ISSN 2712-7591
2/2025

Словесность и История

Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

Словесность и История

Журнал филологических
и историко-культурных
исследований

№ 2 2025

Санкт-Петербург

Издается с июня 2020 г.
Выходит 4 раза в год

Редакционная коллегия:
Т. И. Афанасьева, Т. Н. Галашева (ответственный секретарь), В. В. Головин,
Е. И. Гончарова, Дж. Дзиффер, А. В. Пигин, М. Б. Плюханова,
Ю. К. Руденко, И. Тирет

Главный редактор: С. А. Семячко
Зам. главного редактора: Д. О. Цыпкин

Адрес редакции:
199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.
Сайт: http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istorya/
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2025
© Журнал «Словесность и история», составление, 2025
© ООО «Издательство „Пушкинский Дом“», оформление, оригинал-макет, 2025

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences

i Slovesnost' Istoriia
Texts and History

Journal of Philological, Historical and Cultural Studies

No. 2 2025

Saint Petersburg

Published four times per year
since June 2020

Editorial Board:
T. I. Afanasieva, T. N. Galasheva (executive secretary), V. V. Golovin,
E. I. Goncharova, G. Ziffer, A. V. Pigin, M. B. Pliukhanova,
Y. K. Rudenko, I. Thyrêt

Editor in Chief: S. A. Semiachko
Deputy Editor in Chief: D. O. Tsypkin

Editorial office:
4 Makarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russia
Website: http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istorya/
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© 2025 Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences
© 2025 Journal "Texts and History" (compilation)
© 2025 Pushkinskij Dom, Publishers (design, layout)



Валерия Игоревна Еремина (1938–2023)

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Г. Комелина. В. И. Еремина: штрихи к научной биографии . . 9
С. А. Семячко. Вопросы взаимосвязи древнерусской литературы и фольклора в осмыслении И. П. Еремина 24
А. Н. Розов. Подстрочные сноски П. А. Бессонова к сборнику Кирши Данилова 43
С. В. Подрезова. Деятельность А. А. Шахматова в Комиссии по составлению этнографических карт России Императорского Русского географического общества 57
А. Ф. Некрылова. Откуда Арап попал в «Петрушку» 87
А. В. Панюков. Севернорусские бывальщины в фольклоре комизырян: «мнимые супруги» 100
Т. И. Рожкова. Кажимотка — персонаж весеннего календаря казачьих поселений Южного Урала (описание и вопросы культурной традиции) 113
А. М. Петров. «Пали слезушки на бело лицо...»: мотив плача в русских фольклорных духовных стихах 128
Л. И. Петрова. Стих о Кирике и Улите в народной эпической традиции 147
Е. Л. Мадлевская. Предметы народной одежды и костюма в детских жанрах русского фольклора 160
В. Б. Аксенов. Слухи и их механика в годы войны и революции: когнитивные модели, остенсивные реакции, самоосуществленные пророчества (1914–1917 гг.) 184
А. С. Семенова. Застольный репертуар жителей мезенских деревень в XX — первой четверти XXI в. 207

Список сокращений 218
Наши авторы 219

CONTENTS

Natalia G. Komelina. New Details Concerning the Academic Biography of Valeria Igorevna Eremina 9
Svetlana A. Semiachko. Issues Regarding the Interrelationship of Old Russian Literature and Folklore in the Understanding of Igor Petrovich Eremin 24
Aleksander N. Rozov. Footnotes by Pyotr Alexeyevich Bessonov to Kirsha Danilov's Collection 43
Svetlana V. Podrezova. Aleksey Aleksandrovich Shakhmatov's Role in the Commission for the Compilation of Ethnographic Maps of Russia of the Imperial Russian Geographical Society . . 57
Anna F. Nekrylova. How a Blackamoor Got into Petrushka 87
Anatoly V. Panyukov. Northern Russian Mythological Stories (Byvalshchiny) in Komi-Zyryan Folklore: Imaginary Spouses . 100
Tatyana I. Rozhkova. Kazhimotka, a Character in the Spring Calendar of Cossack Settlements in the South Ural: Description and Issues of a Cultural Tradition 113
Alexander M. Petrov. «Tears Fell on a Handsome Face...»: The Motif of Weeping in Russian Folklore Spiritual Verses 128
Lyudmila I. Petrova. A poem About Kirik and Ulita in the Folk Epic Tradition 147
Elena L. Madlevskaya. Items of Folk Clothing and Costume in Children's Genres of Russian Folklore 160
Vladislav B. Aksenov. Rumors and Their Mechanics in the Years of War and Revolution: Cognitive Models, Ostensive Reactions, and Self-Fulfilling Prophecies (1914–1917) 184
Antonina S. Semenova. The Table Repertoire of the Inhabitants of Mezen Villages in the 20th and the First Quarter of the 21st Century 207

List of Abbreviations 218
Authors 220

Н. Г. Комелина

В. И. ЕРЕМИНА: ШТРИХИ К НАУЧНОЙ БИОГРАФИИ

Резюме

Статья посвящена научной биографии доктора филологических наук Валерии Игоревны Ереминой (1938–2023), известного ученого, текстолога, специалиста по поэтике, стилистике фольклора и истории фольклористики. Рассмотрены некоторые работы В. И. Ереминой о поэтике фольклора. Публикуются ранее неизвестные документы и протоколы обсуждений на заседаниях Сектора народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН ее статьи «Повтор как основа построения лирической песни» (1972) и первой монографии «Поэтический строй русской народной лирики» (1978). В. И. Еремина продолжила традиции, заложенные в работах академика А. Н. Веселовского. Поэтому рецепция Веселовского и его непростая посмертная научная биография в российской науке XX в. также являются одной из тем настоящей статьи. Кандидатская диссертация и работы по поэтике фольклора В. И. Ереминой были важным вкладом в реабилитацию и возвращение в науку идей опального академика.

