz in 1848. The author studies the image of the ordinary women, women with supernatural powers (*Hexen, Mahrt, Walriderske*), enchanted women, giantess and demonological women (water maidens, frau Holda, Old Frick, wild woman Hinnemutter). The image of the demonological woman, to some extent, is the reversal of the image of the common woman. The last one could be punished for some misconduct or immodest behavior, but the demonological woman is often shown in the texts as dangerous by itself. Still, ordinary and some demonological women are shown as sexual objects more often than male characters of the “Norddeutsche Sagen”.

*Keywords:* European *Sagen*, social image, female folklore characters, folklore of 19<sup>th</sup> century

*For citation:* 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, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-83-99

Прежде чем перейти к самому исследованию, следует сказать несколько слов о сборнике, на материалах которого основана эта статья. «Северонемецкие предания, сказки и обычаи»<sup>1</sup> были опубликованы в 1848 г. в Лейпциге. Его составители – известный немецкий ученый, филолог и фольклорист Адальберт Кун (1812–1881) и его шурин, именитый этнограф Вильгельм Шварц

---

<sup>1</sup>*Kuhn A., Schwartz W. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Leipzig: Brockhaus, 1848. 560 s.*

(1821–1899). Формально сборник А. Куна и В. Шварца включает в себя 366 преданий и 19 сказок, его третий раздел посвящен «обычаям и суевериям».

А. Кун, подобно многим своим коллегам, надеялся найти в фольклорных материалах следы дохристианских верований<sup>2</sup>. Отчасти поэтому большую часть изданных им и В. Шварцем текстов составили рассказы, записанные от незнатных людей: от них исследователи надеялись записать более аутентичный материал<sup>3</sup>. Многие из представленных даже в этой статье преданий с небольшими вариациями можно встретить и в других немецких источниках: от «Молота ведьм» (XV в.)<sup>4</sup> до «Домашних сказок» В. и Я. Гриммов (XIX в.)<sup>5</sup>. Рядом со многими рассказами встречается указание места записи, а в некоторых случаях упомянута профессия или социальное положение информанта.

Предметом нашего анализа выступают мифологические рассказы, *Sagen*, включенные в сборник. В «Северонемецких преданиях» *Sagen* по большей части подразумевают историю, которая имеет привязку к определенному месту. Фантастический элемент в таком тексте присутствует часто, но он все же необязателен: например, в тех случаях, когда текст представляет собой историческое предание. *Sage* может быть рассказом о возникновении того или иного памятного или природного объекта; в некоторых случаях *Sage* представляет собой рассказ о встрече некоего человека со сверхъестественным, в других – это предания, героями которых являются исторические персонажи.

Время действия мифологических рассказов сборника варьируется от недавних событий, участники которых могли быть живы во время записи рассказа, до языческих времен. Однако значитель-

---

<sup>2</sup>См.: *Uther H.-J. Kuhn Adalbert: Biographie* // Zeno.org. URL: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Kuhn,+Adalbert/Biographie> (дата обращения 25 мая 2023).

<sup>3</sup>Среди названных информантов наиболее широко представлены крестьяне и пастухи (от них записано 9 и свыше 14 *Sagen* соответственно). Всего 13 мифологических рассказов четко соотносятся с женщинами-информантками. В трех *Sagen* в качестве информанток упоминаются трактирщицы и в четырех – крестьянки. Большая часть текстов обозначена словом «устно», иногда к этой характеристике добавляется и указание места записи.

<sup>4</sup>См.: *Крамер Г., Шпренгер Я. Молот ведьм* / Пер. с лат. Н. Цветкова; предисл. С.Г. Лозинского. М.: Атеист, 1932. 299 с.

<sup>5</sup>См.: *Гримм В., Гримм Я. Сказки* / Пер. Г. Петникова. М.: Эксмо, 2015. 184 с.

ную часть событий, описанных в текстах сборника, затруднительно отнести к тому или иному периоду.

Все земли, в которых были записаны предания, на момент издания сборника так или иначе считались германскими. Тем не менее многие из них сейчас в составе Польши (большая часть Померании, остров Волин, г. Свиноуйсьце и др.). Впрочем, и тогда, и сейчас на этих землях живут представители разных этнических групп: в том числе немцы, поляки и фризы. Поэтому северонемецкими они могут называться с некоторой долей условности. В некоторых текстах речь идет о северонемецких землях, но записаны они были в иных местах. Так, текст 64 был записан в Вихмансдорфе (*Wichmansdorf*, земля Рейнланд-Пфальц), но события его разворачиваются в Бойценбурге (*Boitzenburg*, земля Бранденбург).

Формально, как отмечалось выше, в сборнике всего 366 мифологических рассказов, однако некоторые из *Sagen* вмещают несколько текстов. Объем их, как правило, невелик: он может составлять и 44, и 384 слова (текст 297). Многие тексты не воспроизводят прямую речь информанта, но пересказывают ее; в некоторых случаях собиратели суммируют представления респондентов о том или ином явлении и излагают их в виде небольшой справки.

Задачи исследования заключались в том, чтобы рассмотреть, насколько широко в сборнике А. Куна и В. Шварца представлены женские персонажи в профессиональном и социальном плане, каковы их функции и насколько подробно описывается их облик. Для удобства анализа все женские персонажи, встречающиеся в сборнике, были поделены на несколько групп, которые мы и рассмотрим последовательно.

### *Обыкновенные женщины*

Социальный статус обыкновенных женщин в *Sagen* довольно разнообразен: это знатные и состоятельные женщины, жены работников, крестьянки, монахини; в одном тексте упоминается нищая женщина. Некоторые женщины – служанки, реже – представительницы иных профессий: кормилицы и торговки маслом. Возраст персонажей варьируется от ребенка до пожилого человека; в статье же мы прежде всего будем рассматривать взрослых девушек и женщин.

Кратко упомянем те женские персонажи, чей пожилой возраст обозначен в сборнике. Так, женщину, названную *alte Frau*, посылают в Брауншвейг за грозой – брауншвейгцы же дают ей ящик с пчелами; сумасшедший музыкант готовится подложить лошадиную

голову под подушку своей жены, называя последнюю *meine Alte* (247.5). «Старая баба» (*altes Weib*) указывает путь в город шведам, и последние разрушают его (50); другая *altes Weib* оказывается ведьмой (71).

Теперь рассмотрим персонажей, отталкиваясь от их социально-го положения.

Знатные женщины, жившие когда-то в прошлом, в большинстве текстов тесно связаны с немецкими правителями-мужчинами. Они представлены в циклах преданий, посвященных их мужьям, отцам и сыновьям (напр., в тексте 39.2 упоминается маркграфиня, жена маркграфа Карла). В тексте 208 изложен рассказ о том, как кайзер Генрих после смерти жены решил жениться на своей дочери. В текстах 234 и 289 говорится о графине, велевшей убить своих детей. Имена знатных женщин не приводятся, за небольшими исключениями. Так, в тексте 212 упоминается имя возлюбленной герцога Брауншвейг-Люнебурга Генриха V (1489–1568) Евы фон Трот (ок. 1505–1567), перевезенной в другой город после того, как герцогиня узнала о ее связи с Генрихом и о сыновьях, рожденных ею.

Другое исключение составляет текст, героиней которого является «фройляйн Мария» (Мария Еверская, 1500–1575). Это предание выделяется и тем, что в нем описывается женщина – исторический персонаж, лишенный крепкой привязки к мужскому персонажу: отец Марии, «храбрый, но жестокий», упоминается лишь мимоходом. Правительница Евера представлена в *Sage* как активная женщина, носившая доспехи и воевавшая с соседями. Сообщается, что однажды она исчезла, и с тех пор в округе в определенное время звонят местные колокола, которые должны умолкнуть лишь тогда, когда она вернется обратно (331).

Отдельно от знатных мужчин упоминается и некая «фройляйн» из рода Шуленбургов. Событие, которое произошло с ней, нашло отражение в семейном гербе, на котором запечатлен волк, прыгающий над двумя снопами сена. Девушка, укрывшаяся под сеном, чуть не стала его жертвой, однако лесничий услышал ее крик и вовремя застрелил зверя (143).

Перечисленные выше мотивы не встречаются в рассказах сборника, героинями которых являются незнатные женщины. Однако некоторые другие мотивы, представленные в «Северонемецких преданиях», объединяют женщин разного социального статуса. Так, в текстах 72.1–3 описаны женские персонажи: знатная дама (*Edelfräulein*), богатая женщина и некая девушка из Лондона, которые обретают своеобразное бессмертие. Они находятся в церкви в укромном месте и раз в год съедают облатку (72.1–3). Другой пример – переход женского персонажа по хлебу на другой берег

канавки, которая уже потом разрослась и превратилась в озера. В тексте 125 приведены две версии: по одной, эта женщина была дворянкой (*Edelfrau*), по другой – нищенкой (*Bettelfrau*).

Незнатные персонажи довольно широко представлены в сборнике: это девушки и женщины, профессия которых в большинстве текстов никак не обозначена, служанки и жены неродовитых мужчин.

Последние в большинстве текстов являются супругами крестьян, в двух текстах – женами поденщиков, еще в двух – женами местных администраторов. В тексте 247.5 женщина упоминается как супруга безумного музыканта, в тексте 219 – как супруга горняка. В большинстве упомянутых текстов либо их мужья сталкиваются со сверхъестественным, либо сами женщины. Нередко такая встреча заканчивается получением богатства. Так случилось и с женой гауптмейера, у которого умирали лошади. К женщине, пока она пекла блины, подошел подземный человечек и пожаловался на конюшню, которая находилась прямо над его жилищем. Конюшню перенесли, после чего гауптмейера одарили сором, оказавшимся позднее золотом (363). В тексте же 329 человечек явился к жене крестьянина, чей муж привел в конюшню жеребца для случки, и настоятельно попросил перевести лошадь в другое место, что и было исполнено; о возможной награде, однако, ничего не говорится.

В нескольких случаях жены незнатных людей оказываются героинями бытовых *Sagen*. Так, в одной *Sage* речь идет о причуде маркграфа, созвавшего своих крестьян и велевшего им узнать своих жен лишь по голым телам последних. Только один человек сумел узнать свою жену по отметине на ягодицах – за что ему было даровано поместье (39.5). В тексте 177 приведен сюжет о том, как на Троицу от одного пастуха забеременели двенадцать женщин, включая и его жену (177). В тексте 207 берггауптман вместе со своими горняками уходит в Саксонию, после того как его удивительно красивая жена рассказывает о том, как кайзер «принуждал ее подчиниться своей воле». В тексте же 313 образ женщины описан вне сексуального контекста, но как женщина «более умная», чем ее муж-крестьянин: она советует супругу согласиться на выгодную сделку, предложенную одним графом.

В нескольких *Sagen* сборника взрослые женщины (*Frau*) участвуют в повествовании без своего мужа. В приблизительно 12 таких текстах их способ заработка, если он и был, не назван. В двух текстах речь идет о роженицах, чьи дети или они сами подвергаются атаке со стороны водяных духов (103, 106). В нескольких рассказах описана встреча женщины с маленькими человечками. При этом в тексте 13 говорится о женщине, приговоренной к казни: ее отпра-



ляют проверить длинный тоннель, пройдя который, она обнаруживает цвергов, сидящих за столом. Последние говорят женщине возвращаться обратно и передают ей в качестве подтверждения встречи гороховый стручок, обернувшийся после, уже на глазах людей, железной цепью. Счастливо оборачивается и посещение бедной женщины цвергами в тексте 189.8. Получив разрешение хозяйки, человечки устраивают в ее комнате вечеринку, оставляют после себя принесенную еду и мебель, оказавшиеся на другой день золотыми.

Примерно в 19 текстах сборника упоминаются девушки, чья профессиональная деятельность не обозначена определенно. В нескольких текстах они представлены как объекты преследования и сексуального интереса со стороны цвергов и разбойников (189.5, 144, 279). Иногда же агентность девушек проявляется довольно ярко: одна девушка убивает из рогатки герцога, осаждающего Риклинген (286); другая прогоняет пукса, хотевшего унести белье (68.1).

В единичных текстах встречаются представительницы других профессий: доярка (*Milchmädchen*), девушка, торгующая маслом (*Butterjungfer*), женщина, торгующая маслом и яйцами (358.3). В первом тексте девушка страдает из-за того, что мимо нее проехал всадник, не благословившийся с утра (341). Второй же сюжет посвящен тому, как торговка маслом выкупила для представительниц своей профессии право работать в Цербсте, усеяв монетами дорогу к городу. В память об этом событии у ратуши установили изображение девушки, где она была представлена с длинными распущенными волосами (160). Героиня последнего текста – мара, и речь о ней пойдет в блоке, посвященном сверхъестественным персонажам.

Круг специализации обыкновенных мужчин в мифологических рассказах сборника шире: помимо крестьян, пастухов, слуг, музыкантов, господ, занимающих видные места в сферах управления, упоминаются трактирщики, палачи, повар, перевозчик и представители других профессий.

По крайней мере в 13 *Sagen* речь идет о служанках (в основном это *Magd*, в единичном случае *Viehmagd* – служанка, ухаживающая за скотом). В некоторых текстах они упоминаются вскользь, как объекты насмешек со стороны некоего духа, терпят от него обиды за леность, иногда вместе со слугами-мужчинами (228.1–4). В других рассказах служанки выполняют указания своей хозяйки.

Рассмотрим тексты, где служанки обладают большей субъектностью. В тексте 1 девушка, заправляющая постели, соглашается сделать то же самое и для Человечка Петера (*Das Petermännchen*). В тексте 282.1 служанка оказывается объектом ухаживания со сто-

роны обычно невидимого Ганса в Шапочке (*Hans mit dem Hütchen*): она соглашается в назначенный час спуститься в подвал, но видит там лишь маленького мальчика, купающегося в крови. В последнем тексте можно увидеть намек на несоответствующее определенным нормам морали поведение девушки. Можно предположить, что этот мотив (ребенок в крови, явленный служанке) отражает практику детоубийства, и таким образом видение младенца может быть прочтено как наказание служанки за ее распутный образ жизни.

Наказания поджидают девушек и в следующих рассказах. В тексте 153 две служанки прядут, «дабы скоротать время». Однако, поскольку они делают это вечером в четверг, некто внезапно вбрасывает в комнату крупную катушку, велев девушкам заняться ею после. Испуганные девушки более не осмеливаются прясть в неположенный час.

В тексте 139 девушка терпит наказание за публичное разоблачение фокусника (*Taschenspieler*). Она проходит мимо с кормом для скота, когда фокусник притворяется, будто пролезает под деревом. Девушке удается распознать его обман благодаря четырехлистному клеверу в ее корзине. На другой день фокусник «отводит» глаза и девушке, и окружающим ее людям. Девушке кажется, что впереди протекает ручей, и, чтобы его перейти, она немного приподнимает юбки. В этот момент раздается хохот, поскольку окружающим кажется, будто юбки были задраны выше колен.

Своеобразное наказание терпят и героини текста 214. В рассказе говорится о горных работах, в которых женщины принимали участие, поскольку мужчин не хватало. При этом женщины вели охоту на молодых парней, и случилось так, что двенадцать девушек претендовали на одного и в гнев переубивали друг друга. Этот текст отличается от большинства других, поскольку его женские персонажи показаны с несколько эксцентричной стороны. Как будет показано ниже, женские демонологические персонажи способны представлять значительную угрозу для других людей, однако для обыкновенных девушек и женщин сборника «Северонемецких преданий» такое поведение нетипично.

Поведение обычных женщин в *Sagen* редко бывает чрезмерно экстравагантным. Если девушки худо выполняют свою работу, если они чрезмерно дерзки или ведут несправедливый образ жизни – они несут наказание. Это в некоторой степени справедливо и для мужчин, которые в мифологических рассказах сборника сталкиваются со сверхъестественным миром, хотя для них круг проступков, за которыми следует наказание, шире. И если за леность слуги терпят озорство местного духа, то за условно распутный, но не преступный образ жизни они не страдают.

### *Женщины со сверхъестественными способностями*

Среди женщин, обладающих сверхъестественными способностями, в сборнике упоминаются ведьмы, мары, вальридерске (тексты 338, 358.1–3), женщина, обернувшаяся волком (22). Рассмотрим последовательно описания этих персонажей.

Ведьмы (*Hexe*) в рассказах сборника предстают прежде всего участницами шабашей. Они несут в себе угрозу для окружающих: обратившись кошками, убивают подмастерьев и других людей (225.1), разоряют чужое хозяйство (31, 217.1). Нередко ведьм разоблачают или разгоняют при помощи упоминания имени бога; иногда упоминается казнь ведьмы (32). Довольно часто ведьмой оказывается соседка или жена хозяина дома, род ее профессиональной деятельности, если таковая есть, в рассмотренных текстах обычно не упоминается, однако иногда обозначается ее сословие: как правило, ведьма бывает крестьянской женой.

Часть своих функций, такие как разорение чужого хозяйства, ведьмы делят с марами и вальридерске. Мары и вальридерске (*Wålrîderske, Wålrêrsk*, слово с неясной этимологией) в большой мере известны как демоны, спутывающие лошадиные гривы и человеческие волосы, мучающие живых существ по ночам (о марах см., например, «Германскую мифологию» Я. Гримма<sup>6</sup>). В текстах сборника они вполне человекоподобны.

В тексте 358.3 *Wålrêrsk*, мучавшая чужую лошадь, оказывается торговкой маслом и яйцами. Женщина заставляет крестьянина совершить у нее покупку; позже он видит, что его лошадь больна и, подозревая неладное, скармливает ей купленное яйцо, после чего животное поправляется.

В большинстве текстов «Северонемецких преданий» вальридеры (*Wålrîder*) – женщины, за одним исключением. В тексте 358.2. вальридером оказывается один из солдат, расквартированных у крестьянина. Покинув дом, он заставил служанку хозяина подняться в воздух и улететь. Девушка, послушав совет кинувшегося догонять ее крестьянина, обвязала голову крест-накрест и упала вниз, но ее передник улетел вслед за солдатом.

Мары в сборнике обозначаются как *Mahr, Mahrt, Pferdemahrt, Mårte* или *Mårder*. В тексте 21 лошадиной марой оказывается знакомая крестьянина, мучавшая по ночам его лошадь. В текстах 16 и 102

---

<sup>6</sup>Гримм Я. Германская мифология: В 2 т. Т. 2 / Пер., коммент. Д.С. Колчигина; под ред. Ф.Б. Успенского. М.: Издат. дом ЯСК, 2019. С. 957–959, 973–974.

прилетевшую из Англии мару ловит человек. Мара становится его женой, однако, когда он показывает ей отверстие в доме, в которое она изначально влетела, женщина покидает своего мужа. При этом в тексте 102 в момент своего обнаружения мара предстала перед компанией батраков обнаженной.