Ключевые слова: В. И. Еремина, фольклористика, историческая поэтика, А. Н. Веселовский, «космополитизм»

Natalia G. Komelina

NEW DETAILS CONCERNING THE ACADEMIC BIOGRAPHY OF VALERIA IGOREVNA EREMINA

Abstract

The article is devoted to the academic biography of Valeria Igorevna Eremina (1938–2023), a Doctor of Philology, who was a famous academician, textologist, and specialist in poetics, stylistics and the history of folklore studies. The article considers some of V. I. Eremina's

© Н. Г. Комелина, 2025

works on the poetics of folklore. It also includes the publication of previously unknown documents and records of discussions of her article *Repetition as the Basis for Constructing a Lyric Song* (1972) and of her first monograph *The Poetic Structure of Russian Folk Lyrics* (1978). These discussions took place at the Sector of Folk Poetry of the Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences. V. I. Eremina continued the traditions laid down in the works of the academician Alexander Nikolayevich Veselovsky. For this reason, the reception of Veselovsky and the complex place of his posthumous scientific biography in twentieth-century Russian science are also considered in this article. V. I. Eremina's PhD dissertation and her works on the poetics of folklore represented important contributions to the rehabilitation of this disgraced academician and helped facilitate the renewed acceptance of his academic ideas.

Keywords: Valeria Igorevna Eremina, folklore studies, historical poetics, Alexander Nikolayevich Veselovsky, «cosmopolitanism»

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-9-23

Имя Валерии Игоревны Ереминой вписано в плеяду крупнейших российских филологов XX в. Ее работы демонстрируют преемственность и неразрывность ее научного творчества с наследием великих предшественников Ф. И. Буслаева, А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа и других.

Валерия Игоревна была выпускницей филологического факультета Ленинградского университета, бóльшую часть своей жизни проработала в Пушкинском Доме. Для выяснения ее академической биографии мы обратились к личному делу, хранящемуся в Отделе кадров Пушкинского Дома. В 1968 г. она прошла конкурс на место младшего научного сотрудника в Сектор исторической поэтики и стилистики Института русской литературы АН СССР. Приведем текст ее автобиографии, составленной в 1968 г.

Автобиография

Еремина Валерия Игоревна. Родилась 13 XII 1938 г. в Москве. Окончила среднюю школу в 1957 г., в том же году поступила в Ленинградский государственный университет на отделение русского языка и литературы филологического факультета. В студенческие годы работала в семинаре проф. Б. А. Ларина. За эти годы были сделаны доклады: 1) В 1960 г. на Псковской отраслевой конференции по составлению областного словаря (доклад прочитан), 2) В 1961 г. на межвузовской конференции по исторической лексикологии. В 1962 г. окончила Университет. После окончания Университета была направлена в качестве ассистента на кафедру русского языка для иностранцев.

По кафедре истории русской литературы читаю лекционные курсы поэтики и стилистики, фольклора и введения в литературоведение.

В ноябре 1967 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему «Иносказания народной лирики (от метафоры к символу)». За последние годы вышли в свет ряд статей, в которых вопросы поэтики рассматриваются в исторической перспективе.
Список печатных работ прилагается.
10 X 68 г.

В. Еремина[1]

В студенческие годы Валерия Игоревна специализировалась в области лингвистики и была ученицей Бориса Александровича Ларина (1893–1964). Вероятно, в рамках его работы над «Псковским областным словарем с историческими данными» она сделала свой первый научный доклад и написала первую научную работу: «Опыт диалектологического изучения флоры Псковской области» [Еремина 1962]. В 1964 г. Б. А. Ларина не стало, а в 1966 г. выходит статья В. И. Ереминой, в которой она выступает в качестве аспирантки уже по литературоведческой теме: «Историческое и внутреннее соотношение метафоры и образного сравнения» [Еремина 1967b].

Работая ассистентом на кафедре русского языка для иностранцев Ленинградского государственного университета, она «проводит занятия со студентами и аспирантами гуманитарных и естественных факультетов из развивающихся и социалистических стран. По кафедре истории русской литературы В. И. Еремина успешно читает лекционные курсы поэтики и стилистики, фольклора, введения в литературоведение» (из характеристики с места работы 1968 г.). В другой характеристике того же года указано, что она читала еще курс «древней русской литературы». В дальнейшем, перейдя на постоянное место работы в ИРЛИ, одновременно она будет преподавать на филологическом факультете ЛГУ; вот некоторые из курсов: общий курс по фольклору (1980–1985 гг.); спецкурс «Историческая поэтика фольклора» (1980–1982 гг.); спецкурс «Миф — обряд — поэзия» (1983 г.), спецсеминар по теме «Жанровый состав русского фольклора»[2]. В 1995 г. прочла курс лекций по фольклору в Париже.

В 1967 г. В. И. Еремина защитила кандидатскую диссертацию на тему: «Иносказания народной лирики (От метафоры к символу)» [Еремина 1967a]. Научным консультантом работы был В. Я. Пропп. Через 11 лет, в 1978 г., выходит ее первая монография «Поэтический строй русской народной лирики» [Еремина 1978].

---

[1] Личное дело В. И. Ереминой (Отдел кадров ИРЛИ). Л. 4.

[2] Даты курсов в личном деле, хранящемся в Отделе кадров ИРЛИ, указаны по пятилетним отчетам, необходимым для прохождения по конкурсу, поэтому вероятно, что курс мог читаться ранее и продолжаться позже.

Итак, начало научной карьеры Валерии Игоревны в Пушкинском Доме было связано с Сектором исторической поэтики и стилистики, который возглавил академик В. В. Виноградов (1967–1969 гг.). Приведем выписку из Приказа:

> 16 ноября 1968 г.
> Зачислить кандидата филол⟨огических⟩ наук Еремину Валерию Игоревну на должность младшего научного сотрудника кандидата наук, как прошедшую по конкурсу по специальности «поэтика и стилистика» с 18 ноября 1968 г. с окладом 185 р.[3]

Проблемы исторической поэтики фольклора были важными в научном творчестве Валерии Игоревны, к ним она обращалась на протяжении всей жизни. Однако сотрудничество в теоретическом отделе было недолгим. В личном деле сохранился такой документ:

> Выписка из приказа № 123 от 26 декабря 1969 г.
> В связи с кончиной академика В. В. Виноградова, руководившего сектором поэтики и стилистики, в дальнейшем исследования в этой области вести на базе основных научных секторов и отделов, не сохраняя в структуре института специального подразделения. В связи с этим сотрудников, ранее работавших под руководством академика В. В. Виноградова, направить на работу в следующие сектора:
> Канд⟨идата⟩ фил⟨ологических⟩ н⟨аук⟩ В. И. Еремину — в сектор народного творчества.

Итак, после смерти главы сектора академика В. В. Виноградова его сотрудники были переведены в другие основные сектора Института. Так Валерия Игоревна перешла в Сектор народнопоэтического творчества (ныне — Отдел русского фольклора), в котором служила до конца своих дней.

Статьи В. И. Ереминой 1960–1970-х гг. развивают проблемы поэтики фольклора, во многом опираясь на взгляды А. Н. Веселовского, а именно на его известный труд «Историческая поэтика». Работы А. Н. Веселовского и его биография были предметом исследования Валерии Игоревны в течение всей жизни: последняя ее монография содержит большую статью, посвященную ученому [Еремина 2018] (см. также: [Еремина 1979; 2011]).

В послереволюционные годы научное наследие А. Н. Веселовского активно изучалось. Ученый дал непревзойденный образец исследования истории сюжетов как литературных, так и фольклорных. И в этом смысле школа

[3] Личное дело В. И. Ереминой (Отдел кадров ИРЛИ). Л. 14.

Веселовского была весьма востребована в отечественной науке. В 1938 г. в Пушкинском Доме отмечалось 100-летие со дня рождения А. Н. Веселовского, и 21–22 февраля состоялась конференция, на которой прозвучали доклады чл.-корр. В. Ф. Шишмарева «Жизнь и творчество Веселовского», проф. В. А. Десницкого «Веселовский в русском литературоведении», проф. В. М. Жирмунского «Историческая поэтика Веселовского», проф. М. К. Азадовского «Веселовский и фольклор», проф. М. П. Алексеева «Веселовский и западное литературоведение». За несколько дней до этой конференции, в день столетия со дня рождения А. Н. Веселовского, 16 февраля 1938 г., прошло заседание фольклорной комиссии при Институте этнографии Академии наук СССР в Кунсткамере, на котором М. К. Азадовский зачитал доклад «А. Н. Веселовский как исследователь фольклора», позднее он был опубликован [Азадовский 1938] (более полный вариант статьи: [Азадовский 1941]).

Имя ученого находилось под запретом в 1950-е гг., после кампании по борьбе с «космополитизмом». «Ошибочные» идеи А. Н. Веселовского, прозвучавшие в обвинениях 1948–1949 гг., по мнению функционеров от науки, были следующими: «фальшивая теория об иностранном происхождении русских былин», теория заимствования и формалистические тенденции (подробно о кампании по борьбе с «космополитами» см.: [Дружинин]).

Одним из первых исследователей, вернувших А. Н. Веселовского в науку, был В. Е. Гусев. По словам А. Ф. Некрыловой, он «немало сил приложил к реабилитации научного наследия великого ученого, и это в те годы, когда имя его находилось под запретом, а труды подвергались грубой критике с позиций вульгарного материализма (напомню смелое „Открытое письмо товарищу Фадееву“, написанное Гусевым в 1949 г.)» [Некрылова, с. 9][4]. Позднее В. Е. Гусев написал статью «А. Н. Веселовский и проблемы фольклористики» [Гусев]. В 1959 г. В. М. Жирмунский публикует «Неизданную главу из „Исторической поэтики“ А. Веселовского» [Жирмунский]. Так происходит возвращение Веселовского в отечественную науку.

В такой обстановке Валерия Игоревна пишет и защищает кандидатскую диссертацию, связанную с поэтикой лирической песни, содержание которой вошло в монографию «Поэтический строй русской народной лирики» [Еремина 1978]. Рассмотрим некоторые ее статьи, предшествовавшие изданию книги. Две первые работы отражали положения кандидатской диссертации, ссылки на них включены в автореферат.

[4] Кроме В. Е. Гусева, в разгар кампании по борьбе с «космополитами» в поддержку Веселовского высказывались и другие его последователи и ученики, писали открытые письма и выступали в печати. См. также упомянутую выше работу П. А. Дружинина.

В статье «Об основных этапах развития метафоры в народной лирике» (1967) В. И. Еремина исходит из представлений А. Н. Веселовского о том, что метафора связана с «мифическим способом мышления»; она пишет: «Наиболее стойкие моменты мифического сознания, присутствующие в лирической поэзии, являются, по всей вероятности, результатом традиционного многовекового отставания формы выражения от содержания. Мифическое сознание теряет со временем основные элементы содержания (веру во всеобщую одухотворенность, в превращения и т. п.), но форма выражения этих представлений сохраняется почти нетронутой, она лишь слабо видоизменяется, а потому и живет веками» [Еремина 1967c, с. 65]. В статье «Метафорический эпитет (Из поэтики фольклора)» (1967) В. И. Еремина пересказывает положения А. Н. Веселовского, изложенные им в статье «Из истории эпитета», касающиеся тавтологического и пояснительного эпитетов. Метафорический эпитет как вариант пояснительного является «звеном в общей цепи развития эпитетов» [Еремина 1967d, с. 144]. Целью ее статьи было «показать своеобразие развития главного для него (метафорического эпитета. — *Н. К.*) принципа конкретизации на материале народной лирики» [Еремина 1967d, с. 144].

В нашем распоряжении имеются также протоколы заседаний Сектора народно-поэтического творчества ИРЛИ, на которых обсуждались работы В. И. Ереминой.

В 1969 г. на заседании сектора обсуждалась статья Валерии Игоревны о повторах в лирической песне. На заседании присутствовали филологи, сотрудники Сектора поэтики. Так, И. П. Смирнов, редактор сборника «Исследования по поэтике и стилистике», для которого предназначалась статья, предположил, что «помимо мелодичности, есть и другие причины повторяемости, в том числе факторы смыслового порядка», то есть не формального, а содержательного. Ю. В. Стенник предлагал «соотнести приемы создания непрофессиональной народной лирики с приемами создания лирики профессиональной». Замечания филологов связаны с восприятием фольклора как литературы и применением к фольклору стандартов и методов литературоведческого анализа.

Музыковеды М. А. Лобанов и В. В. Коргузалов приветствовали статью фольклориста-словесника, в которой она обращается к пограничному явлению между музыкальным и словесным фольклором. Влияние мелодии на песенный текст, по мнению Валерии Игоревны, является одним из главных объяснений возникновения повтора.

С. Н. Азбелев задавался вопросом о возможности выделения сюжета в лирической песне, он говорит: «Можно ли ставить знак равенства: сюжет = смена душевных переживаний?»

Многие участники обсуждения отмечали, что давно не встречали обращения к этой теме. М. П. Чередникова сформулировала эту мысль так: «Как ни странно, мы, фольклористы, отвыкли от статей, посвященных поэтике, хотя это направление в русле лучших традиций нашей науки (Пропп, Веселовский)».