Наконец, упомянем в этом параграфе женщину, принявшую облик волка. Закончив вместе со своим мужем убирать урожай, она сказала, что ей придется его покинуть. При этом женщина предупредила, что, если к нему придет зверь, он должен бросить в него свою шляпу и убежать. Но когда к крестьянину явился волк, батрак его убил, и все увидели, что этим зверем была оставившая мужа супруга (22).

Это не единственный текст сборника, где упоминается волк-оборотень. В двух *Sagen* описываются люди, способные превращаться в диких зверей, надев ремень: один мужчина получает смертельную рану, благодаря которой становится известно, что именно он был волком (*Der Böxewulf*, 271); другой вовремя снимает со своего сына пояс, случайно попавший тому в руки (258). Насколько преднамеренно человек меняет свое обличье и как сильно при этом он может контролировать поведение, по этому вопросу в различных немецких фольклорных рассказах нет единого мнения<sup>7</sup>.

Женские персонажи, описанные в этом параграфе выше, обычно, намеренно или нет, но входят в противоборство с представителями окружающего их человеческого общества: своим соседом, случайным путником, мужем. Однако есть и исключения: так, в тексте 320 упоминается диалог между женщиной и солдатом в Голландии. Женщина спрашивает его, знает ли он Блоксберг<sup>8</sup>. Услышав отрицательный ответ, она спрашивает о двух других местах и, когда он отвечает утвердительно, говорит, что оставила там золотую чашу и серебряную ложку и что солдат может забрать их себе, поскольку она вряд ли туда вернется<sup>9</sup>. В другом тексте охотник подбирает сито, но, отойдя на несколько шагов, видит испуганную

---

<sup>7</sup>См.: *Vink F., de. Der deutsche Werwolfmythos und -glaube: die Volkssagen des 19. Jahrhunderts. Bachelorarbeit. Universiteit Utrecht. 2019. S. 15–16. URL: [https://studenttheses.uu.nl/bitstream/handle/20.500.12932/33034/deVink\\_Final%20Version\\_Bachelorarbeit.pdf?sequence=2](https://studenttheses.uu.nl/bitstream/handle/20.500.12932/33034/deVink_Final%20Version_Bachelorarbeit.pdf?sequence=2) (дата обращения 24 мая 2023).*

<sup>8</sup>Блоксберг – гора, где, согласно многочисленным немецким преданиям, ведьмы устраивают шабаши.

<sup>9</sup>В нескольких текстах сборника описываются артефакты, украденные у ведьм, оброненные или отданные ими: серебряный рог, кувшин (тексты 33, 337).

девушку. Как будто пытаясь что-то найти, она восклицает, что в Англии плачут ее дети. Охотник возвращает сито на место, после чего и девушка, и сито исчезают (293).

### *Зачарованные женщины*

Группа персонажей, которую мы рассмотрим в этом параграфе, – заколдованные и призрачные девушки, вынужденные пребывать подолгу в одних и тех же местах: в горах или в иных удаленных от жилых поселений локациях, в местах, где когда-то находился исчезнувший впоследствии замок или город. Заметим, что в сборнике представлены мужчины, описанные аналогичным образом, хотя и в гораздо меньшем количестве. Так, в тексте 205 говорится о двух белых мужчинах, которые выглядывали в определенное время из старой сторожевой башни, но после, вероятно, получив освобождение (*Erlösung*), перестали показываться на том месте. Человек Петер – принц, согласно некоторым представлениям, освободится лишь тогда, когда его борода достигнет нужной длины (1). В рассказах 247.1–2. подобные мужские персонажи являются правителями, чьи бороды надежно вросли в каменный стол.

Освобождения ожидают и многие зачарованные и призрачные женские персонажи. Кроме этого, они могут, подобно правителям, описанным выше, находиться в подводном и горном пространстве, полном богатств. Их социальный статус варьируется от принцессы до работающей девушки, пасущей коров, и монахини. Последние, однако, упоминаются лишь в двух текстах: девушка однажды оказывается внутри валуна, который никто так и не сумел впоследствии вскрыть (95); монахиня же появляется на месте исчезнувшего города, спускается к Эльбе, моется и затем исчезает (129).

Иногда подобные персонажи описываются как женщины в белом или белые женщины (29, 112, 134, 137, 138, 196, 200.1, 231, 237, 247.2, 297, 355) или как черные женщины (10, 30, 47). В некоторых текстах упоминается постоянный атрибут призрачных женщин – крупная связка ключей (29, 223, 176, 231) или фонарь (*Die Schlüsselkathrine*, 235, *Die Lohlaterne*, 236)<sup>10</sup>. В некоторых *Sagen* описывается предыстория того, как они попали в подобное положение. В коротком цикле преданий о принцессе Ильзе (200.1–3)

---

<sup>10</sup> Ключи, как отмечают некоторые исследователи, могут трактоваться как «символ власти над подземными богатствами», во всяком случае, когда речь идет о горном пространстве [Мурзин, 2014, с. 36].

рассказывается, что когда-то девушка бросилась в реку из-за невозможности оставаться вместе с возлюбленным. В тексте 297 изложена история женщины, что при жизни утаила мотки пряжи своей клиентки. Женщина была вынуждена скитаться по лесу, пока не нашла мужчину, согласившегося вернуть их обратно.

Иногда подобные персонажи могут представлять некоторую опасность для человека, их повстречавшего. В том же 297-м тексте женщина просит человека коснуться ее правой рукой – он протягивает посох, на котором она оставляет выжженные отпечатки пальцев. Негативные последствия могут иметь и намеренные действия духа. Так, в тексте 236 призрачная женщина, в целом безвредная, сильно избивает чрезмерно назойливого человека.

В некоторых текстах призрачные женщины, вероятно, совсем не хотят нанести ущерб человеку, но находятся в месте, где его может подстергать опасность. Один из сюжетов, который встречается в нескольких рассказах сборника, выглядит так: человек, обычно пастух<sup>11</sup>, видит вход, ведущий в гору, внутри которой он обнаруживает разные богатства. Помимо богатств он видит девушку либо трех девушек и в некоторых случаях – легендарного правителя. Человек наполняет свои карманы сокровищами. Когда он готовится уйти, девушки предупреждают его, чтобы он не забыл самого лучшего. Но он уходит, оставив в пещере волшебное растение, которое на самом деле и открыло ему вход. Гора захлопывается, иногда убивая человека либо просто нанеся ему сильный удар (200.2, 268, 365, 247.7)<sup>12</sup>.

В четырех текстах (247.2, 247.4, 247.7, 247.9) дамы, встреченные в горах, названы экономками легендарного кайзера; в одном же (247.9) экономка – фрау Холле, женщина, которая, как отмечалось выше, нередко ассоциируется с такой профессиональной деятельностью, как прядение.

Завершая параграф о заколдованных персонажах, упомянем другую таинственную женщину, преследуемую диким егерем (тексты 115, 151). В тексте 151 женщина описывается как *seine Hure*, «его шлюха». Возможно, в тексте имеется в виду именно проститутка, это позволило бы расширить круг женских профессий, упоминаемых в сборнике.

---

<sup>11</sup> В тексте 247.2 белая женщина проводит внутрь горы девушку.

<sup>12</sup> Здесь уместно вспомнить текст 288.2, где после повторного визита ныряльщика под воду на ее поверхности показывается кровь. Нырнув в том же месте в первый раз, мужчина столкнулся с черными людьми, играющими за столом соло, и с большой собакой, которая, по его предположениям, могла его загрызть.

## Великанши

В нескольких текстах сборника подчеркнута удаленность великанов от человеческого сообщества. Вместе с этим в *Sagen* не упоминаются сверхъестественные способности гигантов, не считая могучей силы, которой они обладают. Время, когда существовали и великанши, и мужчины-великаны, как правило, отнесено в далекое прошлое: люди вытеснили их в другие места (см., например, 226.1)<sup>13</sup>. В нескольких текстах выражено их опасение по поводу приближающихся людей. Тем не менее в сборнике упоминается, как великан хотел, чтобы одна дама стала его женой (264), а в тексте 126.1 отец великанши выражает положительное отношение к человеку с плугом, сказав, что, «если бы маленькие не пахали, большие не могли бы печь».

Большинство текстов, посвященных гигантам, описывают преобразование ими местного ландшафта. Так, камни или каменные глыбы могли появиться в конкретных местах во время драки великанов (225, 295); их игры в кегли (59); после того, как великаны бросили камни, пытаясь попасть в церковное сооружение (59, 335, 109), или обронили, как песчинку, из своего ботинка (188, 226.2, 226.3). Рельеф некоторых камней сохранил отпечатки, оставленные великанами: так великан-портной присел на камень, на котором после остались следы от иглы, ножниц и клубка ниток (59). Кратко в сборнике упоминается такая хозяйственная деятельность, как выпас великанами гусей (43).

Часть указанных выше мотивов свойственна и женщинам-великаншам: они выгоняют пастись свиней и диких животных (107, 126.7), роняют камни, бросают их в человеческие сооружения и опасаются людей. В нескольких текстах упоминается непродолжительная коммуникация великанши с мужчиной – представителем человеческого сообщества: встретив человека, управляющего плугом, великанша подхватывает его и относит своему родителю. Мать или отец говорит, что люди представляют для великанов угрозу, после чего дочь возвращает человека на место (43, 107, 126.1).

В текстах 126.1–7 речь идет о фрау Харке, могучей великанше, имя которой, как утверждается, дало название определенным ландшафтными образованиям. Согласно некоторым рассказам, она жила одна, согласно другим – с дочерьми или с мужем, присматривая за дикими животными.

---

<sup>13</sup> В статье не рассматриваются те рассказы сборника, где великаны описаны как прежние правители некоторых земель.



### Демонологические персонажи

В этом параграфе мы рассмотрим женские персонажи *Norddeutsche Sagen*, относящиеся к категории сверхъестественных существ: водяных духов, дикую женщину – матушку Хинне (или Хиннемуттер, *Hinnemutter*), фрау Холле (фру Годе), Старую Фрик (*alte Frick*) – бабушку черта.

Водяные девы (*Seejungfern, Waßernixe, Nickelfrau*) в большинстве текстов предстают существами опасными: они завлекают моряков и отвлекают мальчиков, прежде чем водяной утащит последних в воду. Однако есть и несколько исключений. Так, в тексте 197.3 жена никельманна проявляет дружелюбие по отношению к женщине, принимавшей у нее роды: она советует попросить в качестве оплаты своих трудов мусор, который затем превращается в золото. В тексте 259 водяная дева описывается как безвинная жертва друзей своего человеческого мужа. Друзья супруга убивают деву; приданое же девы, ранее полученное мужем, после его смерти становится подспорьем для бедных людей.

В нескольких *Sagen* описывается облик водяных дев: красная одежда (текст 12), длинные распущенные волосы, которые водяные девы расчесывают (12, 197.4), мокрые края одежды (197.7), рыба нижняя часть туловища (259), хвосты (12).

В отличие от водяных дев, дикая женщина, фрау Хольде (фру Годе) и Старая Фрик, пожалуй, менее сексуализированы. Матушкой Хинне, жительницей пещеры, пугали детей (190)<sup>14</sup>. Старая Фрик описана в сборнике как грозная женщина, разъезжающая по ночам с огнедышащими собаками. С ней, однако, возможно выстроить положительную коммуникацию: в тексте 2 рассказывается, как крестьянин, повстречав собак Старой Фрик, был вынужден бросить им свои мешки с мукой. Послушав совета своей жены, он вернулся на прежнее место и нашел эти мешки снова полными. По ночам с собаками носится и фру Годе (по крайней мере, «раньше»

<sup>14</sup> Сам А. Кун сравнивал ее имя и имя *die Haulemutter*, другого мифологического персонажа, ведущего себя довольно агрессивно. Исследователь предполагал, что так образ Хиннемуттер может восходить через Фрау Холле непосредственно к Берте, которая предстает здесь «как мать и как Королева Сверчков» (см.: *Kuhn A., Schwartz W. Op. cit. S. 489*). Немецкий исследователь О. Кнуп придерживался другой точки зрения, считая, что ее образ восходит к некоей великанше (см.: *Knoop O. Frau Hinne. Die neu entdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und von Mitteldeutschland // Zeitschrift für Volkskunde. Vol. 3. 1891. S. 321–327*).



говорили о такой ее привычке, см. 2.2–2.3). Супруги-крестьяне, найдя у себя в доме собаку фру Годе, оставляют ее у себя, а когда собака покидает дом, они обнаруживают кусок золота (2.2). Другой же крестьянин, ударивший кнутом собачку фру Годе, заболевает на четырнадцать дней (2.3).

Фрау Хольда в большинстве *Sagen* сборника не причиняет людям никакого вреда. Встреча с этим мифологическим персонажем сулит и женщинам, и мужчинам богатства. К примеру, человек может ее встретить в горах, рядом с кучей льняных узелков. И если он согласится на предложение фрау Хольды взять эти узлы, то дома он обнаружит, что они стали золотыми (245).

Если женщины в рассказах сборника предстают относительно безобидными существами (нечасто нарушают запреты и нередко сами становятся жертвами – либо разбойников, либо цвергов), то как сверхъестественные создания или как люди, наделенные необычными способностями, они могут представлять угрозу для отдельных людей. Поведение и облик сверхъестественной женщины отличаются от поведения и облика женщины обычной, для которой недопустимы ни излишняя нагота, ни распущенные волосы. В некоторых случаях встреча с первыми, например с фрау Холле, может озолотить человека, в иных же случаях они описываются как скитающиеся на дорогах видения, ожидающие избавления, но довольно часто несущие в своем образе определенную угрозу.

### *Заключение*

Женщины и мужчины в рассказах сборника могут исполнять одни и те же функции. Как члены человеческого сообщества, они могут нарушать негласный запрет, выполнять свои обязанности недобросовестно и нести за это наказание; как великаны, они могут бросать камни, преобразовывая ландшафт; как заколдованные люди – ждать своего избавления.

При этом мифологические рассказы сборника отражают повышенную, по сравнению с мужчинами, сексуализацию женщин в обществе. Женщины оказываются жертвами разбойников и цвергов. Для наказания девушки создается иллюзия, будто она задирает юбки выше колена, что вызывает у окружающих хохот; мужья вынуждены узнавать своих жен по обнаженным телам последних.

Женщины, описанные в сборнике, обладают разнородным социальным статусом, однако профессии их не столь разнообразны.

разны. Из женщин, чья специализация упоминается, наиболее широко представлены служанки. В иных случаях, за несколькими исключениями, профессия женщины обозначается тогда, когда это необходимо для развития сюжета мифологического рассказа.

Индустриализация и урбанизация немецких земель почти никак не отражается в рассказах сборника. Один из немногих текстов, где встречается профессия, которую можно было бы отнести к сфере частного предпринимательства, – профессия торговли маслом – повествует о давних временах. Другие профессии, такие как трактирщица и проститутка, игнорируются почти полностью, хотя первые были среди информантов собирателей сборника. Стоит заметить, что подобные занятия в целом нечасто появляются в немецких *Sagen*, опубликованных в XIX в.

Многие демонологические персонажи представляют собой инверсию обычной добропорядочной женщины, что проявляется в их внешнем облике, в особенностях поведения и степени опасности. Они тоже не избегают сексуализации, представая в *Sagen* обнаженными или с распущенными волосами; могут описываться как красивые девушки или как ведьмы, ведущие распутный образ жизни. Но если поведение обычных девушек не соответствует нормам их профессии или морали общества, их может ждать наказание; а такие персонажи, как фрау Холле, существуют над этими нормами и позволяют себе носиться с собаками по ночам, принимая участие в дикой охоте.

### *Литература*

---

Мурзин 2014 – Мурзин А.А. Образы горных духов в немецком фольклоре // Человек в мире культуры: Региональные культурологические исследования. 2014. № 2 (10). С. 35–37.

### *References*

---

Murzin, A.A. (2014), “Images of mountain spirits in the German folklore”, *Chelovek v mire kul'tury. Regional'nye kul'turologicheskie issledovaniya*, vol. 10, no. 2), pp. 35–37.

*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;

аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; 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, Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117418;

postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; kalkaeva@mail.ru

# Традиции и тексты современного города

---

УДК 398.85:378+82-192

DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-100-137

## «Через тумбу-тумбу раз»: городской текст и *parodia sacra* в одной студенческой песне

Василий А. Воробьев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, q.h.f@yandex.ru*

*Аннотация.* Несмотря на свою широкую популярность в студенческом сообществе, студенческая песня остается малоизученным жанром. Статья посвящена одной из известнейших песен, которая фиксируется еще с XIX в. Рассматривается история текста, его происхождение и дальнейшее бытование в студенческой среде. Уникальный сюжет песни позволяет отследить все ее трансформации – от первотекста до современного многообразия вариантов, проанализировать сам процесс фольклоризации и сопровождающие его изменения в объеме песни. Рассматриваются, с одной стороны, изначально присущие ей признаки локального текста, связанного с конкретными университетами и городами, а с другой – ее кощунственное содержание (*parodia sacra*). Изучается этнографический контекст бытования песни и причины ее популярности, выявляются элементы того же сюжета в фольклоре вообще (сказке, частушке) и в других студенческих песнях, в частности упоминающих святых в качестве персонажей.

*Ключевые слова:* студенческая песня, городской текст, *parodia sacra*, святые, топонимы, сюжет

*Для цитирования:* Воробьев В.А. «Через тумбу-тумбу раз»: городской текст и *parodia sacra* в одной студенческой песне // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 100–137. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-100-137

---

© Воробьев В.А., 2023

“Through the tumbu-tumbu times”.  
Urban text and parodia sacra in one student song

Vasilii A. Vorob'ev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
q.h.f@yandex.ru*

*Abstract.* A student song is one of the little-studied genres of song folklore, despite its wide popularity in the student community. The article is devoted to the most popular student song, the existence of which began in the 19<sup>th</sup> century. The history of the song, its origin and further existence in the student environment are considered. The rare plot of the song allows to track all song changes from the original text to the present day. I will consider the process of song folklorization – how exactly the transition from a typical student song with details of the local city text to a full-fledged parodia sacra took place, and how much the text has changed in volume. Thus, the main vectors of the song analysis will be the presence of the local university and city text in it, as well as how parodia sacra develops in the text and what form it takes in various versions. The ethnographic context of the song's existence and the reasons for the text popularity in various communities are also considered. The occurrence of the plot elements in other folklore genres is revealed: in fairy tales, chastushkas, as well as in other student songs that appeal to various holy personages.

*Keywords:* student song, urban text, parodia sacra, saints, toponyms, plot

*For citation:* Vorob'ev, V.A. (2023), “ ‘Through the tumbu-tumbu times’. Urban text and parodia sacra in one student song”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 100–137, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-100-137

Предмет моего изучения – русская студенческая песня «Через тумбу-тумбу раз...», известная также по первой строке: «Там, где Крюков канал...» или «От зари до зари...», хотя наиболее знаковым для песни является самый частотный припев: *Через тумбу-тумбу раз, / через тумбу-тумбу два, / Через тумбу три-четыре / Спотыкаются*<sup>1</sup>. В статье рассматриваются различные аспекты бытования песни с XIX в. – именно с этого периода она фиксируется – до современности.