Мы не располагаем текстом статьи, который обсуждался 15 декабря 1969 г. Однако работа вышла в намеченном сборнике в 1972 г. [Еремина 1972], вероятно, с учетом замечаний и рекомендаций, предложенных на обсуждении. На заседании говорилось, что читателям не очень ясна суть полемики В. Ф. Шишмарева и А. Н. Веселовского, и, видимо, поэтому в опубликованном варианте статьи этому уделено особое внимание. В частности, Валерия Игоревна писала о формальном параллелизме. С точки зрения В. Ф. Шишмарева, он относится к явлениям музыкальным и связан с древнейшими ритмическими повторениями. А. Н. Веселовский в формальном или ритмическом параллелизме видит позднее явление, связанное с разрушением содержательного параллелизма: «А. Н. Веселовский таким образом говорит о формальном параллелизме, уже потерявшем свою содержательную аналогию, В. Ф. Шишмарев — о ритмических параллелях, еще не получивших этой содержательности» [Еремина 1972, с. 43].

«Таким образом сквозная анафора, синонимический повтор, приемы подхвата, повтор синтаксической конструкции, ритмический параллелизм, внешний и внутренний припевы и пр. — все это разные типы музыкально-ритмических повторов, тесно связанных с мелодическими повторами лирической песни» [Еремина 1972, с. 48].

Ниже мы публикуем текст этого обсуждения. Он хранится среди документов делопроизводства Отдела русского фольклора Института русской литературы и представляет собой машинопись с правкой. Вероятно, протокол не отражает всех замечаний, предложенных докладчику, потому что в ответном слове В. И. Ереминой есть ответы на вопросы, отсутствующие в протоколе.

Другим документом, приложенным к этой статье, является протокол заседания Сектора народнопоэтического творчества от 3 июня 1974 г., содержащий краткое обсуждение первой книги В. И. Ереминой «Русская лирическая песня. Система изобразительных средств» (таково было первоначальное название монографии «Поэтический строй русской народной лирики»).

Рассмотрение работ Валерии Игоревны в области поэтики фольклора свидетельствует об их междисциплинарном характере, объединяющем методы фольклористики и литературоведения. Красной нитью нашей заметки было имя А. Н. Веселовского, идеи которого оказали сильное влияние на работы В. И. Ереминой.

Приложение

1
Протокол заседания сотрудников сектора фольклора от 15 декабря 1969 года

Повестка дня:

1. Обсуждение статьи В. И. Ереминой «Повтор как основа построения лирической песни» (Для сборника «Вопросы поэтики и стилистики») ⟨...⟩

Присутствовали: А. Д. Соймонов, В. И. Еремина, И. В. Ефремов, А. Т. Васильев, М. П. Чередникова, В. В. Коргузалов, В. В. Митрофанова, Ю. В. Стенник, В. Е. Ветловская, Л. Н. Климкова.

Слово предоставляется В. И. Ереминой. Она коротко докладывает об обстоятельствах, сопутствовавших уточнению темы.

И. П. Смирнов: дает справку о композиции сборника, для которого предназначается данная плановая работа.

И. П. Смирнов: Статья понравилась. Написана безупречно в стилистическом отношении. Следовало бы, правда, показать, что если для поэтики письменной повторяемость возникает в иных формах, то в устной важны прежде всего вопросы синтаксического плана. Возможно, что, помимо мелодичности, есть и другие причины повторяемости, в том числе факторы смыслового порядка. Над этим тоже надо поразмыслить.

М. А. Лобанов: Не все уяснил, читая статью Ереминой, в вопросе спора между Веселовским и Шишмаревым о повторах. Это сформулировано недостаточно ясно. Примеры приводятся и из области хоров⟨одн⟩ых, и из области протяжных песен (как песен лирических). Это не вполне объективный подход. Если уж говорить о лирической песне, следует учитывать именно жанровую специфику. В противном случае создается странная концепция.

В. В. Коргузалов: Внимательно прочел статью. В фольклористике не встречал обращения к этой теме. Отрадно, что исследование соприкасается со спецификой музыкального фольклора. Возникает, однако, недоумен⟨ный⟩ вопрос, что же такое лирическое — в фольклоре. Жанры повествовательные и лирические, по сути дела, независимы от бытовых явлений. В этом их своеобразие. Важно было бы упомянуть еще о таком явлении, как глагольная индукция — это также один из приемов создания произведения.

Ю. В. Стенник делится своими соображениями и недоуменными вопросами. Разумеется, выступающий не может состязаться в эрудиции с автором

этой интересной, умело написанной статьи. Но у него возникло сомнение — не следовало ли соотнести приемы создания непрофессиональной народной лирики с приемами создания лирики профессиональной. Это многое бы могло прояснить.

Автор учитывает две категории повторов (в основном): связанные с мелодической природой песни и смысловые, тематические. Но вторая часть категории целиком приложима к профессиональной поэзии, существующей независимо от законов музыкального исполнения. Не подтверждает ли это предположение Стенника о возможности и даже необходимости сопоставления народной и професс⟨иональной⟩ лирики.

С. Н. Азбелев: Статья представляется чрезвычайно убедительной и хорошо написанной. Возникает вопрос (возможно, вследствие недостаточной осведомленности фольклористов). См. стр. 40 и 44. Можно ли ставить знак равенства: сюжет = смена душевных переживаний. Имеем ли мы право на такое безапелляционное заявление? М⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩, можно обойтись без этого момента, делающего концепцию спорной? Если автору дорог этот тезис, должно его более убедительно аргументировать.

А. Д. Соймонов: Мы не специалисты в том вопросе, который поставила В. И. Еремина, но обсуждение, несомненно, плодотворно для всех нас.

М. П. Чередникова: Как ни странно, мы, фольклористы, отвыкли от статей, посвященных поэтике, хотя это направление в русле лучших традиций нашей науки (Пропп, Веселовский).

Положительно, что повтор рассматривается и диалектически[5], в историческом аспекте, во времени и пространстве.

М. А. Лобанов: В связи с выступлением Чередниковой считает нужным заметить, что обрядовая поэзия представляет собой жанровое многообразие. Какие-то ее образцы преобразились в хороводную песню, какие-то в протяжные.

И. П. Смирнов: Чтобы синтаксические структуры рассматривались не изолированно, а в связи с семантикой, следовало бы задуматься над тем, что повтор, как и многое в фольклоре, связан с выражением качества через количество.

Ю. В. Стенник считает, что статья Ереминой самая дельная из всего, что ему довелось читать по истории вопроса.

В. И. Еремина не хочет предпосылать статье введение, как это рекомендует Смирнов. Это уводит далеко в сторону от конкретной темы, избранной

[5] Возможно, Маина Павловна имела в виду «диахронически». Можно предположить также описку / ослышку стенографирующего заседание секретаря.

автором исследования. Смирнов и другие говорили, что синтаксический аспект нельзя ограничить разговором о мелодике.

Видимо, в самой терминологии есть какой-то недостаток. Автор старался сознательно не расширять термин «мелодика»[6].

Стремилась конкретно показать, чем объясняется наличие повтора. Ряд повторов обусловлен именно мелодическими (сюда входит музыкально-ритмическая сфера, система интонирования) явлениями. Другая группа повторов связана со смысловой стороной. Два принципа возникновения повторов. Смысл то является как момент, подчиненный музыкально-ритмическому началу, то доминирует. Пути, закономерности возникновения повторов многообразны, но барьера между смысловой и ритмико-музыкальной стороной автор не возводил.

Спор Шишмарева с Веселовским вызвал в изложении автора недоумение выступавших. Для Веселовского припев — явление поэзии, связанное с параллелизмом формальным. Шишмарев это явление рассматривает в иной плоскости. Где же здесь противоречие? И то и другое суждение гипотетичны. Современные работы склоняются к тому, что Шишмарев ближе к истине, расценивая явления как древние. Автору точка зрения Шишмарева представляется более убедительной.

Азбелев поставил вопрос о сюжете. О сюжетности и бессюжетности лирических произведений написано много, но неубедительно. Наиболее удачной автору представляется работа Лессинга. Сюжет может отсутствовать формально, но внутренняя смена движений душевных — в наличии. «Нулевая фабула» не исключает этого внутреннего движения **(**Фет, его бессюжетная лирика, и «точечным» сюжетом (так! — *Н. К.*)**)**. Следовало бы взять конкретный пример, чтобы убедить в своей правоте. Отбросить этот момент, как предлагает Азбелев, невозможно. ⟨*Нрзб. — 1 слово, 5 букв*⟩ необъясним эпический сюжет в рамках лирики.

Лирика, вышедшая из обряда, — точка зрения Веселовского, Проппа; поэзии — Сенкевич-Гудкова[7] показала, что это ложная точка зрения. Для каких-то жанров эта гипотеза, может быть, и верна, но не для протяжной песни.

Смысловое и синтаксическое начала сосуществуют. Их нельзя отрывать друг от друга, но и сближать так, как рекомендует Смирнов, не закономерно.

---

[6] Б. Эйхенбаум назвал «мелодикой» музыкально-ритмическое начало (систему интонирования). См.: [Эйхенбаум].

[7] См.: [Сенкевич-Гудкова].

В. Е. Ветловская поддерживает последнюю мысль, высказанную Ереминой.

Еремина признательна Смирнову за подсказанную ей мысль о том, что систематизирующий, троичный повтор создает ритмичность движения, какой нет там, где имеет место двоичный повтор. Благодарит присутствующих за внимание и полезные советы.

А. Д. Соймонов: Статья получила положительную оценку на заседании сотрудников двух секторов. Возникает вопрос о редакторе.

И. П. Смирнов отвечает, что редактором статьи будет В. Г. Базанов.

Постановили: одобрить и принять плановую статью Ереминой, дав ей положительную оценку.

2
Протокол №[8]
заседания сектора народного творчества от 3 июня 1974 года

Присутствовали: А. А. Горелов, А. Д. Соймонов, С. Н. Азбелев, В. И. Еремина, В. В. Митрофанова, А. Н. Розов, А. Н. Мартынова, М. Я. Мельц.

Председатель: А. А. Горелов
Секретарь: В. В. Митрофанова

Повестка дня:

1. Обсуждение рукописи В. И. Ереминой «Русская лирическая песня. Система изобразительных средств».

Слушали:

Обсуждение рукописи В. И. Ереминой «Русская лирическая песня. Система изобразительных средств».

А. Д. Соймонов: Работа очень важная и нужная, но возникают различные вопросы при чтении. В первой главе хотелось бы расширить историографическую часть. По второй главе — необходима более детальная периодизация и классификация групп лирических песен со ссылками на литературу. По образу женщины-змеи и горя нужна более детальная историческая периодизация. Более обстоятельно следует сказать о понятии отвлечения. Хорошо бы увеличить примеры в разделе об образном сравнении. Глава о символе очень интересна, в ней правильно поставлен вопрос о жанре. Хорошо подобраны

[8] Без номера.

примеры. Считает, что более четко следует сформулировать задачи, концепцию, хорошо бы дать в конце выводы, но это необязательно.

Работа нужная, но требует еще некоторой работы автора, а главное — редактора.

С. Н. Азбелев: Вопрос о том, нужно ли эту работу издавать, не вызывает сомнения. Полностью согласен с А. Д. Соймоновым. Может быть, можно сократить теоретич⟨ескую⟩ часть и расширить историографическую. Публикация, ее необходимость не вызывает сомнения.

А. Н. Розов: Согласен, что работа очень важная и нужная, ее нужно как можно быстрее опубликовать, хорошо сжатый, лаконичный стиль работы.

В. В. Митрофанова: Согласна с выступавшими, что работа очень важная, актуальная, поднимает очень сложные вопросы поэтической системы лирической песни. Очень правильно, что автор ограничивает исследование только лирической песней, но, к сожалению, это не всегда выдержано: в рассмотрении строения лирической песни привлекаются песни хороводные. Едва ли это стоит делать. В главе о символе приведен пример свадебной песни «Недозрелая калинушка» — песня не свадебная. Все это легко устранимые недочеты. А. Д. Соймонов сказал, что из каждой главы можно сделать монографию. Конечно, но в той избранной автором последовательности и ограничении работа вполне может быть.

А. А. Горелов: Фольклористы вынуждены быть слишком широкими специалистами, поэтому суждения страдают некоторой поверхностностью. Согласен с тем, что книга важная, покоится на достаточно серьезном теоретическом основании. Есть недостатки: 1) Конструкция книги еще не окончательна. Нужна вступительная глава с характеристикой общей платформы автора, с указанием, что такое лирическая песня, каков круг явлений, интересующих автора. Не обязательно даже рассматривать существующие деления, нужно более четко выделить группировку материала самим автором. Теория метафоры изложена подробно, а метонимии — сжато, необходимо более равномерная теоретическая часть. Иногда есть вещи, требующие своего пояснения. Возникает несогласие с некоторыми положениями в главе о символе (где есть внутреннее противоречие) и во второй главе (не все примеры бесспорны). Вызывает возражение и утверждение о том, что литота не типична для нар⟨одной⟩ поэзии. Есть возможности для сокращения, некоторые вещи были в других работах Ереминой, на них нужно сослаться. Непропорционально краток последний раздел о поэтическом синтаксисе. Общеизвестные вещи нужно убрать в ссылки, чтобы более весом был личный вклад. Следует уточнить заглавие. Присоединяется к положительным отзывам.