Эта песня выбрана объектом специального исследования по нескольким причинам. Прежде всего она исключительно популярна и представлена большим количеством локальных вариантов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>По этой первой строке припева я и буду далее называть песню.

<sup>2</sup>Это уже отмечалось исследователями (Белецкий 2000).

Интересна песня и в текстологическом аспекте: от первой публикации до ее современных презентаций текст все время увеличивался в объеме. Песня дает представление о важном этнографическом контексте и интересна в гендерном аспекте. Ключевая особенность, нечасто характеризующая студенческие песни, – ее уникальный сюжет. Обычно в студенческих песнях нет сквозного сюжета, причиной чему может быть куплетная форма или жанр гимна, что не предполагает обязательного сюжетного развития. Однако уже во втором зафиксированном варианте песни «Через тумбу-тумбу раз» обретает определенный сюжет, который со временем обрастает множеством подробностей.

### *Текстовый состав и популярность песни*

На момент написания этой работы в исследуемом корпусе имеется свыше 20 вариантов (см. приложение 1<sup>3</sup>). Он составлен по материалам архивных и опубликованных источников XIX – начала XX в. (собрания песен студентов Российской империи, грам-пластинки и др.), а также современных записей, включая полевые материалы автора, которые постоянно пополняются. Все это свидетельствует о широкой популярности песни в репертуаре студентов (нынешних или бывших) – вплоть до нашего времени.

В разных вариантах текст может насчитывать от 3 до 7 куплетов, т. е. от 12 до 28 строк, не считая припева. Особый случай – опубликованный В.А. Поздеевым вариант семинаристов, состоящий из 15 куплетов (60 строк) [Поздеев 2001, с. 20–22]. О куплетах, как сюжетных единицах, будет сказано позднее. Припев песни обычно следующий: *Через тумбу-тумбу раз, / Через тумбу-тумбу два, / Через тумбу-тумбу три-четыре / Спотыкаются*, хотя есть еще несколько вариантов припева. Самый частотный припев интересен тем, что слово *тумба* семантически неоднозначно. С одной стороны, тумба может быть уличным сооружением, о которое спотыкаются нетрезвые студенты, и, скорее всего, именно это значение отражено в тексте, если исходить из того, что персонажи песни чаще всего находятся на улице, о чем говорит упоминание «архитектурных» объектов в тексте – уличные фонари, храмы и другое. Однако здесь можно усмотреть и эротический подтекст, если *тумбу* понимать в значении прикроватной тумбочки, предмета мебели. Это значение скорее имплицитное – если принять во внимание образ студента

---

<sup>3</sup>В приложении приведен неполный корпус текстов песни.

из песен XIX в., мемуаров и других источников, то можно легко представить себе, что студент, уходящий утром от девушки, спотыкается о прикроватную тумбу – спьяну или в спешке.

Припев со временем тоже разрастается: он может достигать до 12 строк и в таком варианте получить свою внутреннюю фабулизацию или просто подкреплять имеющийся сюжет (№ 18). В нескольких вариантах песни (№ 3, 4) есть другие версии припева, не менее интересные. Однако ни один из них не имеет однозначной привязки именно к студенческому сообществу, даже припев семинаристов скорее характеризует данное сообщество не как таковое, а просто как объединение склонных к выпивке молодых людей (№ 3).

Единственный припев, который можно прямо, а не косвенно, связать со студенчеством – это тот, который включает строчки: *Вся наука чепуха / Телеграфный столб*. Данный вариант относится к началу 1980-х гг., песню пели в компании детей и подростков во время летнего отдыха в Усть-Нарве – со слов бывшей там же ленинградской учительницы, которая помнила ее со своих студенческих времен<sup>4</sup>. Интересно, что песня «Через тумбу-тумбу раз...», по всей видимости, именно благодаря этому припеву живет не только в студенческих сообществах, но и обретает популярность у школьников и детей. В 1954 г. в Коктебеле<sup>5</sup> девочка 9–10 лет пела эту песню, которую слышала от своего брата, студента, в компании своих приятелей, 12–13-летних подростков<sup>6</sup>. Однажды я и сам оказался виновником того, что песню стал петь ребенок. В экспедиции 2021 г., проводимой Лабораторией фольклористики РГГУ в Устьянском районе Архангельской области, мы пели эту песню, и дочь одной из участниц экспедиции (около 8 лет) сняла все на видео, сразу же спела повторяющийся припев, а потом по видео выучила один куплет; песня продержалась в ее активном репертуаре около месяца<sup>7</sup>.

Итак, можно говорить о безусловной популярности песни в разных сообществах, хотя и с разными регистрами восприятия текста. Если песню повторяет ребенок, то это скорее всего происходит из-за схожести припева с текстами и формулами детского фольклора, например считалок, но сомнительно, что текст воспроизводится,

---

<sup>4</sup>Запись сделана по памяти, спустя много времени (в начале 1980-х гг. автору записи было около 15 лет).

<sup>5</sup>Как и в предыдущем примере, текст передается в рамках курортной ситуации.

<sup>6</sup>Оба эти случая сообщены мне С.Ю. Неклюдовым.

<sup>7</sup>В дальнейшем песня ушла в пассивный репертуар, но несколько раз в рамках других экспедиционных и внеэкспедиционных ситуаций от девочки звучала просьба спеть «Через тумбу-тумбу раз...».

потому что понят. В том же случае, когда это подросток, песня актуализируется сразу с двух позиций: с одной стороны, тинейджера привлекает юмористическая основа песни, ее откровенность и эротический подтекст, с другой стороны, импонирует отрицательное отношение к изучению «научных» предметов – физики, биологии, химии, что актуализируется строчкой *«вся наука чепуха»*<sup>8</sup>.

*Первотекст, варианты  
и отражение локального текста*

Песня популярна – и по разным причинам – у людей разных возрастов, но у студентов ее популярность практически безгранична. Вероятно, первотекстом является вариант, который был записан в 40–60-е гг. XIX в. композитором А.П. Аристовым (№ 1) и опубликован в Петербурге в 1904 г. Это самая ранняя публикация, мало похожая на последующие варианты, и ее труднее всего верифицировать. В данном тексте Казанского университета нет святых, упоминается лишь храм святого Варлаамия, который располагался рядом с университетом, что отражает локальную университетскую и городскую идентичность: *Гдѣ «Варлаамъ святой» / Съ золотой головой / Межъ горьлыхъ домовъ / Возвышается*. С выражения подобной идентичности студентов через упоминания казанских гидронимов и начинается казанский вариант: *Гдѣ съ Казанкой рѣчкой / Словно братецъ съ сестрой / Тинный нашъ Булакъ, / Обнимается*. Надо заметить, что рассматриваемая песня практически всегда демонстрирует локальную идентичность студентов, хотя и с некоторыми специфическими признаками.

В тексте Казанского университета присутствует весьма частотный рефрен, который встречается в подавляющем большинстве текстов: *Отъ зари до зари, / Лишь зажгутъ фонари, / Вереницей студѣнты / Шатаются*. По данному рефрену можно заключить, что это безусловно студенческая песня, благодаря прямому упоминанию этого сообщества. Остальная часть казанского текста вполне оригинальна, хотя тематически и достаточно характерна для жанрового облика студенческой песни, что также позволяет видеть в ней гипотетический первотекст рассматриваемого корпуса.

---

<sup>8</sup>Ср. в студенческой песне «Бей профессоров, они гадюки!» на мотив «Гоп-со-смыком»: *Бей профессоров – они гадюки. / Они нам толковали про науки. / Про планеты, электроны, / Философские законы, / Окосели мы от этой штуки* (Е.В. Падучева, самозапись, 01.12.2006; сообщено С.Ю. Нелюдовым).



В тексте, записанном А.П. Аристовым, прямо отражены лишь любовные приключения студентов, что является одной из важных тем студенческой песни, однако здесь отсутствуют такие важные для студенческого фольклора *топосы*<sup>9</sup>, как *пьянство* и *пение*, а также характерные именно для этой песни мотивы в духе *parodia sacra*. Можно было бы предположить, что текст был сокращен Аристовым из цензурных соображений – в 1904 г. текст с богохульными высказываниями в духе *parodia sacra* и выражением демократических настроений просто не напечатали бы. Более того, это могло распространиться на другие тексты коллекции, и тогда публикация всего сборника оказалась бы под угрозой. Однако предварительный рукописный вариант ПКС, описанный С.В. Подрезовой, показывает, что никаких отличий между подготовительным и опубликованным вариантом не обнаруживается [Подрезова 2018, с. 141]. Факты указывают на то, что казанскими студентами текст исполнялся именно в таком виде, по крайней мере в 40–60-е гг. XIX в.

Однако уже в следующем зафиксированном варианте происходит ряд серьезных изменений, прежде всего сюжетного характера. Это пластинка, записанная в 1909 г., и публикация текста в сборнике либретто пластинок фирмы «Зонофон» (1911 г.) [Зонофон 1911]. Здесь отсутствует фигура собирателя, но текст можно считать аутентичным, особенно принимая во внимание тот факт, что исполнил его хор студентов Московского университета; если судить по полевым материалам, а также мемуарам и мемуарной прозе [Буслаев 1897, с. 15; Боборыкин 1885, с. 128–130; Боборыкин 1861, с. 44–47; Боборыкин 1965, с. 141]<sup>10</sup>, студенческие песни часто поются одновременно многими людьми и имеют репутацию хоровых песен. Возникает каркас сюжета, связанного с мотивами *parodia sacra* и фигурой святого, который пока лишь наблюдает за студентами, но не решается присоединиться к ним. Это именно каркас, поскольку в последующих вариантах он обрастает разными подробностями, относящимися к взаимодействию студентов со святым.

Вариант московских студентов включен в локальный текст города через его топонимику: упоминание Москвы и Большой Козихинской улицы<sup>11</sup>, однако после этого все топонимы исчезают из разных вариантов песни, что можно связать с отсутствием

<sup>9</sup> Термин заимствован у Э.Р. Курциуса [Curtius 1953].

<sup>10</sup> Список этот довольно длинный, ссылаюсь лишь на самые яркие примеры коллективного исполнения песен студентами.

<sup>11</sup> На Большой Козихинской улице, действительно, жили студенты [Иванов 1903, с. 21, 23]. Однако московский вариант – единственный, где локальный текст выражается через гонимическую единицу.

у московских студентов желания включать в песню локальный городской текст и вообще потребности в выражении «локальной идентичности».

Текст петербургских студентов является одним из самых известных. Почему так происходит – сказать трудно. Скорее всего, здесь играет роль столичность Петербурга, а затем – его ореол «культурной столицы». Имеет место некоторое несоответствие локального текста реальной действительности – так, судя по всему, никакие студенты не жили на углу Фонтанки и Крюкова канала. Однако Исаакиевский собор имеет широкую известность, и не только как памятник архитектуры. Для песни он особенно интересен тем, что собор украшен фигурами святых, а святой именно спускается к студентам сверху. Это можно интерпретировать как спуск на землю статуи святого, которая затем и проводит время со студентами, как это происходит во многих вариантах песни (№ 6, 9, 13, 15, 18).

*Parodia sacra в студенческой песне:  
богохульство, смех  
и ритуальная структура*

Песня «Через тумбу-тумбу раз...» представляет собой крайне редкий для студенческой песни XIX в. случай «священной пародии» (*parodia sacra*), прямого пародирования религиозных ценностей и сюжетов [Бахтин 1990, с. 20]. Подобное явление было важным и для русской культуры: это «русская демократическая сатира XVII в.: “Служба кабаку”, “Праздник кабацких ярыжек”, “Калязинская челобитная”, “Сказание о бражнике”. В них мы можем найти пародии на церковные песнопения и на молитвы, даже на такую священнейшую, как “Отче наш”» [Лихачев, Панченко, Поньрко 1984, с. 9]; известны и пути, по которым элементы *parodia sacra* могли проникать из европейской культуры в русскую традицию [Алпатов, Шамин 2012]. Иногда подобное пародирование встречается в городских песнях, не являющихся собственно студенческими, но бытующих и в студенческой среде, как, например, в популярной песне «В том кабаке меня заройте, в котором чаще я пивал...».

«Долгая жизнь переводной *parodia sacra* в отечественной рукописной и устной фольклорной традиции обусловлена ее активным взаимодействием с текстами, пародирующими другие типы ритуальных структур: судебное и административное делопроизводство, похороны, свадьба, застолье...» [Алпатов, Шамин 2012, с. 64]. Это не менее убедительно доказывает и случай песни «Через тумбу-тумбу

раз...», поскольку здесь мы наблюдаем сразу несколько реализаций ритуальной тематики. В некоторых случаях подобное можно расценить как пародирование ритуала ритуалом, поскольку святой «поступает в студенты» лишь после того, как начинает вести тот же образ жизни, что и студенты. Социальные ритуалы выражаются не только через «прием в студенты»<sup>12</sup>, но и через другие процедуры. «Исключение святого» из небесного коллектива в этом смысле похоже на партсобрание, особенно когда мы обнаруживаем в тексте, что святой изгоняется именно «комитетом». Пародией является, конечно, и донос, за которым, собственно, и следует изгнание святого с небес. Таким образом, студенческая песня «Через тумбу-тумбу раз...» является настоящим продолжателем отечественных традиций *parodia sacra*.

Пародийные интонации довольно сильны уже в следующем варианте (№ 4) по сравнению с предыдущим – святой соблазняется жизнью студентов: *...он и бога клянет, он и горькую пьет / И еще кое-чем занимается*. В этом тексте усиливается как контекстное, так и внутритекстовое пародирование: с одной стороны, студент поет, высмеивая святого, с другой – святой сам как персонаж песни богохульствует, то есть речь идет о значениях «обрамляющем» и «вложенном». Именно на разных формах антирелигиозной пародии далее и строится сюжет.

Все последующие варианты можно описать как реализацию трех основных сюжетных линий<sup>13</sup>:

- 1) святой наблюдает за студентами → святой спускается к студентам и подражает им → святой исключается из числа святых → святой принимается в студенты;
- 2) святой наблюдает за студентами → святой спускается к студентам и подражает им → *архангел доносит на святого* → святой исключается из числа святых → святой принимается в студенты → *архангела избивают за донос*;

---

<sup>12</sup> Посвящение в студенты – чрезвычайно популярный посвятельный ритуал. Святой, приобщившийся к образу жизни студентов, не только принят в их сообщество, но и «посвящен в студенты».

<sup>13</sup> Интересно, что текст разрастается именно на сюжетном (а не описательном) уровне. Изначально мы имеем «смягченный» вариант, о бытовании которого дореволюционные записи не содержат достаточных сведений, но тем не менее можно констатировать, что в этих первых вариантах святой лишь наблюдает за студентами. Позднее, уже в советскую эпоху, он сперва спускается к ним, потом «исключается из святых» и «принимается в студенты»; затем появляется фигура архангела, который доносит на святого и за это избивается.

- 3) святой наблюдает за студентами → святой спускается к студентам и подражает им → Бог (Христос) выпивает (нативается) на небесах (под забором).

Набор признаков персонажа определенным образом связан с его функциями. Святой, который раньше был обычным человеком, канонизированным лишь после смерти, «в ускоренном порядке» становится студентом и тем самым возвращается к человеческой жизни. Ангелы, посланники Бога, доносят на павшего святого, а Бог (Христос) остается в стороне, хотя в одном из вариантов наблюдает за всеми. Это говорит о некоторой богословской компетентности носителей традиции и об определенной связи студенческого текста с семинаристским. Впрочем, подобная эрудиция может быть обусловлена и университетскими курсами богословия, и просто общей церковно-религиозной грамотностью населения в дореволюционной России.

Богословие в университетах присутствовало в разных формах, государством и церковью в университетах предлагались различные соответствующие курсы: можно вспомнить, например, университетские уставы, прямо предписывавшие преподавание богословия и/или истории церкви [Сухова 2007, с. 329]<sup>14</sup>. Отношение студентов к вопросам религии тоже было разным. Точных данных обнаружить не удастся, но по мемуарным источникам [Боборыкин 1965, с. 133] складывается впечатление, что, скажем, контроль над посещением церкви казанскими студентами воспринимался неоднозначно – мог не одобряться студентами, но и не вызывать особенно резкого отторжения. К тому же он и не был слишком строгим.

При этом надо обратить внимание на отсутствие богословских факультетов во всех университетах Российской империи, кроме Дерптского, который готовил соответствующие кадры для Лифляндской губернии; в остальных случаях богословские факультеты не создавались<sup>15</sup>. Богословие как наука, однако, развивалось, ученые-богословы ездили в научные командировки, вели научную

---

<sup>14</sup> Организационные формы обучения (дисциплины, кафедры) менялись, но само преподавание богословских дисциплин оставалось и отражалось в уставах университетов.

<sup>15</sup> Примечательно, что текст песни «Через тумбу-тумбу раз...» пока не встречался в публикациях, связанных с Дерптским университетом, а полноценного полевого исследования в Дерптском (ныне – Тартуском) университете мной не проводилось. Есть лишь некоторые сведения о репертуаре дерптских студентов в одном интервью (мой собеседник в 1980-е гг., будучи московским студентом, был тесно связан с Тарту и имел некоторое представление о студенческих репертуарах этого «университетского города»).

деятельность, боролись за свои права, а при наличии кафедр или иных административных ресурсов преподавали следующим поколениям богословов (Христианское чтение 1866).

После установления советской власти это положение, естественно, радикально меняется. Согласно декрету Совета народных комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января (2 февраля) 1918 г. (п. 9), «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается» (ДСВ 1957, с. 373–374). Вслед за антирелигиозной пропагандой в стране усиливаются и антирелигиозные настроения, это в полной мере касается студентов, вообще университетской среды и образования в целом. Можно предположить, что усиление этих богохульных настроений сказывается и на песне «Через тумбу-тумбу раз...». Подтвердить это эмпирическими данными невозможно, определенную роль в бытовании песни могли сыграть общественные запросы, а также заинтересованность студентов в развитии разных форм «смеховой культуры».

Чаще всего в собранных вариантах обнаруживается второй сюжет, хотя не всегда в полном виде (иногда архангел доносит, но не избивается). Это можно объяснить отказом от совсем уж откровенного богохульства, что, впрочем, сомнительно, либо отказом от воспевания насилия. Скорее всего, здесь имеет место спонтанное изменение текста при его трансмиссии [Неклюдов 2013, с. 11] и отсечение некоторых необязательных подробностей, которые могут оказаться менее важными для тех, кто перенимает данную песню.