В. И. Еремина. Благодарит выступавших. Перечисляет замечания, с которыми согласна, и отвергает, которые за невыполн... (текст высказывания В. И. Ереминой обрывается. — *Н. К.*).

Постановили

1. Рекомендовать рукопись монографии В. И. Ереминой ученому совету Института для утверждения к печати.

2. Просить автора учесть высказанные при обсуждении замечания.

Председатель А. А. Горелов
Секретарь В. В. Мирофанова

Литература

Азадовский 1938 — *Азадовский М. К.* А. Н. Веселовский как исследователь фольклора // Известия АН СССР: Отделение общественных наук. 1938. № 4. С. 85–119.

Азадовский 1941 — *Азадовский М. К.* Литературное наследие Веселовского и советская фольклористика // Советский фольклор: Сб. ст. и материалов. М.; Л., 1941. № 7. С. 3–30.

Гусев — *Гусев В. Е.* А. Н. Веселовский и проблемы фольклористики // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1957. Т. 16, вып. 2. С. 114–128.

Дружинин — *Дружинин П. А.* Идеология и филология: Ленинград, 1940-е годы: Документальное исследование. Т. 1–2. М.: Новое литературное обозрение, 2012. Т. 1. 597 с.; Т. 2. 704 с.

Еремина 1962 — *Еремина В. И.* Опыт диалектологического изучения флоры Псковской области // Псковские говоры. Псков: [б. и.], 1962. Вып. 1: Труды первой Псковской диалектологической конференции. С. 193–201.

Еремина 1967a — *Еремина В. И.* Иносказание народной лирики: (От метафоры к символу): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1967. 19 с.

Еремина 1967b — *Еремина В. И.* Историческое и внутреннее соотношение метафоры и образного сравнения // Материалы научной конференции ленинградских аспирантов-филологов. 12–14 ноября 1966 г. Л.: Изд-во ЛГУ, 1967. С. 49–50.

Еремина 1967c — *Еремина В. И.* Об основных этапах развития метафоры в народной лирике // Русская литература. 1967. № 1. С. 65–72.

Еремина 1967d — *Еремина В. И.* Метафорический эпитет: (Из поэтики фольклора) // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1967. Т. 26, Вып. 2. С. 144–152.

Еремина 1972 — *Еремина В. И.* Повтор как основа построения лирической песни // Исследования по поэтике и стилистике. Л.: Наука, 1972. С. 37–64.

Еремина 1978 — *Еремина В. И.* Поэтический строй русской народной лирики. Л.: Наука, 1978. 184 с.

Еремина 1979 — *Еремина В. И.* Проблемы исторической поэтики в наследии А. Н. Веселовского // Русский фольклор: Вопросы теории фольклора. Л.: Наука, 1979. Т. 19. С. 126–146.

Еремина 2011 — *Еремина В. И.* В поисках истины. А. Н. Веселовский о закономерностях литературного процесса, генезисе и эволюции народного сознания и поэтических форм // Русская литература. 2011. № 2. С. 13—45; № 3. С. 3—36.

Еремина 2018 — *Еремина В. И.* Познание истины: Из истории русской фольклористики XIX–XX вв. СПб.: Свое издательство, 2018. 572 с.

Жирмунский — Неизданная глава из «Исторической поэтики» А. Веселовского / Предисл. и коммент. В. М. Жирмунского // Русская литература. 1959. № 2. С. 175–190.

Некрылова — *Некрылова А. Ф.* Вступительное слово // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2021. Т. 38: Памяти Виктора Евгеньевича Гусева. С. 5–12.

Сенкевич-Гудкова — Сенкевич-Гудкова В. В. Элементы импровизации и традиционности на ранней стадии развития фольклора (на материале песенной лирики кольских саамов) // Русский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 5. С. 127–145.

Эйхенбаум — *Эйхенбаум Б. М.* Мелодика русского лирического стиха. Пг.: ОПОЯЗ, 1922. 200 с.

References

Azadovskii, M. K. (1938). 'A. N. Veselovskii kak issledovatel' fol'klora', *Izvestiya Akademii nauk SSSR. Otdeleniye obshchestvennykh nauk*, 4, 85–119.

Azadovskii, M. K. (1941). 'Literaturnoe nasledie Veselovskogo i sovetskaya fol'kloristika', in: *Sovetskii fol'klor. Sbornik statei i materialov*. Moscow, Leningrad. Vol. 7, 3–30.

Druzhinin, P. A. (2012). *Ideologiya i filologiya. Leningrad, 1940-e gody: Dokumental'noe issledovanie*. Vol. 1–2. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 597 + 704 p.

Eikhenbaum, B. M. (1922). *Melodika russkogo liricheskogo stikha.* Petrograg: Obshchestvo izucheniya poeticheskogo yazyka, 200 p.

Eremina, V. I. (1962). 'Opyt dialektologicheskogo izucheniya flory Pskovskoi oblasti', in: *Pskovskie govory.* Pskov: [s. n.]. Vol. 1. *Trudy pervoi Pskovskoi dialektologicheskoi konferentsii*, 193–201.

Eremina, V. I. (1967). *Inoskazanie narodnoi liriki (Ot metafory k simvolu). Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk*. Leningrad, 19 p.

Eremina, V. I. (1967). 'Istoricheskoe i vnutrennee sootnoshenie metafory i obraznogo sravneniya', in: *Materialy nauchnoi konferentsii leningradskikh aspirantov-filologov. 12–14 noyabrya 1966 goda.* Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarsvennogo universiteta, 49–50

Eremina, V. I. (1967). 'Metaforicheskii epitet (Iz poetiki fol'klora)', *Izvestiya Akademii nauk SSSR. Seriya literatury i yazyka*. Vol. 26, 2, 144–152.

Eremina, V. I. (1967). 'Ob osnovnykh etapakh razvitiya metafory v narodnoi lirike', *Russkaya literatura*, 1, 65–72.

Eremina, V. I. (1972). 'Povtor kak osnova postroeniya liricheskoi pesni', in: *Issledovaniya po poetike i stilistike*. Leningrad: Nauka, 37–64.