По-видимому, так работает цензура коллектива: «С точки зрения исполнителя фольклорного произведения эти произведения являются фактом *langue*, т. е. внеличным, существующим независимо от исполнителя, хотя и допускающим деформацию и введение нового творческого и злободневного материала фактом» [Богатырев, Якобсон 1971, с. 375]. Важно, что в данном случае цензура коллектива осуществляется в компании, которая впервые слышит текст, и он может цензурироваться в соответствии с установками и намерениями слушающих, являясь в этом смысле активно-коллективным фольклорным фактом [Богатырев 1971, с. 384]<sup>16</sup>. Цензура

---

<sup>16</sup> Здесь необходимо сделать оговорку. Иногда авторитет поющего настолько велик, что в цензуру коллектива включается «вердикт авторитета» (механизм цензуры коллектива в сказочной прозе, описанный О.Б. Христофоровой в докладе на XX Школе по фольклористике и куль-

коллектива в песне «Через тумбу-тумбу раз...» особенно успешно реализуется применительно к фрагменту с доносом, который может быть актуализирован слушающими, а может быть не актуализирован: доносительство как явление, связанное с определенной эпохой, могло в какой-то момент потерять свою значимость и не перейти в следующий текст. Возможна и частичная актуализация – остается фрагмент про донос, но отменяется наказание доносчика.

Parodia sacra в тексте приобретает разные и самые изощренные формы, которые характерны именно для студенческого текста. Опубликованный текст семинаристов [Поздеев 2001, с. 21–22], как ни странно, не содержит какого-то чрезвычайного богохульного высмеивания и пародирования. Семинаристы ограничиваются упоминанием святого, который сожалеет о том, что не может присоединиться к семинаристам, поскольку находится на небе. Студенческая песня использует самые разные формы parodia sacra, в том числе, как упоминалось, пародию внутри пародии: студенты поют про святого, который плюет на бога или ругает его, святой перенимает образ жизни студентов и высмеивает сакральное – таким образом, возникает двойная пародия, одна в другой.

Когда святые уподобляются студентам, они могут совершать действия асоциальные, идущие вразрез с принципами христианской морали. Из всех этих действий святых лишь немногие являются специфически студенческими: зачисление святого в число студентов и его отказ слушать лекции. Остальные поступки – выпивка, пение песен, занятия любовью<sup>17</sup>, богохульство, высмеивание всего святого, продажа души дьяволу, лежание под забором, падение спяну и переломы конечностей – все это не исключительно студенческий образ жизни, а поведение любого асоциального человека. Однако тут важны выражения одобрения/неодобрения.

---

турной антропологии, 5–11 октября 2020 г.). К студенческой песне такой механизм можно применить лишь частично, когда действительно силен «вердикт авторитета», но он не отменяет творческих возможностей коллектива, даже если текст передается от знающего к незнающему, например от профессора к студенту.

<sup>17</sup> Как по отношению к святым, так и по отношению к студентам это никогда не говорится прямо, однако фразу «*И еще кое-чем занимаются*», видимо, стоит понимать именно в таком ключе. Ср. более откровенное высказывание в уже упоминавшейся студенческой песне «Бей профессоров, они гадюки»: *Из семьи мы сделаем котлету. / Плевали мы на нравственность на эту. / Две блондинки у руках, / Две брюнетки у ногах, / Четыре сбоку – Ах, и ваших нету* (Е.В. Падучева, самозапись, 01.12.2006, сообщено С.Ю. Неклюдовым).

Студенты сами совершают асоциальные действия и тем самым побуждают, одобряют, поддерживают святого. Поэтому в конце многих вариантов святой зачисляется в студенты, принимается в их полузакрытое<sup>18</sup> сообщество.

*География и агиография:  
персонажи христианской легенды  
и городской текст*

Что касается персонажей песни, то среди архангелов упоминаются только Гавриил и Михаил, а вот список святых гораздо обширнее. Упоминание святых обусловлено в основном двумя факторами: сугубо тематическим (это архангелы, св. Пантелеймон как покровитель студентов медицинского университета<sup>19</sup>) и локально-географическим, что предполагает апелляцию к реальному городскому ландшафту, отсюда в песне появляются Исаакий в Петербурге, Варлаамий в Казани, Василий в Москве, Владимир в Киеве. Интересно, что некоторые мои собеседники прямо подчеркивали связь определенного святого с локальным городским текстом:

Ну вот, мы привыкли петь, если опять вспоминать «От зари до зари...», то там про Исакия святого, то есть на Питер ориентированный текст. Поскольку Исакий святой с колокольни большой, это явно относится к Исакиевскому собору, вот каким-то таким реалиям (ПМА, 70-е гг., исторический факультет МГУ).

<Поет «Через тумбу-тумбу раз...». Соб.: Владимир – креститель Руси?> Да, Владимир – креститель Руси, да. Очевидно, там был киевский вариант. [Какой-то храм подразумевался?] Ну, может быть. Как это? Владимирский собор в Киеве. Вот, мне кажется, что там была какая-то киевская история (ПМА, 80-е гг., филологический факультет МГУ).

---

<sup>18</sup> Полузакрытое, поскольку для зачисления в студенты требуется пройти испытание (например, экзамен), но в случае песни «Через тумбу-тумбу раз...» святой зачисляется благодаря следованию поведенческой модели студентов и ее одобрению в их среде.

<sup>19</sup> Пантелеймон почитается как святой и мученик, который лечит болезни, поэтому его упоминание в варианте студентов-медиков (№ 7) вполне закономерно: «...почитается Православной Церковью как... милостивый целитель. Бесчисленны свидетельства русской истории об исцелениях святым Пантелеимоном болящих, а также о прекращении по его предстательству пред Богом страшных моровых поветрий и эпидемий» (Плюснин 2013).

Таблица 1

Упоминание топонимических единиц по городам  
в песне «Через тумбу-тумбу раз...»

	Казань	Москва	Петербург	Киев	Пермь
Гидронимы	Река Казанка, река Булак (Тинный Булак)	–	Крюков канал, река Фонтанка	–	Река Кама
Урбанонимы	Храм св. Варлаамия в Казани, Владимирский собор, Мокрая площадь	Храм Иоанна Богослова, Большая Козихинская улица (Козиха), Храм Покрова на Рву (Храм Василия Блаженного)	Исаакиевский собор	Владимирский собор, Владимирская горка	–
Ойконимы	–	Москва	–	Киев	–



По этой линии песня «Через тумбу-тумбу раз...» попадает в класс так называемых географических песен<sup>20</sup>. В исследуемом тексте пространственная компонента выражена как за счет упоминания урбанонимов – храмовых сооружений и городских строений, – так и за счет более привычных гидронимов и астионимов. По мнению В.Н. Калуцкова, именно на основе использования различной топонимики можно заключить, что мы имеем дело с географической песней<sup>21</sup>.

При рассмотрении эволюции песни важно проанализировать соотношение выстраиваемых в исторической последовательности вариантов, в которых прослеживается переход от упоминания храма (манifestация локального текста) к появлению актора, действующего персонажа, высмеивающего святое и богохульничающего едва ли не больше, чем сами студенты. Сюжет разрастается, детализируется и разветвляется на несколько устойчивых версий.

«Даже самые фантастические образы фольклора имеют свою основу в реальной действительности» [Пропп 1976, с. 115]. Применительно к тексту песни можно говорить сразу о двух уровнях действительности – реальной и воображаемой. Реальная действительность проступает в упоминаниях реальных зданий, которые остаются в тексте даже тогда, когда под влиянием времени и исторических обстоятельств первоначальный смысл стирается и эта реальность сменяется условной квазидействительностью. Сама реальность теряется, а ее текстовое воплощение остается, хотя и приобретает противоположное семантическое значение. В тексте песни такой поворот прежде всего может происходить из-за резкой смены социальных условий, идеологии и общественных настроений, что в полной мере относится и к студенчеству.

В разных локальных текстах встречаются разные святые. Они привязаны либо к локальному тексту города, либо к пространству именно «университетского города»<sup>22</sup>, либо к агиографии опреде-

---

<sup>20</sup> «Под географическими песнями понимаются фольклорные тексты с ярко выраженной реальной пространственной компонентой» [Калуцков, Иванова 2006, с. 14].

<sup>21</sup> «Это выражается в том, что с формальной точки зрения они [песни] содержат топонимы, катойконимы, этнонимы, этниконимы или антропонимы» [Калуцков 2008, с. 393].

<sup>22</sup> Устойчивое выражение, указывающее на наличие не только университета в городе, но и большого количества студентов, которые могут быть заметны среди всего городского населения. Для России такая ситуация не вполне характерна – вероятно, из-за слишком больших размеров городов,

ленных святых. Один случай привязывает святого не к университетскому городу, а к специализации обучения студентов<sup>23</sup>. География «университетского города» иногда связывается с агиографией, поэтому не всегда возможно точно установить, что именно является поводом для упоминания святого: его широкая популярность в городе, связь его жизнеописания с городом, географическая близость храма к университету, а значит, и к студенческому сообществу.

Таблица 2

Основания появления святых персонажей в тексте

	География	Агиография
Казань	Святой Варлаамий, Святой Владимир, Святой Николай	
Москва	Иоанн Богослов, Василий Блаженный	Василий Блаженный
Петербург	Преподобный Исаакий	
Киев	Святой Владимир, Святая Елена	
Пермь	Святой Николай	

Варлаамий, Иоанн Богослов и Исаакий являются именно географически связанными с песней и больше других выражают локальную идентичность города, в котором находится университет<sup>24</sup>. Никола в Петербурге также важен только в одном качестве – недалеко от пересечения Крюкова канала и реки Фонтанки действительно находится храм святителя Николая (Николы Морского)<sup>25</sup>.

в которых университетам сложно доминировать. Из городов Российской империи частично реализовали модель «университетского города» – Юрьев (Дерпт), а также Пермь. Во многих нарративах моих пермских собеседников университет характеризуется, как «город в городе».

<sup>23</sup> Уже упомянутый выше святитель Пантелеймон (см. примеч. 19).

<sup>24</sup> Отмечу, что акцентирование локальной идентичности (города и университета) в большой мере свойственно именно студентам, которые стараются обязательно маркировать сборники песен местом их происхождения, см.: (ПКС 1904; ПСХУ 1891 и др.).

<sup>25</sup> В данном конкретном случае это особенно важно, городской текст песни актуализируется для группы «Добраночь», которая поет ее, идя по Петербургу (URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aUVIUlsrI4g>). В определенный момент (появление святого в песне) солист указывает

Владимир, Елена и Василий скорее полностью реализуют оба параметра: Владимир и Елена крестили Русь в Киеве, где теперь есть храмы, воздвигнутые в честь этих святых, а Василий был московским юродивым, в честь которого был воздвигнут придел в храме Покрова<sup>26</sup>. Текст из Перми (№ 8) в отношении песни «Через тумбу-тумбу раз...» загадочен, упоминание именно св. Николая не столь мотивировано, храма этого святого рядом с Пермским университетом не было, он стоял в Мотовилихе, отдаленном от университета районе Перми<sup>27</sup>.

Интересен «гендерный поворот» применительно к персонажам-святым и к их наличию в данных текстах. Русская студенческая песня XIX в. в значительной степени маскулинна, никаких сведений, которые противоречили бы подобному утверждению, у меня нет. Однако это относится именно к XIX в., когда девушки не могли поступать в университеты, а официальное получение высшего образования для женщин было закрыто<sup>28</sup>, хотя попытки его организации (в университетах Петербурга, Москвы, Киева, Казани и Томска), безусловно, предпринимались<sup>29</sup>. Культура студенчества, включая песенный фольклор, была сугубо мужской.

Однако песня «Через тумбу-тумбу раз...», как и некоторые другие, перешагнула рубеж XIX в. и в одном из своих вариантов уже была адаптирована для девушек-студенток. Много лет персонажами песни в большинстве вариантов оставались святые мужского пола, но вот в киевском варианте персонажем становится святая

---

куда-то (предположительно на храм, который, вероятно, освящен в честь Св. Николая Чудотворца). И здесь в полной мере снова актуализируется локальный текст города, хотя это скорее затрагивает вопросы современного продвижения текстов студенческой песни XIX в. и является формой молодежного активизма.

<sup>26</sup> Собор Покрова на Рву впоследствии стал более известен как Храм Василия Блаженного, святой также известен как покровитель Москвы.

<sup>27</sup> В Перми стоит памятник Николаю Чудотворцу (2008). Установка памятника, судя по всему, связана скорее с общероссийским культом почитания святого, а не с конкретными географическими объектами города.

<sup>28</sup> Это регламентировал университетский устав 1863 г.: «§ 85. В студенты университета принимаются *молодые люди* (курсив мой. – В. В.), достигшие 17-летнего возраста и притом окончившие с успехом полный гимназический курс или удовлетворительно выдержавшие в одной из гимназий полное в этом курсе испытание и получившие в том установленный аттестат или свидетельство». Однако устав не очень строго соблюдался.

<sup>29</sup> Помимо этого, преподаватели могли разрешать девушкам посещать занятия в университете.

Елена, в чем можно усмотреть своего рода гендерный поворот. Впоследствии, несмотря на все свои маскулинные установки, песня активно исполняется также студентками; мне, в частности, известны свыше пяти случаев такого исполнения. Здесь гендерный поворот обнаруживает себя в полной мере, студенческая песня XX в. перестает быть исключительно мужской и становится в полной мере общестуденческой, без каких-либо ограничений<sup>30</sup>.

Только святыми персонажами песня не ограничивается. Особое место в ней занимают различные локусы, в которых разворачивается сюжет. Локусы разделены на небесные (включая церковные) и земные. Небесные локусы – рай, небеса, колокольни и царские врата храмов. Земные локусы – пивные, улицы, бульвары, земля, сады. Все земные локусы характеризуют городские пространства – в соответствии с установками текста и поющих его студентов, большинство небесных локусов в свою очередь связаны с небом, за исключением царских врат<sup>31</sup>.

История песни «Через тумбу-тумбу раз...» построена на разных корреляциях «священного» и «мирского» как двух сторон жизни<sup>32</sup>. В священном объединяются знание богословия и почитание низошедших к людям святых, а в мирском – *parodia sacra* и городской текст; на их соотношении выстраивается текст песни. При этом отрицательные и положительные полюса этих двух жизненных сфер изменчивы.

### *Связь с другими текстами и жанрами*

Песня «Через тумбу-тумбу раз...» имеет ряд параллелей с некоторыми фольклорными жанрами, в том числе с другими студенческими песнями, в которых пародийно-религиозному осмыслению

---

<sup>30</sup> Гендерный поворот в студенческой песне имеет разные проявления. Студенческая песня XIX в. может обнаружиться в песенниках, альбомах девушек еще в начале XX в., а советская поэтесса Ольга Фадеева сочиняет текст «Студенческой застольной», которая наследует топику песен XIX в., хотя и с некоторыми ограничениями. В современных полевых материалах студенческие песни никак не разделяются по гендерному признаку и не накладывают гендерных ограничений на тех, кто поет эти песни, за исключением отдельных случаев.

<sup>31</sup> Еще одним локусом является ад, однако его упоминание скорее случайно, это лишь дань усилению богохульства, а на сюжетном уровне эта деталь никак не работает.

<sup>32</sup> «Священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории» [Элиаде 1994, с. 19].

подвергаются как персонажи, так и отдельные сюжеты. Рассматриваемая песня уникальна в том отношении, что персонажи в ней по разным причинам легко заменяемы – прочие тексты в этом плане более устойчивы. В параллельно бытовавшей песне описывается пьянство Ноя (ПКС 1904, с. 56) – мотив, прямо восходящий к Ветхому Завету (Быт. 9:23); по сравнению с песней «Через тумбу-тумбу раз...» эта песня гораздо менее варьированная. В советское время, при усилении антирелигиозных настроений, продолжается осмеивание христианских святых и ценностей, в том числе в студенческой среде. Так, появляется песня «В свободные минуты бог создал институты...»<sup>33</sup>, в которой библейские персонажи тоже спускаются на землю<sup>34</sup>. Адама и Еву из рая изгоняет бог, они спускаются не по своей воле; противопоставление священного и мирского здесь не столь важно. Пародийные интонации проявляются в том, что рай уподоблен обычному студенческому местопребыванию, с упоминанием соответствующих реалий. Сюжеты в целом схожи (общий мотив спуска на землю персонажа религиозной легенды), но песня об Адаме и Еве прямо перефразирует Священное Писание, тогда как самостоятельный спуск святого на землю не имеет подобных опор и в этом смысле может быть признан оригинальной сюжетной инновацией<sup>35</sup>.

Богохульные сюжеты и мотивы достаточно характерны для разных жанров русского фольклора. Похоже, что в Российской империи они чаще встречались в сказках и преданиях, а в Советском Союзе – больше в легендах и слухах [Панченко 2018; Петров 2018]. Сюжет песни «Через тумбу-тумбу раз...» в своем полном виде является скорее исключением, однако отдельные параллели можно обнаружить в самых разных устных текстах.

В сюжете *святые пропивают деньги, которые бог дал им на покупку лошадей для бедных мужиков* (СУС 790А\*), святые тоже спускаются на землю, хотя и не по своей воле, но при этом соблазняются и выпивают на земле, нарушая завет бога. В другой сказке святые вместе с богом соблазняются водкой, изготовленной чертом, и спускаются для ее дегустации (СУС 828\*). Еще в одном сюжете

---

<sup>33</sup> На мотив «Песни военных корреспондентов» («От Москвы до Бреста...», 1943). Муз. М. Блантера, слова К. Симонова.

<sup>34</sup> Уже первая строчка содержит разные градации пародирования поэтапного шестидневного творения мира (Быт.: 1–31) – «последние минуты» / «свободные минуты» / «первые минуты».

<sup>35</sup> Вспомним, впрочем, «Восстание ангелов» (*La révolte des anges*, 1914) Анатоля Франса, с одной стороны, и фильм Вима Вендерса «Небо над Берлином» (*Der Himmel über Berlin*, 1987) – с другой.

*кабацкие завсегдаи принимаются за святых* (СУС 1323), т. е. святые опять представлены пьяницами, но оказываются, правда, не студентами, а просто некой кабацкой компанией.

Еще одним жанром, уже в советское время актуализирующим *parodia sacra*, были антиклерикальные частушки, которых известно достаточно много, но не все они по сюжетам схожи со студенческой песней. Приведу несколько примеров:

**Все святые загуляли,**  
Видно, **бога** дома нет,  
**Самогонки** напился,  
За границу удался  
(Морев 1924, с. 49).

Пресвятая богородица  
Из кружки чай пила,  
**Николаю чудотворцу**  
**Самогоночки** дала  
(Князев 1925, с. 16).

Подобные частушки, которые, как правило, были частью антирелигиозной пропаганды, использовали пародию для своих целей. В рамках того же антиклерикального дискурса большую популярность и новое развитие получила и студенческая песня рассматриваемой тематики.