Eremina, V. I. (1978). *Poeticheskii stroi russkoi narodnoi liriki*. Leningrad: Nauka, 184 p.

Eremina, V. I. (1979). 'Problemy istoricheskoi poetiki v nasledii A. N. Veselovskogo', in: *Russkiy fol'klor.* Leningrad: Nauka. Vol. 19. *Voprosy teorii fol'klora*, 126–146.

Eremina, V. I. (2011). 'V poiskakh istiny. A. N. Veselovskii o zakonomernostyakh literaturnogo protsessa, genezise i evolyutsii narodnogo soznaniya i poeticheskikh form', *Russkaya literatura*, 2, 13–45; 3, 3–36.

Eremina, V. I. (2018). *Poznaniye istiny. Iz istorii russkoi fol'kloristiki XIX–XX vekov.* Saint Petersburg: Svoe izdatel'stvo, 572 p.

Gusev, V. E. (1957). 'A. N. Veselovskii i problemy fol'kloristiki', *Izvestiya Akademii nauk SSSR. Otdelenie literatury i yazyka*. Vol. 16, 2, 114–128.

Nekrylova, A. F. (2021). 'Vstupitel'noe slovo', in: *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniya.* Saint Petersburg: Nauka. Vol. 38. *Pamyati Viktora Evgen'evicha Guseva*, 5–12.

Senkevich-Gudkova, V. V. (1960). 'Elementy improvizatsii i traditsionnosti na rannei stadii razvitiya fol'klora (na materiale pesennoi liriki kol'skikh saamov)', in: *Russkii fol'klor*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Vol. 5, 127–145.

Zhirmunskii, V. M., ed. (1959). 'Neizdannaya glava iz «Istoricheskoi poetiki» A. Veselovskogo', *Russkaya literatura*, 2, 175–190.

С. А. Семячко

ВОПРОСЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА В ОСМЫСЛЕНИИ И. П. ЕРЕМИНА

Резюме

Статья посвящена фольклористическим интересам И. П. Еремина. Особое место уделено теории форм летописного повествования и летописному сказанию как специфической форме, генетически связанной с фольклором. В основу статьи легли материалы, отложившиеся в архиве И. П. Еремина (РНБ. Ф. 1111). Ряд вопросов, касающихся взаимоотношения древнерусской литературы и фольклора, был затронут И. П. Ереминым в выступлении на защите докторской диссертации Б. Н. Путилова в качестве официального оппонента (1961 г.). В статье представлен комментарий к некоторым положениям этого отзыва. Вопросы взаимоотношения литературы и фольклора рассмотрены на материале летописных сказаний о смерти Олега и белгородском киселе. Для решения вопроса о том, что представлял собой жанр «славы», привлечен гимнографический и агиографический материал. В приложении к статье опубликован отзыв И. П. Еремина о докторской диссертации Б. Н. Путилова.

Ключевые слова: И. П. Еремин, Б. Н. Путилов, фольклор, древнерусская литература, формы летописного повествования, летописное сказание, жанр «славы»

Svetlana A. Semiachko

ISSUES REGARDING THE INTERRELATIONSHIP OF OLD RUSSIAN LITERATURE AND FOLKLORE IN THE UNDERSTANDING OF IGOR PETROVICH EREMIN

Abstract

The article is devoted to the folklore interests of the famous Russian medievalist Igor Petrovich Eremin. Special attention is paid to the theory of the forms of chronicle narration and to the chronicle tale as a specific form that is genetically linked to folklore. The article is

© С. А. Семячко, 2025

based on materials in the archive of I. P. Eremin in the National Library of Russia. I. P. Eremin raised several issues concerning the interrelationship of Old Russian literature and folklore in his speech as an official opponent at the defense of Boris Nikolayevich Putilov's doctoral dissertation in 1961. (Eremin's speech is published in the appendix to the article). The article provides a commentary on some provisions of this text and examines the problem of the interrelationship between literature and folklore based on material from the chronicle tales about Oleg's death and about the Belgorod kissel. Hymnographic and hagiographic materials are used to resolve the question about the definition of the *slava* (glory) genre.

Keywords: Igor Petrovich Eremin, Boris Nikolayevich Putilov, folklore, Old Russian literature, forms of chronicle narrative, chronicle tale, *slava* (glory) genre

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-24-42

Валерия Игоревна Еремина стала фольклористом далеко не случайно. В какой-то степени, можно сказать, она шла по стопам своего отца. Будучи специалистом по восточнославянским литературам[1], Игорь Петрович Еремин, казалось бы, никогда специально не занимался фольклором. Однако если вчитаться в его работы, то нельзя не увидеть, что фольклористическая проблематика его чрезвычайно интересовала, он имел к ней вкус. И особое внимание И. П. Еремин уделял вопросам взаимодействия литературы и фольклора.

Один из самых выразительных в этом отношении примеров — теория И. П. Еремина о формах летописного повествования. Тема специфических форм летописного дискурса впервые была поднята им в статье 1949 г. «Киевская летопись как памятник литературы» [Еремин 2014, с. 78–115], в которой шла речь о трех формах: погодной записи, летописном рассказе и летописной повести. Размышления об особой роли фольклора привели И. П. Еремина к выделению еще одной повествовательной формы — летописного сказания[2].

[1] Об И. П. Еремине принято говорить как о исследователе древнерусской литературы, что, казалось бы, подтверждается списком его опубликованных работ (список работ И. П. Еремина с учетом последних переизданий см.: [Еремин 2014, с. 270–283]). Однако круг его профессиональных интересов был гораздо шире. В более полной мере представить объем научной работы И. П. Еремина позволяет его архив, после его кончины переданный его вдовой Б. Г. Ереминой в Отдел рукописей Государственной Публичной библиотеки (РНБ. Ф. 1111). Самый обширный, пожалуй, раздел фонда составляют работы по истории украинской литературы, начиная с украинского барокко конца XVII — начала XVIII в. и заканчивая писателями советского времени. Далеко не все они опубликованы. Не говоря уже о лекциях по истории украинской литературы и отдельных работах по белорусистике. Впрочем, это столь серьезная тема, что она заслуживает отдельного разговора.

[2] В новом виде эта теория была представлена в «Лекциях» И. П. Еремина [Еремин 1968, с. 52–61; Еремин 1987, с. 54–64], в основу которых был положен курс, читанный им в Ленинградском университете.

«Летописное сказание — устно-поэтического происхождения, и в этом его основное литературное качество. Сказание — устное историческое предание в „книжной“, литературной обработке» [Еремин 1987, с. 55].