Итак, сюжет песни «Через тумбу-тумбу раз...», рассказывающей о святом, его пьянстве и разгульном образе жизни, не является уникальным – его можно встретить в разных фольклорных жанрах, как и в текстах искусственной традиции, изобретаемой с определенными идеологическими целями [Hobsbawm 1983, p. 4].

## Заключение

Рассмотренная студенческая песня обладает характерной для студенческих песен топикой (*студенты пьют, поют, любят девушек*<sup>36</sup>), однако данный текст примечателен тем, что он отклоняется от наиболее характерной тематической модели и опирается на ряд других фольклорных претекстов, а также отражает изменения исторической действительности через призму студенческой песни.

<sup>36</sup> Употребляемые здесь топосы – лишь часть из перечня, который составлен на основе общего корпуса русской студенческой песни XIX в.

Отклонение от топики обычной студенческой песни проявляется в том, что частая тема противостояния неизбежному ходу времени и предстоящей смерти здесь не отражена эксплицитно. Студенты (обобщенные «они») просто собираются вместе, шатаются по улицам, поют, пьют горькую (водочку), плюют на начальство, плюют на бога. Студенты как персонажи тут не занимаются специально пародическим богохульством, и это оправдано, поскольку текст в таком случае стал бы избыточным.

При изучении репрезентативного количества вариантов становится ясно, что можно говорить о двух основных цепочках сюжетного развития в этой песне.

1. Студенты взаимодействуют со святыми. В подавляющем большинстве случаев упоминание того или иного святого не является случайным, он, как правило, привязан к определенному варианту. Иногда его презентация ограничивается коротким упоминанием, а иногда разворачивается в полноценный рассказ об отношениях святого и студентов. В более ранних вариантах он только смотрит на них, но «на старости лет» не готов гулять и пить вместе с ними, а в более поздних – спускается к ним, начинает пить и петь, за что впоследствии осуждается другими святыми или богом. Подобное сюжетное развитие относится к тем текстам, в которых пародирование сакрального доходит уже до весьма высокого уровня. Это происходит именно в студенческой среде и особенно усиливается в советские годы. Интересно, что текст семинаристов одним из первых, еще в начале XX в., становится довольно большим по объему, однако спуститься на землю святой тут не решается и остается на небе. Свой объем текст увеличивает, используя другие источники.

2. Студенты взаимодействуют с городом. Важным в таком случае оказывается даже не столько сам конкретный святой, сколько его связь с определенной точкой на карте, что дает студентам возможность манифестировать и свою групповую (локальную, а не только социокультурную) идентичность. Соответственно, рассматривая песню «Через тумбу-тумбу раз...», нельзя избежать упоминания и о вполне конкретных университетах. Локальная традиция выражает свою идентичность через топонимы и реалии, характерные для каждого отдельно взятого сообщества, принадлежащего всему макросообществу в целом (российскому студенчеству). В песне можно обнаруживать определенные исторические факты и реалии, которые будут свидетельствовать не только о привычках и поведенческих стратегиях студентов, но и об их реальном географическом окружении.

### *Благодарности*

Автор благодарит многих, кто участвовал в обсуждении этой работы, помогал советами, задавал вопросы, делился материалами – С.Ю. Неклюдова, М.Л. Лурье, С.В. Подрезову, Н.В. Петрова, О.Б. Христофорову, А.А. Панченко, а также всех моих собеседников, которые поделились своими воспоминаниями о студенческих песнях.

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The author thanks many who participated in the discussion of this work, helped with advice and asked questions – S.Yu. Neklyudov, M.L. Lurie, S.V. Podrezova, N.V. Petrov, O.B. Khristoforova, A.A. Panchenko; and also all my interlocutors who shared their memories of student songs.

The research has been fulfilled within the project of Russian State University for the Humanities “Song in Russian culture: poetics, historical dynamics, social context” (competition “Student project research teams of the RSUH”).

### *Принятые сокращения*

Архив ЛТПФ ПГНИУ – Архив Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики Пермского государственного национального исследовательского университета.

ДСВ 1957 – Декреты Советской власти. Т. 1: 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. М.: Политиздат, 1957. 640 с.

ПКС 1904 – Песни казанских студентов 1840–1868 / Собрал А.П. Аристов. СПб.: Нотопечатня Г. Шмидт, 1904. 98 с.

ПМА – полевые материалы автора.

ПСХУ 1891 – Песни, бывшие наиболее в ходу между студентами Харьковского университета / Собрал и издал студент того времени Вл. Александров. Харьков: Типография и нотопечатня Адольфа Дарре, 1891. 71 с.

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



*Источники*

---

- Архив 2022 – Архив проекта «Народная история России». URL: <https://pastandnow.ru/> (дата обращения 10 мая 2023).
- Баранова 2006 – Дворовые, студенческие и школьные песни / Сост. М. Баранова. М.: Эксмо, 2006. 382 с.
- Белецкий 2000 – Далекое прошлое Пушкиногорья. Вып. 6: Песенный фольклор археологических экспедиций / Сост. С.В. Белецкий. СПб., 2000. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/basharin7.htm> (дата обращения 10 мая 2023).
- Боборыкин 1861 – *Боборыкин П.Д.* В путь-дорогу!...: роман в шести книгах. Т. 3. СПб.: В типографиях Внутренней Стражи и Э. Арнольда, 1861. 193 с.
- Боборыкин 1885 – *Боборыкин П.Д.* В путь дорогу!... Т. 2. Кн. 3, 4. СПб.; М.: Т-во М.О. Вольф, 1885. 350 с.
- Боборыкин 1965 – *Боборыкин П.Д.* Воспоминания. Т. 1: За полвека. Гл. 1–8. М.: Художественная литература, 1965. 567 с.
- Буслаев 1897 – *Буслаев Ф.И.* Мои воспоминания. М.: В.Г. фон-Бооль, 1897. VIII, 387 с.
- Зонифон 1911 – Сборник либретто для пластинок Зонифон. СПб.: О-во Граммофон, 1911. XVIII, 596 с. URL: <http://www.scanmusic.net/libretto/zonofon1911.php> (дата обращения 10 мая 2023).
- Иванов 1903 – *Иванов П.* Студенты в Москве: Быт. Нравы. Типы: Очерки. 2-е изд. М.: Тип. Штаба Московского военного округа, 1903. 296 с.
- Князев 1925 – *Князев В.* Частушки красноармейские и о Красной армии. М.: Государственное военное изд-во, 1925. 28 с.
- Кулагина, Селиванов 1999 – Городские песни, баллады и романсы / Сост. А.В. Кулагина, Ф.М. Селиванов. М.: Правда, 1999. 577 с.
- Морев 1924 – *Морев Н.И.* «Старое и новое»: очерк из быта чухарей // Старый и новый быт: Сборник / Под ред. В.Г. Тана-Богораза. Л.: Государственное изд-во, 1924. С. 46–58.
- Павлинов, Орлова 2015 – Ни пуха ни пера: Студенческие и туристские песни / Сост. А. Павлинов, Т. Орлова. СПб.: Композитор, 2015. 86 с.
- Плюснин 2013 – Святой великомученик и целитель Пантелеимон / Сост. А.И. Плюснин. М.: Благовест, 2013. 240 с. (Серия «Причастники Божественного света») URL: <http://www.nikolaevskii-sobor.ru/kniga.php?page=sviatoi-velikomuchenik-i-tselitel-panteleimon> (дата обращения 15 мая 2023).
- Савоскул 2011 – Переславское Залесье: фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского. Вып. 1 / Отв. ред. С.С. Савоскул. М.: Индрик, 2011. 455 с.
- Христианское чтение 1866 – О преподавании богословия в наших университетах // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской духовной академии. Ч. 1. СПб.: В типографии департамента уделов, 1866. С. 141–191.

## Литература

---

- Алпатов, Шамин 2012 – *Алпатов С.В., Шамин С.М.* Влияние европейских памфлетов-пародий на формирование русской традиции *pagodia sacra* XVII–XIX вв. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2012. № 2. С. 58–66.
- Бахтин 1990 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 541 с.
- Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Вопросы теории народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные факты // Вопросы теории народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.
- Калуцков, Иванова 2006 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М.: Изд-во ПФОП, 2006. 212 с.
- Калуцков 2008 – *Калуцков В.Н.* Географические городские песни России // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 393–402.
- Лихачев, Панченко, Понырко 1984 – *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.
- Неклюдов 2013 – *Неклюдов С.Ю.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. науч. статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. С. 9–15. URL: [https://ruthenia.ru/folklore/neckludov78.htm#\\_ftnref1](https://ruthenia.ru/folklore/neckludov78.htm#_ftnref1) (дата обращения 15 мая 2023).
- Панченко 2018 – *Панченко А.А.* Почему родился черт: сюжет о коммунисте-свято-татце, новорожденные монстры и границы религиозной дидактики // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 2. С. 252–287.
- Петров 2018 – *Петров Н.В.* «Зоино стояние»: фольклорный сюжет и социальная реальность // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 112–125.
- Подрезова 2018 – *Подрезова С.В.* Штрихи к портрету композитора и собирателя народных песен Алексея Павловича Аристова (1842–1910) // Из истории русской фольклористики: к юбилею Валерии Игоревны Ереминой. СПб.: Свое изд-во, 2018. С. 123–157.
- Поздеев 2001 – *Поздеев В.А.* Рукописные журналы семинаристов начала XX в. // Живая старина. 2001. № 4. С. 19–22.
- Пропф 1976 – *Пропф В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976. 325 с.
- Сухова 2007 – *Сухова Н.Ю.* Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX в. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2007. 382 с.
- Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 143 с.

Curtius 1953 – *Curtius E.R. European literature and the Latin Middle Ages*. N.Y.: Harper & Row publishers, 1953. 658 p.

Hobsbawm 1983 – *The Invention of tradition* / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1983. 320 p.

## References

---

Alpatov, S.V. and Shamin, S.M. (2012), “The influence of European parody pamphlets on the formation of the Russian tradition of *parodia sacra* of the 17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries”, *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 9, Filology*, no. 2, pp. 58–66.

Bakhtin, M.M. (1990), *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance], Khudozhestvennaya literature, Moscow, USSR.

Bogatyrev, P.G. and Yakobson, R.O. (1971), “Folklore as a special form of creativity”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo tvorchestva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, USSR, pp. 369–383.

Bogatyrev, P.G. (1971), “Active-collective, passive-collective, productive and unproductive facts”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo tvorchestva* [Questions of the theory of folk art], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 384–386.

Curtius, E.R. (1953), *European literature and the Latin Middle Ages*, Harper & Row publishers, New York, USA.

Eliade, M. (1994), *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and Profane], Izdatel'stvo MGU, Moscow, Russia.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds.) (1983), *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Kalutskov, V.N. and Ivanova, A.A. (2006), *Geograficheskie pesni v traditsionnom kul'turnom landshafte Rossii* [Geographical songs in the traditional cultural landscape of Russia], Izdatel'stvo PFOP, Moscow, Russia.

Kalutskov, V.N. (2008), “Geographical urban songs of Russia”, *Antropologicheskii forum*, no. 8, pp. 393–402.

Likhachev, D.S., Panchenko, A.M. and Ponyrko, N.V. (1984), *Smekh v Drevnei Rusi* [Laughter in Ancient Russia], Nauka, Leningrad, USSR.

Neklyudov, S.Yu. (2013), “Cultural memory in the oral tradition. Historical depth and technology of transmission”, in *Navstrechu Tret'emu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov: Sbornik nauchnykh statei* [Towards the Third All-Russian Congress of Folklorists. Collection of scientific articles], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 9–15, available at: [https://ruthenia.ru/folklore/neckludov78.htm#\\_ftnref1](https://ruthenia.ru/folklore/neckludov78.htm#_ftnref1) (Accessed 15 May 2023).

Panchenko, A.A. (2018), “Why the devil was born. A plot about a communist-sacrilegious, newborn monsters and the boundaries of religious didactics”, *Studia Litterarum*, vol. 3, no. 2, pp. 252–287.

- Petrov, N.V. (2018), “‘Zoya’s standing’. Folklore plot and social reality”, *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 19, no. 3, pp. 112–125.
- Podrezova, S.V. (2018), “Touches to the portrait of the composer and collector of folk songs Alexey Pavlovich Aristov” (1842–1910)”, in *Iz istorii russkoi fol'kloristiki: k yubileyu Valerii Igorevny Ereminoi* [From the history of Russian folklore. To the anniversary of Valeria Igorevna Eremina], Svoe izdatel'stvo, Saint Petersburg, Russia, pp. 123–157.
- Pozdeev, V.A. (2001), “Handwritten journals of seminarians of the early 20<sup>th</sup> century”, *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 19–22.
- Propp, V.Ya. (1976), *Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i* [Folklore and reality. Selected articles], Nauka, Moscow, USSR.
- Sukhova, N.Yu. (2007), *Vertograd nauk duhovnyi: sbornik statei po istorii vysshego dukhovnogo obrazovaniya v Rossii XIX – nachala XX veka* [Vertograd of spiritual sciences. A collection of articles on the history of higher spiritual education in Russia of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century], Pravoslavnyi Svyato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet, Moscow, Russia.

### *Список информантов*

1. Муж., 1950 г. р., Москва, историк, МГУ.
2. Жен., 1953 г. р., Пермь, филолог, ПГУ.
3. Жен., 1956 г. р., Москва, лингвист, МГУ.
4. Жен., 1963 г. р., Москва, филолог, МГУ.
5. Муж., 1965 г. р., Москва, филолог, МГУ.
6. Жен., 1969 г. р., Москва, лингвист, РГГУ.

Приложение

Сводная таблица вариантов (полноценных текстов и фрагментов) песни «Через тумбу-тумбу раз...»<sup>1</sup>

№ 1 (ПКС 1904, с. 34–35)	№ 2 (Савоскул 2011, с. 127) <sup>2</sup>	№ 3 (Зонифон 1911)
<p>Где с Казанкой рекой Словно братец с сестрой Тинный наш Булак, Обнимается. От зари до зари, Лишь зажгут фонари, Вереницей студенты Шагают. Где «Варламый святой» С золотой головой Меж горелых домов Возвышается.</p>	<p>От зари до зари, Лишь зажгут фонари Уж студентов семья Собирается. Сам Исакий святой С золотую главой Он, на них глядячи, Улыбается. Он и сам бы не прочь Прогулять с ними ночь, Да полиции, знать, Опасается.</p>	<p>Есть в столице Москве Один шумный квартал, Он Козихой Большой прозывается. &lt;Припев:&gt; Вери-цум ла-ла-ла-ла, Вот так штука, ха-ха-ха! От зари до зари Лишь зажгут фонари Вереницей студенты шагают. &lt;Припев&gt; Они пьют и поют, Разговоры ведут И еще кое-чем занимаются.</p>

<sup>1</sup> Варианты студенческой песни «Через тумбу-тумбу раз...» собраны из трех источников: опубликованные материалы, полевые материалы автора и архивные источники. Полевые аудиозаписи расшифровывались без диалектных особенностей. Архивные и опубликованные материалы даны по источникам, дореволюционная орфография переведена в современную. Принцип публикации, при наличии хотя бы примерной датировки, хронологический.

<sup>2</sup> Фактически этот вариант записан в 90-е годы XIX в. (Савоскул 2011, с. 432).

## Продолжение таблицы

<p>№ 1 (ПКС 1904, с. 34–35)</p> <p>И как хочешь гляди Ты хоть в оба, хоть в три, Не узнать, чем они Занимаются. Только шест травой, Попелу порой Доносить до нас ветер Решается.</p>	<p>№ 2 (Савоскул 2011, с. 127)</p> <p>Выьем мы за того, Кто «Что делать» писал, За героя его, За его идеал. Выьем мы и за тех, Кто теперь в кандалах, Кто свободы лишен, Кто теперь в рудниках. А теперь будем пить За весь русский народ, Чтоб он грамоту знал, Чтобы шел он вперёд.</p>	<p>№ 3 (Зонофон 1911)</p> <p>Сам Иван-пустослов Меж высоких домов, Сверху глядя на них, улыбается. &lt;Припев&gt; Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь, Да на старости лет не решается</p>
<p>№ 4 (ИМА: песенник, МВТУ им. Баумана, 50–60-е гг.)</p> <p>От зари до зари, лишь зажгут фонари, Всё студенты по улицам пляются. Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются. <i>Через тумбу, тумбу раз,</i> через тумбу, тумбу два, Через тумбу три-четыре спотыкаются.</p>	<p>№ 5 (ИМА, ОТиПЛ МГУ, 60-е гг.)</p> <p>От зари до зари, чуть зажгут фонари, Все студенты по улицам пляются, Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; <i>Через тумбу-тумбу-раз,</i> через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкаются.</p>	<p>№ 6 (ИМА: самозапись собеседника, 60–70-е гг.)</p> <p>Там где Крюков канал и Фонтанка-река Словно брат и сестра обнимаются От зари до зари там горят фонари И студенты толпою шагаются. &lt;Припев:&gt; <i>Через тумбу-тумбу-раз,</i> Через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкается.</p>

<p>А Василий святой с колокольни большой На студентов глядит ухмыляется. Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Но на старости лет не решается. Но соблазн был велик, и решился старик, С колокольни своей он спускается. Он и горькую пьет, он и песни поет И еще кое-чем занимается. В небесах был совет и решил тот совет, <i>Что Василий из святых исключается,</i> Он де горькую пьет, он де песни поёт И еще кое-чем занимается. А в пивной был совет и решил студсовет, Что Василий в студенты зачисляется, Он ведь горькую пьет, он ведь песни поёт И на лекции он не является.</p>	<p>Сам Василий святой с колокольни большой На все это глядит, ухмыляется – Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Но на старости лет не решается. &lt;Припев&gt; Но решился наконец, наш святой отец – С колокольни своей он спускается. Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А в раяу был совет, и решил райсовет, <i>Что Василий святой исключается,</i> Раз он горькую пьет, раз он песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А в пивной был совет, и решил студсовет, Что Василий святой принимается: Раз он горькую пьет, раз он песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>Вот так шутка аха-ха Вот так шутка аха-ха Вся наука чепуха Телеграфный столб А Исаакий святой С колокольни большой На студентов глядит, улыбається Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь <i>Но на старости лет</i> Не решается &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик И решился старик С колокольни своей он спускается Он и бога клянет, он и горькую пьет И еще кое-чем занимается</p>
<p>№ 7 (Архив 2022, студенты-медики, Москва, 60-е гг. Зап. М.В. Ахметовой)</p> <p>От зари до зари, лишь зажгут фонари По бульварам студенты шатаются. Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются. А святой Пантелей с колокольни своей, На них смотрит, в усы ухмыляется.</p>	<p>№ 9 (ПМА, исторический факультет МГУ, 70-е гг.)</p> <p>От зари до зари, все горят фонари, То студенты по улицам шляются, Они горькую пьют, они песни поют &lt;Вар.: Они горькую пьют и на бога плюют&gt;. И еще кое-чем занимаются.</p>	<p>№ 11 (ПМА, филологический факультет МГУ, 80-е гг.)</p> <p>От зари до зари, чуть зажгут фонари, И студентов народ собирається, Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются.</p>

## Продолжение таблицы

<p>Он и сам бы не прочь погулять с ними ночь, Да на старости лет не решается. Но решился старик &lt;...&gt;. А святой Гавриил в небеса доносил, Что святой Пантелей разворачивается, Что он горькую пьет, что он песни поет И еще кое-чем занимается. В небесах был совет, и оттуда ответ: “Пусть на старости лет развлекается”.</p>	<p>&lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкаются. А Исакий святой с колокольни большой На студентов глядит, соблазняется – Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Но на старости лет не решается. &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик, не стерпел тог старик – С колокольни большой вниз спускается. Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А святой Гавриил в небеса доносил, Что Исакий святой соблазняется, Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;...&gt; В небесах был совет, порешил комитет, Что Исакий святой отлучается, Он и горькую пьет... &lt;...&gt;</p>	<p>&lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкаются. Под забором-бором-бором, Под забором-бором-бором, Под забором-бором-бором, Все валяются. А Владимир святой с колокольни большой На студентов глядит, ухмыляется – Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Да на старости лет не решается. &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик, и решился старик – С колокольни своей он спускается. Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; В небесах был совет, и решил комитет, Что Владимир святой исключается, Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>
<p>№ 8 (ПМА, филологический факультет ШУ, Пермь, 70-е гг.) Там, где Кама-река широка, глубока... &lt;...&gt; Там студенты живут, они песни поют И ещё кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, Через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре Спотыкаются. А святой Николай... &lt;...&gt; Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается.</p>		



<p>№ 10 (ПМА, филологический факультет МГУ, 80-е гг.) А святой Михаил ***** получил и обманывать он больше не решается. И тоже горькую пьет, и на бога плюет, и еще кое-чем занимается.</p>	<p>У студентов совет, порешил комитет, Что Исакий святой принимается: Он и горькую пьет, он и песни поёт...&lt;...&gt;</p>	<p>И в аду был совет, и решил комитет, Что Владимир святой принимается: Он и горькую пьет, он и песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>
<p>№ 12 (Кулагина, Селиванов 1999, с. 513–514) Там, где Крюков-канал И Фонтанка-река Точно братец с сестрой обнимаются...&lt;Рефрен:&gt; Вера чудная моя, Вера чудная моя, Вера чудная моя! – обнимаются! От зари до зари, Чуть зажгут фонари, Вереницы студентов шатаются. Они пьют, и поют, и качаются, И еще кое-чем занимаются. &lt;Рефрен&gt;</p>	<p>№ 13 (Белецкий 2000<sup>3</sup>) Там, где Крюков канал и Фонтанка-река, Словно брат и сестра, обнимаются, Там студенты живут, они песни поют И еще кое-чем занимаются – &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре / спотыкаются. А Исакий святой с колокольни большой На студентов глядит, улыбается – Он и сам бы не прочь погулять с ними ночь, Но на старости лет не решается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>№ 14 (Фольклор советских студентов<sup>4</sup>) От зари до зари, Лишь зажгут фонари, Все студенты по Киеву шляются. Они горькую пьют, И на бога плюют, И еще кое-чем занимаются. А Владимир Святой Смотрит с горки крутой, Смотрит с горки крутой – ухмыляется. Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь, Но на старости лет не решается.</p>

<sup>3</sup> Публикуемый текст записан в 1994 г. в общежитии СПбГУ.

<sup>4</sup> Фольклор советских студентов. 1996: «...древняя песня киевских студентов. Она существовала еще в начале века, хотя, возможно, в других вариантах». URL: <http://folklor.kulichki.net/> (дата обращения 15 мая 2023).

## Продолжение таблицы

<p>А Харлампий святой С колокольни большой Сверху смотрит на них, улыбаются. Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь, Да по старости лет не решается... &lt;Припев&gt; Но соблазн ведь велик, Не стерпел наш старик – С колокольни большой он спускается... Он и поет, и поет, и качается, &lt;Припев&gt; В небесах был совет, И решил комитет, Что Харлампий святой исключается... &lt;Рефрен&gt; У студентов совет, И решил комитет, Что Харлампий святой принимается!</p>	<p>Но соблазн был велик, и решил старик – С колокольни своей он спускается. Он и песни поет, черту душу продает И еще кое-чем занимается – &lt;Припев&gt; А святой Гавриил в небеса доложил, Чем Исакий святой занимается, Что он горькую поет, черту душу продает И еще кое-чем занимается – &lt;Припев&gt; В небесах был совет, и издал Бог завет, Что Исакий святой отлучается, Мол, он горькую поет, черту душу продает И еще кое-чем занимается – &lt;Припев&gt; На земле ж был совет и решил факультет, Что Исакий святой зачисляется: Он и горькую поет, он и песни поет И еще кое-чем занимается – &lt;Припев&gt; А святой Гавриил по рогам получил И с тех пор доносить не решается. Он сам горькую поет, черту душу продает И еще кое-чем занимается – &lt;Припев&gt;</p>	<p>А Владимир Святой Бросил крест под горой, К ним он с горки ??? спускается. Он и горькую поет, И на бога плюет, И еще кое-чем занимается. А святая Елена Поломала колено – Богу в рай доложить не решается: Она горькую поет, И на бога плюет, И еще кое-чем занимается. А Христоша, наш бог, Налакался, как мог, Под забором он пьяный валяется. Он и горькую поет, на себя он плюет, И еще кое-чем занимается.</p>
--	---	--

<p>№ 15 (Павлинова, Орлова 2015, с. 66-68<sup>5</sup>)</p>	<p>№ 16 (Электронный архив хора МИФИ<sup>6</sup>)</p>	<p>№ 17 (Архив ЛТПФ ПГНИУ, зап. в 2000 г., Казань)</p>
<p>Там, где Крюков канал и Фонтанка-река, Словно брат и сестра, обнимаются, От зари до зари, чуть зажгут фонари, Вереницей студенты шагаются. Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу, тумбу раз, Через тумбу, тумбу два, Через тумбу три-четыре Спотыкаются. А Иса(а)кий святой с колокольни большой Только смотрит на них, улыбаются. Он и сам бы не прочь провестись с ними ночь, Но на старости лет не решается. Но соблазн был велик, и решился старик, С колокольни своей он спускается.</p>	<p>За Казанкой рекой, там, где Сель да Булак, Словно брат и сестра обнимаются, От зари до зари лишь зажгут фонари Все студенты по улицам пляшутся. Они горькую пьют, они песни поют, И еще кое-чем занимаются, &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу раз, через тумбу-тумбу два! Через тумбу три, четыре спотыкаются! А Пафнутий святой с колокольни большой На студентов глядит, ухмыляется. Он и сам бы не прочь провестись с ними ночь, Да на старости лет не решается. &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик, не стерпел наш старик С колокольни своей он спускается</p>	<p>За Казанкой рекой Словно братец с сестрой обнимаются, От зари до зари лишь зажгут фонари, Вереницей студенты все шагаются &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз Через тумбу-тумбу-два Через тумбу-тумбу-три, четыре спотыкаются Под забором-бором-бором Все валяются И в часток часто-часто попадают Вера чудная моя Вера чудная моя Вера чудная моя Вера чудная 2. Сам Варлаам пресвятой С колокольни простой большой Глядя сверху на них ухмыляется, Он и сам бы не прочь Провестись с ними ночь, Но на старости лет не решается</p>

<sup>5</sup> Старинная студенческая песня. Слова и музыка – не позднее 1917 г. Три последних куплета песни сочинены после 1917 г. [Павлинова, Орлова 2015, с. 68].

<sup>6</sup> Песня «За Казанкой рекой». URL: [http://choir-merphi.chat.ru/Za\\_kazankoi\\_rekoi.htm](http://choir-merphi.chat.ru/Za_kazankoi_rekoi.htm) (дата обращения 15 мая 2023).

## Продолжение таблицы

<p>А у царских дверей ждет его архи(е)рей, Понапрасну кричит, убивается. А святой Гавриил в небеса доносил, Что Иса(а)кий святой разлагается: Он и горькую пьет, на начальство плюет И еще кое-чем занимается. В небесах был совет, и решил комитет, Что Иса(а)кий святой отлучается, Раз он горькую пьет, раз он песни поет И еще кое-чем занимается.</p>	<p>Он и горькую пьет, он и песни поет, И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А святой Гавриил в небеса доносил Чем Пафнутий святой занимается Что он горькую пьет, что он песни поет, И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>&lt;Припев&gt; На Земле был совет, И решил комитет, Что Варлаамий в студенты принимает- ся. Он и горькую пьет, Он и песни поёт И ещё кое-чем занимается.</p>
	<p>На Земле был совет, и решил студсовет, Что Иса(а)кий святой принимается, Раз он горькую пьет, раз он песни поет И еще кое-чем занимается.</p>	
<p>№ 18 (ИМА, Институт лингвистики РГГУ, 90-е гг.)</p> <p>От зари до зари, черти жгут фонари, А студенты по улицам шлятся, Они горькую пьют, они песни поют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкаются.</p>	<p>№ 19 (Баранова 2006, с. 35 – 37)</p> <p>От зари до зари, Как зажгут фонари, Все студенты в саду собираются. Они горькую пьют, На начальство плюют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу – раз, Через тумбу-тумбу – два, Через тумбу три-четыре спотыкаются.</p>	<p>№ 20 (Фрагмент издания: Ключков А. Казань: логовища мокрых улиц?)</p> <p>Там, где тинный Булак Со Казанкой-рекой Словно брат и сестра Обнимаются, От зари до зари, Как зажгут фонари, Все студенты По улицам шлятся.</p>

<p>У в участке часто-часто, У в участке часто-часто, У в участке часто-часто Просыпаются. Под забором-бором-бором, Под забором-бором-бором, Под забором-бором-бором, Всё валяются. А Исакий святой с колокольни большой На студентов глядит, ухмыляется – Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Да на старости лет не решается. &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик, и решил старик – С колокольни к студентам спускается. Он и горькую пьет, он и песни поет И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А архангел Гавриил в небесах доносил, Что святой из святых разворачивается, Что он горькую пьет, что он песни поёт И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>А Василий святой С колокольни большой На них смотрит-глядит, ухмыляется. Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь, Но на старости лег не решается. &lt;Припев&gt; Но соблазн был велик, И решил старик: С колокольни большой он спускается. С ними горькую пьет, На начальство плюет И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; А святой Гавриил Богу в рай доложил, Что Василий-святой разворачивается. Он-де горькую пьет, На начальство плюет И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt; И в райо был совет, И решил райсовет, Что Василий святой исключается, Ну, раз он горькую пьет, И на начальство плюет, И еще кое-чем занимается! &lt;Припев&gt;</p>	<p>Они песни поют, Они горькую пьют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу раз, Через тумбу-тумбу два, Через тумбу три-четыре Слотыкаются. А Владимир Святой С колокольни большой На студентов глядит, Там, где тинный Булак Со Казанкой-рекой Словно брат и сестра Обнимаются, От зари до зари, Как зажгут фонари, Все студенты По улицам шлеются. Они песни поют, Они горькую пьют И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу раз, Через тумбу-тумбу два, Через тумбу три-четыре Слотыкаются.</p>
---	--	---

<sup>7</sup> Ключков А. Владимирский собор Казани: хитрости топонимики и похабные песенки о русском святом // Реальное время. 2020. 7 июля. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/179866-vladimirskiy-sobor-kazani-kolonka-kraeved-a-klochkova> (дата обращения 15 мая 2023).

<p>А архангел Гавриил по зубам получил И с тех пор доносить не решается. Он и горькую пьет, он и песни поёт И ещё кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>А святой Гавриил По шеям получил И с тех пор доносить не решается. С горя горькую пьет, На начальство плоет, И еще кое чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>А Владимир Святой С колокольни большой На студентов глядит, Удивляется. Он и сам бы не прочь Провести с ними ночь, Да на старости лет Не решается. &lt;Припев&gt; Тут Владимир скорей</p>
<p>№ 21 (Группа «Добраюч». Через тумбу-тумбу-раз! 2018<sup>8</sup>)</p> <p>Там, где Крюков канал и Фонтанка- река, Словно брат и сестра, обнимаются, &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкаются. От зари до зари, лишь зажгут фонари, Вереницей студенты шагаются. &lt;Припев&gt; Они горькую пьют, они песни поют, И еще кое-чем занимаются. &lt;Припев&gt; Сам Никола святой с колокольни большой На студентов глядит, умиляется!</p>	<p><i>Шодевев 2001, с. 21–22<sup>9</sup></i></p> <p>Там, где Вятки конец, Где уж поле и лес Вскользем место у нас Называется. Припев: Пиво, пиво, пиво, пиво. Пиво тра-ра-ра, Вспомни ты, как испили Втроем мы три ведра. Есть там дом небольшой, Невысокий такой.</p>	<p>Но не в первый уж раз Каждый пьяный из нас «Яко тать ину де» Преправляется. Между тем у ворот, Точно мартовский кот, Сам Лепорски жандарм Дожидается. И извостен финал, Всех гуляк он поймал И доволен собой, Улыбається.</p>

<p>&lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре умиляется. Он и сам бы не прочь провести с ними ночь, Но на старости лет не решается. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, через тумбу-три-четыре не решается. Но соблазн был велик, и решился старик. С колокольни Никола спускается. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-три-четыре спотыкается. Он и горькую пьёт, он и песни поёт, И еще кое-чем занимается. &lt;Припев&gt;</p>	<p>Этот дом «Капернаумом» Именуется. Там, где Вятки конец, Где уж поле и лес Вскользем место у нас Называется. Припев: Пиво, пиво, пиво, пиво. Пиво тра-ра-ра, Вспомни ты, как испили Втроем мы три ведра. Есть там дом небольшой, Невысокий такой. Этот дом «Капернаумом» Именуется. Там Никитин Иван, Из болванов болван, От чужих кошельков Наживается.</p>	<p>Но не в первый уж раз Каждый пьяный из нас «Яко тать ину де» Преправляется. Между тем у ворот, Точно мартовский кот, Сам Лепорски жандарм Дожидается. И извещен финал, Всех гуляк он поймал И доволен собой, Улыбается. И Иван Богослов, Покровитель ослов, Сверху смотрит картины, Кагається. Ах зачем я старик И на небо проник? Вон, ведь как на земле Забавляются.</p>
--	--	---

<sup>8</sup> Песня «Через тумбу-тумбу-раз!» в исполнении группы «Добраночь». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aUVU1sr14g> (дата обращения 15 мая 2023).

<sup>9</sup> Этот вариант происходит из сообщества семинаристов, поэтому в общую нумерацию студенческих вариантов его не включаю.

## Окончание таблицы

<p>Там, где Крюков канал и Фонтанка-река, Словно брат и сестра, обнимаются, От зари до зари, лишь зажгут фонари, Вереницей студенты шагаются. &lt;Припев:&gt; Через тумбу-тумбу-раз, через тумбу-тумбу-два, Через тумбу-при-четыре спотыкаются.</p>	<p>От зари до зари, Лишь зажгут фонари, В этот дом семинары Шатаются. И всю ночь на пролет Они пьют и поют, Меж собой и с другими Ругаются. Крик, шум, смех никогда Не стихает тогда, Звонким эхом кругом Разливается. А когда в голове, Как в чугунном котле Винный пар до конца Уж стучается. Тогда пьяных семья, «Вся свиньей свинья», В Alma mater свою Отправляется. Но решетчатый двор И на дверях запор Для гуляк тут преградой Является.</p>	<p>И питомцы мои, Семинары мои Лучше всех пьют везде, Отличаются.</p>
---	--	---



*Информация об авторе*

*Василий А. Воробьев*, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; q.h.f@yandex.ru

*Information about the author*

*Vasilii A. Vorob'ev*, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; q.h.f@yandex.ru

Практики New Age  
у постсоветской городской молодежи  
как культурная форма техник заботы о себе

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 выявить роль практик New Age у постсоветской (преимущественно российской) молодежи через обращение к тому, как практикующие New Age интерпретируют их для себя. Теоретической рамкой статьи стала концептуализация «техник заботы о себе» Мишеля Фуко. Были выделены характеристики практик New Age как техник заботы о себе: отсутствие монополии на истину, акцент на конструирование самости, бриколаж, отсутствие идеи самоотречения, отсутствие необходимости Другого и сообщества, контроль над поведением через мантические практики, использование техник досмотра сознания и удостоверения возникающих представлений. Для выполнения цели исследования было собрано, а затем проанализировано 13 полуструктурированных интервью с информантами в возрасте от 17 до 40 лет, жителями постсоветских стран (преимущественно России). По итогам анализа, было выделено три кластера информантов (представители чистого New Age, неоязычники, представители западного эзотеризма), а также выявлена разница в интерпретации New Age-практик представителями этих кластеров. Автор приходит к выводу, что магические практики представителей чистого New Age, неоязычников и представителей западного эзотеризма полностью соответствуют концепту «техник заботы о себе», тогда как религиозные практики неоязычников нельзя отнести к «техникам заботы о себе». Кроме того, были выявлены основные пути приобщения молодежи к New Age-культуре, роль сообщества для последователей New Age, то, как соотносится наука, магия и религия в их мировосприятии, а также мнение представителей New Age о стигматизации их практик в обществе.

*Ключевые слова:* New Age, неоязычество, молодежь, религиозные практики, магия, гадание на картах Таро, техники себя, Мишель Фуко

*Для цитирования:* Малиновский И.А. Практики New Age у постсоветской городской молодежи как культурная форма техник заботы о себе // Вестник РГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 138–157. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-138-157

---

© Малиновский И.А., 2023

## New Age practices among post-Soviet urban youth as a cultural form of care of the self techniques

Ily'a A. Malinovskii

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

*Abstract.* This paper attempts to reveal the role of New Age practices among post-Soviet (mainly Russian) youth by looking at how New Age practitioners interpret them for themselves. The theoretical framework of the article was the conceptualization of Michel Foucault's "the care of the self techniques". The characteristics of the New Age practices as "the care of the self techniques" were highlighted: the absence of a monopoly on the truth, the emphasis on constructing the self, bricolage, the absence of the idea of self-denial, the absence of the need in the Other and the community, control over behavior through mantic practices, the use of techniques for examining consciousness and certifying emerging ideas. To fulfill the purpose of the study, 13 semi-structured interviews were collected with informants aged 17 to 40, residents of post-Soviet countries (mainly Russia) and then analyzed. Based on the results of the analysis, three clusters of informants were identified (representatives of pure New Age, neo-pagans, representatives of Western esotericism) and a difference was revealed in the interpretation of New Age practices by representatives of these clusters. The author concludes that the magical practices of representatives of the "pure" New Age, neo-pagans and representatives of Western esotericism, fully correspond to the concept of "the care of the self techniques", while the religious practices of neo-pagans cannot be attributed to "the care of the self techniques". In addition, the main ways of introducing young people to the New Age culture, the role of the community for followers of the New Age, correlation among science, magic and religion in their worldview, and the opinion of New Age representatives about the stigmatization of their practices in society were identified.

*Keywords:* New Age, neopaganism, youth, religious practices, magic, tarot reading, technologies of the self, Michele Foucault

*For citation:* Malinovskii, I.A. (2023), "New Age practices among post-Soviet urban youth as a cultural form of care of the self techniques", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 138–157, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-138-157

В 60-е годы XX в. модель секуляризации перестала адекватно описывать то, что происходило с институтом религии в обществе. Это время характеризовалось появлением того, что позже назвали

New Age. Возникновение New Age дало основание говорить о «заколдовывании мира» в противовес веберовскому «расколдовыванию мира» [Partridge 2004, pp. 8–9].

Исследования последнего года позволяют говорить о новом витке New Age, а именно о возросшей популярности мантических практик среди молодежи<sup>1</sup>. В России, согласно статистике книгоиздателей, в 2021 г. отмечался рекордный рост продаж книг в категории «Эзотерика» при падении продаж книг из категории «Религия»<sup>2</sup>. Настоящая статья посвящена постсоветской (преимущественно российской) молодежи, увлекающейся New Age. Цель исследования: выяснить, какое значение имеют практики New Age для современной постсоветской городской молодежи.

В качестве определения New Age я буду использовать концепцию У.Г. Хаанеграфа, который выделял следующие базовые признаки New Age: идея наступления новой эры, психологизация религии, сакрализация психологии, холизм, эволюционизм, экспериментальный подход к миру [Haanegraff 1996, pp. 365–366; Haanegraff 2007, pp. 46–47]. Неоязычество в рамках моего исследования также будет описываться как часть New Age в широком смысле<sup>3</sup>, так как оно подверглось его влиянию, в том числе истернизации [Harrington 2007, pp. 437–438].

Для того чтобы выявить, какое значение имеют практики New Age для постсоветской (прежде всего российской) молодежи, мной было собрано 13 полуструктурированных интервью с информантами в возрасте от 17 до 40 лет, которые идентифицируют себя как представители New Age / «альтернативной духовности» / магии. Интервью собирались методом «снежного кома».

---

<sup>1</sup>Study: Gen Z doubles down on spirituality, combining tarot and traditional faith // Religion News Service.2021. URL: <https://religionnews.com/2021/08/11/study-gen-z-doubles-down-on-spirituality-combining-tarot-and-traditional-faith/> (дата обращения 30 мая 2023).

<sup>2</sup>См.: Лебедева В. Карма – источник знаний // Коммерсант. 2022. № 17. Февраль. С. 1. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5193414?fbclid=IwAR2cZnQuh0NmpuqJaiuwei914RFCD1SZmGIB6gM9DAsZ1Sk6gXS2EaqFvWU> (дата обращения 30 мая 2023).

<sup>3</sup>Термины New Age sensu lato (в широком смысле) и New Age sensu stricto (в узком смысле) были введены социологом У. Ханнеграфом. Под вторым термином он понимал религиозное движение 1960–1970-х гг., которое было сосредоточено на идее скорого наступления новой эры – Эры Водолея [Haanegraff 1996, pp. 98–103].

## Обзор литературы

Рассмотрим несколько подходов к изучению New Age, которые существуют в социальных науках. Самый старый подход – концепция «культовой среды». Согласно этой концепции, New Age представляет собой совокупность культов, которые можно свести к трем идеальным типам: аудиторные культы, клиентские культы и культы-движения [Stark, Bainbridge 1981, p. 322; Possamai 2007, pp. 158–159]<sup>4</sup>. Недостатком этого подхода является рассмотрение New Age как сообщества, тогда как большая часть людей, вовлеченных в него, являются солитари-практиками, т. е. не состоят в сообществах. Другая важная проблема заключается в том, что разделение культов на идеальные типы основано на разных характеристиках: степень организованности (наличие формальной организации у клиентских культов и ее отсутствие у аудиторных) и целеполагания сообщества (коммерческое – у клиентских и аудиторных культов, религиозное – у культов-движений). Кроме того, эта теория создана до массового распространения интернета. Можно предположить, что роль физического взаимодействия снизилась, и большинство New Age-сообществ, если они вообще существуют, представляют собой аудиторные культы.

Другой подход основан на метафоре «рынка идей». Он улавливает одну из важнейших черт New Age – эпистемологический индивидуализм. В отсутствие монополии на истину духовная сфера представляет собой рынок, где «производители» религиозных практик и верований «продают» их, а потребители – свободно выбирают те, что удовлетворяют их религиозную потребность. Рыночную метафору при этом мы можем понимать и буквально (речь идет об экономике New Age, т. е. производстве и продаже

---

<sup>4</sup> *Аудиторные культы* характеризуются отсутствием какой-либо формальной структуры и зачастую физического взаимодействия индивидов. Единственное, что позволяет говорить о наличии культа в данном случае, это общее вероучение, которое распространяется через различные медиа: книги, журналы и газеты, радио, телевидение, интернет. *Клиентские культы* имеют более четкую формальную структуру. Под этим названием подразумевают сообщество потребителей и последователей определенных «поставщиков» оккультных услуг и товаров: астрологов, тарологов, парапсихологов, целителей, ведьм. Важной чертой подобных культов является коммерциализация. В противоположность клиентским культам, *культы-движения* являются полноценными религиозными движениями, что предполагает наличие четко выраженной доктрины вероучения, отвечающей на вопрос о смысле жизни.

соответствующих товаров и услуг), и в переносном смысле – как создание и усвоение идей. В этой модели религиозная аффилиация осмысливается как лояльность бренду [Redden 2016, pp. 233–234]. Основная критика этой оптики состоит в том, что здесь используется устаревшее редукционистское понимание рынка из неоклассической экономики, не учитывающее социальный и культурный контекст [Redden 2016, p. 242].

Еще один подход к New Age – изучение его как культуры. Самая известная теория в этом направлении – концепция оккультуры Партриджа. Оккультура понимается как развитие традиции западного эзотеризма и не сводится исключительно к религии и магии, а представляет собой совокупность практик и смыслов, конструирующих реальность [Partridge 2004, p. 69]. С точки зрения Партриджа, New Age – недостаточно широкий термин, так как он не описывает некоторые неоязыческие и эзотерические традиции, которые попадают под его определение «оккультуры». [Partridge 2004, p. 71]. Оккультура находится во взаимодействии с «традиционными религиями», прежде всего христианством и дхармическими религиями<sup>5</sup>. От восточных религий она заимствовала «позитивные» идеалы, а от христианства – образ зла, то есть демонологию [Partridge 2005, p. 277–278]. Оккультура также симбиотически связана с массовой культурой: идеи первой заимствуются последней, а новое поколение оккультуры использует и переосмысливает идеи массовой культуры [Partridge 2004, p. 125–126]. Главный недостаток этого подхода в том, что он исключительно дескриптивный, причем оккультура описывается через отрицание, как собрание «девиантных» идей и практик.

Все предыдущие подходы не рассматривали социальную функцию практик New Age. Концепция New Age как «нового духа капитализма» заполняет эту лакуну. Формирование раннего капитализма Макс Вебер связывал с появлением протестантской (кальвинистской) этики с ее идеей предопределения. Современный капитализм имеет свои отличительные особенности. Можно предположить, что у него также есть своя ценностная основа, свой «дух». В качестве такого «духа позднего капитализма» исследователи рассматривают New Age. Его появление совпало с переходом к массовому потребительскому обществу. Две черты, демонстрирую-

---

<sup>5</sup>Для описания принципа работы оккультуры Партридж использует концепт К. Леви-Стросса – бриколаж. Это процесс создания нового из кусочков старого. Последователь New Age – это бриколер, который собирает свою духовность, забирая материалы у «традиционных религий» [Partridge 2004, p. 104].

щие «избирательное родство» духовности New Age и современного капитализма, это адаптация к неопределенности и сакрализация самости (self). Они отсылают к «текучей» природе модерна и особой роли человеческого капитала в современной капиталистической экономике. При этом роль New Age двойственна. С одной стороны, как уже говорилось ранее, он создает целую новую отрасль современной экономики, а также используется как основа управленческих практик в корпоративной среде. С другой – идея развития самости может вступать в противоречие с капитализмом, поэтому в некоторых случаях можно говорить о New Age как форме контркультуры [Добровольский 2019, с. 241, 253–254].

### *Концептуализация*

Из всех подходов, перечисленных выше, мне наиболее близок последний – идея «нового духа капитализма». Я согласен с тем, что New Age – это совокупность техник развития самости, которые помогают индивиду адаптироваться к текущей природе современности. Я предлагаю обратиться к наследию Мишеля Фуко и концептуализировать New Age как современную культурную форму техник «заботы о себе». Техники заботы о себе – одна из двух форм «техник себя» наряду с техниками субъективации. Те и другие предполагают операции над своим сознанием, телом и поведением с целью трансформации своей самости и достижения некоторого идеального состояния [Фуко 2008, с. 72–73; Фуко 2006, с. 241–242]. По представлению людей, практикующих техники заботы о себе, истина находится вовне и никогда не известна заранее, а работа с внутренним состоянием является способом ее постичь. При этом основной упор делается на контроль над поведением (Фуко вслед за древнегреческими мыслителями использует здесь термин «биос» – хаотичный поток жизни), а работа с сознанием не предполагает умаления своего «Я». Ее целью является скорее конструирование самости, а не ее трансформация (как в авраамических религиях) [Фуко 2007, с. 23; Foucault 1988, pp. 34–35; Савельева 2015, с. 12–13].

При этом техники заботы о себе создаются индивидом не с нуля, а на основе существующих культурных форм [Фуко 2004, с. 97].

Что позволяет говорить о практиках New Age как техниках заботы о себе? Выделим несколько характеристик:

- 1) отсутствие монополии на истину, существует множество путей к ней;
- 2) акцент на конструировании самости;
- 3) нет идеи самоотречения, в отличие от христианства;

- 4) необязательно наличие «другого» для самоанализа, как и сообщества вообще;
- 5) использование готовых культурных форм для конструирования новых практик – бриколаж;
- 6) контроль над поведением, который может осуществляться с помощью мантических практик – человек изменяет свое поведение под влиянием полученных предсказаний;
- 7) медитации, техники досмотра сознания и удостоверения возникающих представлений используются как часть New Age-практик. Под досмотром сознания и удостоверением возникающих представлений я понимаю анализ своих мыслей и чувств. Примером таких практик в New Age-культуре служат многочисленные практики осознанности (mindfulness), предполагающие фиксацию внимания индивида в настоящем моменте времени на своих телесных ощущениях, мыслях, эмоциях.

В рамках данного подхода конкретные практики (гадание на Таро, составление натальных карт и другие) будут рассматриваться как культурные формы техник заботы о себе.

### *Результаты*

Прежде всего надо отметить, что из-за маленькой выборки (13 информантов) делать какие-то обобщающие выводы о практиках New Age довольно сложно (а выводы количественного характера – и вовсе невозможно). Поэтому далее я буду говорить о некоторых тенденциях, которые можно увидеть на эмпирическом материале, собранном мной.

Начнем с типологии. Всех информантов можно разделить на три кластера. Еще один информант находится вне кластеров, выделенных мной. Кратко перечислим их характеристики.

Представители «чистого»<sup>6</sup> New Age (3 человека):

1. Нет четкого представления о «высших силах».
2. Религия воспринимается прежде всего как монотеистическая (прежде всего христианство), поэтому информанты часто видят противоречие между магией и религией.
3. Магические практики имеют прежде всего психотерапевтическую функцию.

---

<sup>6</sup>Здесь и далее данным термином я характеризую тех информантов, которые сами себя определяют как представителей New Age и которых нельзя отнести к другим кластерам (неоязычники, представители западного эзотеризма и т. д.).



4. Информанты этой группы чаще отмечают влияние социальных сетей на свой «духовный путь».

Неоязычники (6 человек):

1. Большинство осмысляет себя в качестве религиозных людей, имеют четкие представления о «высших силах»: пантеон богов.

2. В отличие от представителей двух других кластеров, неоязычники четко разделяют свои практики на религиозные и магические.

3. Магия для них не противоречит религии: она является органической частью их религиозных традиций, но при этом магические практики имеют более низкий статус по сравнению с религиозными. Процесс духовного развития для некоторых неоязычников заключается в том, что человек меньше нуждается в магических практиках и больше – в религиозных ритуалах.

Представители западного эзотеризма (3 человека):

1. Инструментальное восприятие как магических практик, так и религиозных ритуалов.

2. Основная цель – изменение себя и реальности вокруг в соответствии со своей волей.

3. Восприятие богов и других «высших сил» как архетипов<sup>7</sup>.

Ключевое слово для самоидентификации этой группы информантов – «практика» и его производные.

Одна из информантов не попадает под характеристики трех вышеперечисленных кластеров. Хотя она и занимается в том числе New Age-практиками, но воспринимает их как продолжение «традиционной магии». Для мировоззрения этой информантки характерны следующие характеристики:

1. Магия<sup>8</sup> как основа идентичности.

2. Магия всегда имеет практическую цель.

3. Этические границы более гибкие, чем для представителей трех кластеров: допускается «черная магия».

---

<sup>7</sup>Архетипы следует понимать в юнгианском смысле – как психические структуры бессознательного. Аналитическая психология стала одним из ресурсов «окультуры» / New Age sensu lato и, в частности, повлияла на такие традиции, как Викка и Телема [Naanegraaf 2007, p. 45; Partridge 2004, pp. 70, 200]. Один из моих информантов из кластера «западного эзотеризма», описывающий свою традицию как «юнгианский оккультизм», охарактеризовал языческих богов как «интерфейс, через который ты подключаешься к своим глубинным психическим структурам» (8И).

<sup>8</sup>По словам информантки, магия – это «работа с высшими силами с целью реальных изменений в мире» (11И). Поэтому мантические практики (гадание на Таро) она не относит к магии.

Концептуализация New Age-практик как техники заботы о себе работает на материалах интервью. Информанты говорят о магических практиках как о способе самопознания, самоописания, установления контроля над внутренним состоянием.

Я использую Таро, астрологию и другие описательные системы как способ самопознания (1И).

Духовные практики в моей жизни однозначно есть, хотя их можно назвать психологическими – принцип один и тот же в основе. Чистить голову регулярно (6И).

Духовные практики для меня часто являются способом корректировки внутреннего состояния. Когда на тебя находит какое-то неблагоприятное влияние, от него можно освободиться и прийти в норму с помощью магических методов (8И).

Даже когда речь идет о ритуалах, направленных на изменение реальности вовне, с точки зрения информантов им должна предшествовать работа с самостью, а среди прочего – медитация и техники досмотра сознания и удостоверения возникающих представлений, упоминаемые Фуко как форма заботы о себе.

Не существует какой-то единой цели. Прежде чем приступать к магии, нужно осознать себя, свои желания, свою волю. Помогают в этом в том числе духовные практики, например медитация (3И).

Маг – это тот, кто меняет мир посредством изменения себя. Решая магические задачи, мы постоянно перекраиваем себя – свою менталку, свое здоровье и даже свою внешность. Это бесконечный бой. Цель – возрастание и совершенствование своего «Я». Но для многих это слишком высокая планка, и их магическая деятельность ведет к деградации (12И).

Одна из информанток даже противопоставляла «построение себя» в магии «спасению души в христианстве»:

В первую очередь это способ изменить себя. Сделать себя такой, какой я хотела бы быть. Это не вопрос спасения души и тому подобно-го. Это метод построения себя самой (6И).

Сходную идею развивала другая информантка, говоря о своем переходе из католицизма в неodruidизм, объясняя его тем, что в рамках неоязычества она может чувствовать себя естественно, а в христианстве ей приходилось «играть» и «притворяться»:

Я была воцерковленной католичкой, но во мне оставался интерес к кельтской культуре. Я много читала, в том числе книги из библиотеки костела, и прониклась ирландской мифологией. Во мне всегда был интерес к запретному, который не мог быть удовлетворен в христианстве. В язычестве я могу быть такой, какая я есть. Когда я была христианкой, я очень часто играла, притворялась. Мне намного комфортней сейчас (ЗИ).

Однако техники заботы о себе по-разному реализовываются представителями выделенных мной кластеров. В полной мере концептуализация приложима к представителям «чистого» New Age и западного эзотеризма. Все духовные практики, которыми занимаются информанты из этих двух групп, направлены на построение самости и могут считаться техникой заботы о себе. У неоязычников религиозные практики нельзя отнести к техникам заботы о себе, так как их целью является не работа по конструированию самости, а связь с богами как самоценность (пример – подношения богам и духам в качестве благодарности не подходит под концептуализацию), однако их магические практики являются формой заботы о себе.

Информантам также задавались вопросы о том, как они пришли в New Age, о роли сообщества, стигматизации, их отношении к науке и религии и о существовании нового витка популярности New Age. Ответы на эти вопросы гайда будут проанализированы в следующих разделах статьи.

### *Как информанты приходят к New Age?*

На основе полученных интервью я бы выделил несколько путей: влияние социальных сетей, влияние семьи, культурно-исследовательский интерес, религиозный поиск. Индивидуальная траектория информанта может представлять собой комбинацию нескольких путей.

*Влияние социальных сетей.* Благодаря «Тик Току» в New Age пришел один информант, самый младший в выборке (17 лет). Двое информантов являются контент-мейкерами на магическую тематику в «Тик Токе». Из других социальных медиа, которые оказывали влияние на интерес к New Age, информанты называли YouTube, «Инстаграм»\* и «ВКонтакте»:

Я впервые узнала о картах Таро из «Тик Тока» (11И).

Алгоритмы «Тик Тока» – уникальная штука. Они устроены так, чтобы показывать тебе оккультный контент. Для оккульта в этом есть и позитивные, и негативные стороны. Очень много людей пришло, целые традиции оживают. Но среди новичков очень много «отбитых» детей, которые не осознают всю степень ответственности (12И).

Я такой <эзотерический> контент в «Инстаграме»<sup>\*</sup> смотрю (10И).

<sup>\*</sup> Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

Если говорить о сетях, то я – давний фанат YouTube-контента, а вот «Тик Ток» мне не близок (5И).

Во времена моего детства, когда я начинала увлекаться магией, роль «Тик Тока» играли форумы и группы «ВКонтакте» (2И).

Под *влиянием семьи* имеются в виду те случаи, когда в семье есть люди, занимающиеся магическими практиками. Надо отметить, что для большинства информантов важна тема «корней» и традиции. Даже если влияние родственников не является причиной прихода в New Age, многие информанты уже постфактум узнают о своих предках (в основном по женской линии), которые занимались колдовством, гаданием и астрологией, и рассматривают себя в качестве продолжателей, даже если их практики не имеют никакого отношения к традиционной магии предков. New Age может рассматриваться как связь с прошлым и даже возрождение духовности прошлого.

Важная тема в New Age – это связь с корнями. Очень многие восстанавливают через магические практики связь с предками. Например, я, когда начал заниматься гаданиями, узнал от бабушки, что мою прабабку отлучили от церкви за колдовство. Я горжусь этим (9И).

У меня достаточно сильный магический бэкграунд, в том плане, что моя мама практиковала и моя бабушка. Несмотря на то что я занимаюсь совсем другими практиками, через них я чувствую свою связь с традициями и прошлым (1И).

*Культурно-исследовательский интерес* характерен для неоязычников. Принятию веры в их случае предшествует интерес к мифологии того или иного народа, в том числе обращение к художественным и/или научным произведениям, посвященным мифам:

Все началось с того, что я посмотрела цикл опер Вагнера про Нибелунгов в школе. Мне стало интересно: все эти боги, волки, которые сожрут солнце и наступит Рагнарек. Я стала больше про это читать и узнала, что это полноценная религия, которая существует до сих пор. Потом я рассказала об этом подруге, и у нас сложился кружок из 5 человек – моих одноклассников (2И).

Позже, уже в университете, у меня проснулся исследовательский интерес к кельтской мифологии, который постепенно перерос в религиозно-магический (3И).

Под *религиозным поиском* я понимаю те случаи, где информанты сознательно искали для себя религию. Обычно в таких случаях приходу в New Age предшествовало пребывание в тех или иных новых религиозных движениях или как минимум интерес к ним.

Все началось с моего увлечения в 16–17 лет – я ходил по различным сектам. Тогда их в Беларуси было много, был у кришнаитов, например. Также меня привлекал феномен экстрасенсорики и возможность объяснить его научно. <...> Точкой вхождения в оккультную среду для меня стал клуб Касталия. Так получилось, что в Минск приезжал с лекцией его руководитель – Олег Телемский, и я помогал ее организовывать. Я понял, что это неглупые люди, стал к ним присматриваться, учиться у них и перенимать практики (8И).

Я в школьном возрасте увлеклась буддизмом. И поэтому попала в секту Аум Сенрике. Я изначально не знала, что это за секта, просто ходила к ним на медитации. А потом в Интернете прочитала, что они устроили теракт в токийском метро в свое время. После этого вышла оттуда (10И).

### *Сообщества*

Большинство опрошенных мной информантов можно назвать солитари-практиками. Лишь одна информантка является членом двух неоязыческих религиозных общин. Еще один информант работает в онлайн-школе просветительского клуба оккультного характера. В остальных случаях мы можем говорить о принадлежности к сообществам в трех смыслах: 1) компании друзей с общими интересами в области New Age; 2) «виртуальная» связь с людьми, которые потребляют товары/услуги/контент у одного и того же

«поставщика» на «рынке духовности»; 3) сообщество в социальных сетях. Второй тип сообщества можно охарактеризовать как аудиторный культ.

Ну, у меня есть компания друзей, с которыми можно провести совместный ритуал. Они при этом являются представителями других традиций (3И).

В ковенах не состою. Но у меня есть друзья, увлекающиеся магией. Можно сказать, что они преследуют те же цели, что и я, но иногда другими методами. Мы общаемся, делимся опытом (13И).

Помимо моих подруг, с которыми мы иногда гадаем, можно, например, говорить, что я состою в сообществах магазинов “Modern Magic” и «Ведьмино счастье». Например, зимой принимал участие в Клубхаусе для ведьм от “Modern Magic” (9И).

Я всегда рекламирую в качестве комьюнити группу «ВКонтакте» «Адекватное таро». Они помогли мне разобраться с раскладом на теневую сторону личности. В этом комьюнити люди учатся друг у друга, делятся раскладами (1И).

Одна из информанток является организатором неформального New Age-сообщества в форме дискуссионного клуба. Подобный вид сообщества не вписывается в типологию Старка и Бейнбриджа. Он не является культом-движением, так как объединяет представителей разных магических/окультиных традиций. При этом дискуссионный клуб также не является аудиторным или клиентским культом, так как не имеет формальной организации и не формируется вокруг некоторого «поставщика» духовных услуг. В связи с этим представляется, что разработка типологии New Age-сообществ, актуальной для современности, может стать перспективной темой исследования.

Я организатор московских окультиных сходов. Основное сообщество находится в Киеве, в Москве – наш филиал. По сути, это неформальный дискуссионный клуб, куда входят представители разных традиций. Идея родилась в двух чатах в Телеграме. Помимо встреч для общения мы планируем организовывать обучающие мероприятия, лекции приглашенных экспертов. Наша цель – создать для себя комфортную и интеллектуальную среду, отсеивать разных неадекватов, которых в окультизме много (12И).

Для большинства информантов в магических практиках помощь другим важнее, чем решение своих проблем. Эта помощь (например, расклады Таро) может осуществляться как на добровольной, так и на коммерческой основе. Помимо альтруизма и финансового мотива, помощь другим часто воспринимается информантами как доказательство их компетентности и мастерства в магических практиках, то есть как источник уверенности в себе, который укрепляет их идентичность «мага» / «спиритической персоны». Этот психологический мотив важнее других мотивов для информантов:

Мне иногда пишут подруги и говорят <по поводу гаданий на Таро>: «Ты была права! Это действительно случилось» или «Я поняла, что ты имела в виду». Как я уже говорила, это повышает мою уверенность в себе в спиритуальном плане (1И).

### *Стигматизация и толерантность*

Существует разница в том, как представители «чистого» New Age и неоязычники воспринимают отношение общества к магическим практикам. Если первые обычно открыто говорят о своей идентичности и считают, что общество становится толерантней к «альтернативной духовности», то вторые считают свою религиозность интимным делом и стараются не говорить об этом посторонним, а также в целом считают, что стигматизация неоязычества существует.

Увлечение магией – это первый факт, который я сообщаю о себе при знакомстве. Я безумно рада, что я могу говорить об этом открыто. Причем еще 4–5 лет назад это было совсем не так. Тогда все смеялись над увлечением гороскопами и считали девушек, которые этим увлекаются, глупыми. А карты Таро и вовсе не существовали в медийном пространстве (1И).

Гадания и магические практики сейчас стали способом социализации. Ты приходишь на любую тусу с колодой, и все, ты в центре внимания. Негативно к магии относятся только очень набожные люди, коих мало. Ну еще есть, конечно, упертые атеисты, которые не признают ничего, кроме науки, но я не воспринимаю их всерьез, это люди с суперинфантильной позицией (9И).

Одно из правил Викки – молчание. Я против популяризации Викки и в целом раскрытия своего воззрения. Стигматизацию со стороны общества никто не отменял, и то, что такие практики пока не пресле-

дуются, вполне возможно, завтра окажется иначе. Соответственно о моем увлечении знает всего пару человек (7И).

Мои коллеги по работе и однокурсники не знают об этом и знать не должны. Обычно я стараюсь не распространяться. Близкие друзья знают об этом. Если вдруг я замечаю интерес у человека к этой сфере, тогда стараюсь разговориться на эту тему (2И).

### *Иерархии практик*

Различные практики New Age не равноценны для информантов. Как уже говорилось ранее, для неоязычников религиозные практики стоят выше магических. Среди магических практик наиболее низкий статус в сознании информантов имеет астрология, так как она наиболее укоренена в массовой культуре. Это наблюдение соответствует теории Партриджа об «иерархиях клевости» (“hierarchies of coolness”): наиболее высоко ценятся те практики и идеи оккультуры, которые реже упоминаются в массовой культуре [Partridge 2004, pp. 131–132]. Благодаря низкому статусу астрологии она может стать как точкой входа (гейткипером) в New Age, так и той практикой, к которой обращаются после знакомства с более «высокоранговыми» практиками (например, Таро), преодолевая скепсис и стигму. Изучение культурных иерархий New Age-практик также может стать перспективной темой для нового исследования.

### *Отношение к науке*

Большинство информантов позитивно относятся к современной науке. По поводу совместимости науки и магии можно выделить три взгляда: 1) наука и магия – разные языки для описания реальности/разных реальностей; 2) магия – область того, что наука пока не смогла объяснить, но в будущем сможет; 3) наука и магия несовместимы, альтернативная точка зрения – лишь попытка оправдаться, чтобы тебя не считали «ненормальным». Первый и второй взгляд может сочетаться в сознании одного информанта.

Я совмещаю спиритуальные практики с научной картиной мира. Я считаю, что современная наука адекватно и достаточно точно описывает реальность. Просто пока наука не способна объяснить все, она развивается. <...> Я считаю, что за сбывшимися предсказаниями и работающими ритуалами стоят какие-то принципы и законы. Рано или поздно



наука их откроет. Про это есть шутка в астрологическом комьюнити: «Если Луна управляет приливами и отливами, а человек состоит на 80% из воды, почему Луна не может управлять людьми?» (1И).

Я позитивно отношусь к современной науке. А также целиком за научно-технический прогресс. Я не бегаю с угрозами за учеными, как Стерлигов. Главное, чтобы они не трогали мой лес. Тем не менее очень многое в современном мире меня пугает. Прогресс должен быть в определенных рамках. Меня настораживает культ успеха любой ценой, зависимость людей от техники, превращение прогресса в идола. <...> Наука пока не может объяснить магию. Не исключаю, что в будущем сможет (2И).

Наука способна подтвердить многое из того, о чем говорят оккультные дисциплины. Потому что по части мира физического поле для исследований здесь общее, и наука вторична по отношению к магии, хотя бы хронологически, в плане того, что магия древнее. Но сама я не слежу за научными открытиями специально, чаще мне попадаются веселые заблуждения, однако мне приходилось объяснять технику и механику магического действия так, чтоб было понятно человеку научного мышления. При желании можно выявить очень интересные аналогии (5И).

Я за науку и научный подход, не верю я, что в темные века жили лучше. Не думаю я, что мои практики сильно расходятся с наукой, я никогда не посоветую ничего, что может навредить, и самолечением не занимаюсь, врачи сейчас наше все, порой. Наука – это магия, которую поняли, так что да, они совместимы (4И).

Я полагаю, попытки объяснить магию наукой на текущий момент – это просто попытка компромисса или попытка доказать, что ты не «поехавший чудик». И то, и другое – поиск оправданий своей позиции. Ерунда, как я полагаю. Магия ненаучна – и ладно (6И).

### *Новый виток популярности New Age?*

Более молодые информанты чаще говорят о том, что популярность New Age растет. Информанты старшего возраста чаще считают, что интерес к магии и оккультизму примерно одинаков во все времена. Объяснения нового витка популярности информанты выдвигают разные. Их можно разделить на позитивные и негативные. В первом случае говорят о наступлении новой эпохи осознанности.

Во втором – о кризисе традиционных религий и других способов мировосприятия, на смену которым приходит New Age.

Я считаю, что мы находимся на новом витке New Age. Не знаю, как это назовут в будущем. Сюда можно отнести и увлечение дауншифтингом на Бали, коучей, медитации. Благодаря тренду на самопознание, саморефлексию даже такие «сомнительные» вещи, как астрология и Таро, приобретают легитимность. А социальные сети просто подхватывают этот тренд и приватизируют его. Но, вполне возможно, это просто эскапизм и побег от реальности, в которой нет волшебства (1И).

Я так не думаю. Интерес к магии остается примерно на одном уровне. Это абберация сознания. Так кажется благодаря появлению новой платформы – «Тик Ток», которая сконцентрировала и приватизировала основную массу контента на эту тему. Во времена моего детства, когда я начинала увлекаться магией, роль «Тик Тока» играли форумы и группы «ВКонтакте» (2И).

Вообще интерес к эзотерике прослеживается по всему миру, потому что люди задумываются о смене вектора приоритетов от материального в пользу духовного, понимают, что это важно, занимаются ментальным здоровьем, вкладываются в личность как самоценность, выделяют счастье и душевный комфорт как базовые приоритеты. Это все располагает к поиску «альтернативной духовности» как отражению новых ценностей осознанного общества (5И).

Популярность New Age и оккультизма объясняется кризисом «объяснительных моделей» в мире. Традиционные религии уже не выполняют своих функций для современного человека (3И).

\* \* \*

В настоящем исследовании была сделана попытка выявить роль практик New Age у современной городской молодежи, обратившись к тому, как они их интерпретируют для себя. В качестве теоретической рамки была использована концептуализация техник «заботы о себе». Она сработала на материалах интервью. Мне удалось выявить кластеры внутри New Age и то, как различается отношение к практикам внутри кластеров. Также я выявил основные пути, по которым информанты приходят в New Age; соотношение в их мировосприятии науки, магии и религии; роль сообщества для молодежи, увлеченной New Age; узнал, ощущают ли адепты New Age стигматизацию и воспринимают ли они нынешнее время как период нового витка популярности New Age.

*Список информантов*

- 1И – женщина, 19 лет, жительница Москвы, представительница «чистого» New Age.
- 2И – женщина, 22 года, жительница Москвы, представительница неоязычества.
- 3И – женщина, 24 года, жительница Санкт-Петербурга, представительница неоязычества.
- 4И – женщина, 35 лет, жительница Таллина, представительница неоязычества.
- 5И – женщина, 37 лет, жительница Воронежа, представительница западного эзотеризма.
- 6И – женщина, 29 лет, жительница Новосибирска, представительница неоязычества.
- 7И – мужчина, 27 лет, житель города Пушкино, представитель неоязычества.
- 8И – мужчина, 30 лет, уроженец Беларуси, представитель западного эзотеризма.
- 9И – мужчина, 18 лет, уроженец Самары, представитель «чистого» New Age.
- 10И – женщина, 24 года, жительница Москвы, представительница «чистого» New Age.
- 11И – женщина, 17 лет, жительница Самары, представительница «традиционной магии».
- 12И – женщина, 21 год, жительница Москвы, представительница западного эзотеризма.
- 13И – мужчина, 20 лет, житель Москвы, представитель неоязычества.

*Литература*

---

- Добровольский 2019 – *Добровольский М.* Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 4. С. 232–263.
- Савельева 2015 – *Савельева Н.В.* Между свободой и подчинением: «техники себя» в работах Мишеля Фуко // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2015. Т. 7. № 9. С. 7–15.
- Фуко 2004 – *Фуко М.* История сексуальности. Т. 2: Использование удовольствий. СПб.: Академический проект, 2004. 432 с.
- Фуко 2006 – *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. 384 с.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
- Фуко 2008 – *Фуко М.* О начале герменевтики себя // Логос. 2008. № 2 (65). С. 65–94.

- Foucault 1988 – *Foucault M.* Two technologies of the self // Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault / Ed. by L.H. Martin et al. L.: Tavistock, 1988. P. 16–49.
- Haanegraaf 1996 – *Haanegraaf W.G.* New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden; N.Y.; Koln: Brill, 1996 580 p. (Studies in the history of religions, vol. 72)
- Haanegraaf 2007 – *Haanegraaf W.G.* New Age movement and Western esotericism // Handbook of New Age / Ed. by D., J.R. Lewis. L.; Boston: Brill, 2007. P. 25–50.
- Harrington 2007 – *Harrington M.* Paganism and the New Age // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp & J.R. Lewis. London; Boston: Brill, 2007. P. 435–452.
- Partridge 2004 – *Partridge C.* The re-enchantment of the West. Vol. 1: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. L.; N.Y.: T. & T. Clark International, 2004. 265 p.
- Partridge 2005 – *Partridge C.* The re-enchantment of the West. Vol. 2: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. L.; N.Y.: T. & T. Clark International, 2005. 468 p.
- Possamai 2007 – *Possamai A.* Producing and consuming New Age spirituality: the cultic milieu and the network paradigm // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp, J.R. Lewis. L.; Boston: Brill, 2007. P. 151–167.
- Redden 2016 – *Redden G.* Revisiting the spiritual supermarket: does the commodification of spirituality necessarily devalue it? // Culture and Religion. 2016. Vol. 17. No. 2. P. 231–249.
- Stark, Bainbridge 1981 – *Stark R., Bainbridge W.S.* Friendship, religion, and the occult: a Network study // Review of Religious Research. 1981. Vol. 22. No. 4. P. 313–327.

## References

---

- Dobrovol'skii, M. (2019), “Spiritualist ethic and new spirit of capitalism”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 18, no. 4, pp. 232–263.
- Foucault, M. (1988), “Two technologies of the self”, in Martin, L.H. et al. (ed.), *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London, UK, pp. 16–49.
- Foucault, M. (2004), *Istoriya seksual'nosti. Tom 2: Ispol'zovanie udovol'stvi* [The history of sexuality. Vol. 2. The use of pleasure], Akademicheskii proekt, Saint Petersburg, Russia.
- Foucault, M. (2006), *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu* [Intellectuals and power: Selected political articles, speeches and interviews], part 3, Praksis, Moscow, Russia.
- Foucault, M. (2007), *Germenevtika sub'ekta* [Hermeneutics of subject], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Foucault, M. (2008), “About the beginning of the hermeneutics of the self”, *Logos*, vol. 65, no. 2, pp. 65–94.

- 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.
- Haanegraaf, W.G. (2007), “New Age Movement and Western Esotericism”, in Kemp, D. and Lewis, J.R. (eds.), *Handbook of New Age*, Brill, London, Boston, USA, pp. 25–50.
- Harrington, M. (2007), “Paganism and the New Age”, in Kemp, D. and Lewis, J.R. (eds.), *Handbook of New Age*, Brill, London, Boston, USA, pp. 435–452.
- Partridge, C. (2004), *The re-enchantment of the West. Vol. 1: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture*, T. & T. Clark International, London, UK, New York, USA.
- Partridge, C. (2005), *The re-enchantment of the West. Vol. 2: Alternative spiritualities, Sacralization, popular culture, and occulture*, T. & T. Clark International, London, UK, New York, USA.
- Possamai, A. (2007), “Producing and consuming New Age spirituality: the cultic milieu and the network paradigm”, in Kemp, D. and Lewis, J.R. (ed.), *Handbook of New Age*, Brill, London, UK, Boston, USA, pp. 151–167.
- Redden, G. (2016), “Revisiting the spiritual supermarket: does the commodification of spirituality necessarily devalue it?”, *Culture and Religion*, vol. 17, no. 2, pp. 231–249.
- Savel'eva, N.V. (2015), “Between freedom and submission: ‘technologies of the self’ in Michael Foucault’s works”, *Interaction, Interview, Interpretation*, vol. 7, no. 9, pp. 7–15.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1981), “Friendship, religion, and the occult: a Network study”, *Review of Religious Research*, vol. 22, no. 4, pp. 313–327.

### *Информация об авторе*

*Илья А. Малиновский*, магистрант, 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*, master’s student, 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  
2023

Дизайн обложки  
*Е.В. Амосова*

Корректор  
*А.А. Леонтьева*

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 14.11.2023

Выход в свет 20.11.2023

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Уч.-изд. л. 9,7. Усл. печ. л. 9,9

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 1843

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)