Возможно, речь об особой повествовательной форме, сложившейся под воздействием фольклорного дискурса, возникла не сразу, потому что изначально эта теория рассматривалась на материале Киевской летописи, в значительно меньшей степени связанной с фольклором, чем та же «Повесть временных лет» или, например, Галицко-Волынская летопись. И не случаен тот факт, что положение о летописном сказании появляется именно в «Лекциях», поскольку любому преподавателю средневековой русской литературы приходится особенно часто анализировать сюжеты старейшей русской летописи[3].

По мнению И. П. Еремина, влияние фольклора сказывалось и на формальной, и на содержательной стороне летописного текста: «Изучая летописные сказания, необходимо принимать во внимание не только их художественную форму, но и их содержание, ту точку зрения, с которой они рассматривают и оценивают историческое событие. Только такой анализ того или иного летописного сказания, в единстве его содержания и художественной формы, позволит нам раскрыть его действительное происхождение» [Еремин 1987, с. 56]. Вопрос о точке зрения для И. П. Еремина весьма важен: он полагает, что «наряду с историческими преданиями, отражающими народное (т. е. широких масс населения Киевской Руси) понимание того или иного исторического события, летописец, несомненно, не раз пользовался в поисках материала для себя и преданиями княжеско-дружинного происхождения и содержания» [Еремин 1987, с. 55].

Вопрос этот не так прост. Записи фольклорных текстов появились лишь в Новое время. Каким был фольклор Киевской Руси, мы можем представить лишь гипотетически, реконструируя его на основе поздних записей фольк-

[3] Однако не для каждого преподавателя или исследователя, ставящего перед собой задачу создать основу для преподавания древнерусской литературы, очевидно это влияние фольклорного нарратива на специфику нарратива литературного, в данном случае летописного. Так, О. В. Творогов позднее утверждал: «В „Повести временных лет“, как и в любой другой летописи, можно выделить два типа повествования — собственно погодные записи и летописные рассказы. Погодные записи содержат *сообщения* о событиях, тогда как летописные рассказы предлагают *описания* их» [История, с. 75]. Для И. П. Еремина были важны не показатели количественные — объем текста, а показатели качественные — те, что влияют на формирование специфики текста: его композицию, образную систему, художественные средства. В случае с погодным рассказом это был документ, будь то документ материальный или свидетельства очевидцев; в случае с летописным сказанием — фольклор; в случае с летописной повестью — агиография. По объему эти три формы вполне сопоставимы между собой, и все они не просто сообщают о событии, а описывают его. Но описывают они принципиально по-разному.

лорных текстов и его следов в письменных памятниках того времени[4]. Фактически мы оказываемся в замкнутом кругу: мы ищем следы фольклорного происхождения письменного текста и в то же самое время, пытаясь понять, каким был фольклор той эпохи, опираемся на тот же самый текст, т. е. ищем доказательства в том, что само требует доказательства. И мысль о существовании разных, не пересекающихся друг с другом пластов фольклора, народного и княжеско-дружинного, тоже требует доказательств. Книжно-литературная традиция дает нам совсем другую картину. Вплоть до эпохи барокко, т. е. до середины XVII в., на Руси нет никаких особых книг, которые бы читал исключительно крестьянин, или каких-то книг, рассчитанных только на князя. Литература не знает социального расслоения, вне зависимости от точки зрения, которая находит в ней отражение, представляя собой, по сути, гипертекст, отражающий отношения человека с Богом. Настаивая на социальной расслоенности фольклора, И. П. Еремин акцентирует внимание на его особой природе. В качестве примера «княжеско-дружинного исторического предания» он приводит летописную биографию Олега, делая акцент на рассказе о его смерти под 912 г., а в качестве примеров «народных преданий — рассказ о юноше кожемяке (под 992 г.) и рассказ о белгородском киселе (под 997 г.)» [Еремин 1987, с. 57].

Эти наблюдения над природой летописного сказания были опубликованы в 1968 г., хотя, безусловно, И. П. Еремин обсуждал эти вопросы со своими студентами в процессе университетского курса по древнерусской литературе. Этот же круг проблем был им поднят и на защите докторской диссертации Б. Н. Путилова в 1961 г. [Иванова], на которой И. П. Еремин выступил в роли официального оппонента. Сохранившийся в его архиве отзыв (РНБ. Ф. 1111. № 149; текст см. в Приложении) дает возможность еще раз обратиться к вопросам взаимодействия литературы и фольклора.

Тема докторской диссертации Б. Н. Путилова — «Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков»[5]. То есть речь идет о том пласте фольклора,

[4] Можно привести примеры такой реконструкторской работы, касающейся легенды о смерти Олега, именуемого Вещим: [Мельникова; Неклюдов 2010; Неклюдов 2016]. Эти примеры для нас важны по двум причинам. Во-первых, они наглядно демонстрируют, насколько важен в подобных случаях «иноземный» материал. Во-вторых, это один из примеров, к которым обращался И. П. Еремин при рассмотрении вопросов взаимодействия литературы и фольклора.

[5] Основной печатной работой, отражающей текст диссертационного исследования, была монография, вышедшая незадолго до защиты [Путилов 1960a]. И хотя она была значительно меньше по объему почти тысячестраничной диссертационной работы, она передавала все основные ее положения и ее структуру [см. Путилов 1960b]. И, как кажется, И. П. Еремин никак не разделяет диссертацию и монографию: ссылаясь на диссертационную работу, он указывает страницы именно диссертации, но в его отзыве то и дело мелькает «приводится в книге», «большое место

который восстанавливается гипотетически, и основной материал для его реконструкции дают средневековые письменные памятники. Поэтому приглашение на роль оппонента специалиста по древнерусской литературе далеко не случайно. В представленном И. П. Ереминым отзыве требуют комментария, на наш взгляд, три положения: вопрос о сюжете исторической песни и его реконструкции, вопрос о фольклоре Руси XI–XIII вв. и вопрос о жанре «славы».

Несомненным достоинством работы Б. Н. Путилова И. П. Еремин считает внимание диссертанта к сюжету. «Это сближает его работу с исследованием В. Я. Проппа, где аналогичным способом анализируется идейно-поэтическое содержание русского народного эпоса. Уже одно это совпадение позиций обоих исследователей — верный знак, что методика исследования намечена, очевидно, правильно». И. П. Еремин прекрасно знал все работы В. Я. Проппа[6] и был последовательным сторонником его идей. В то же самое время и В. Я. Пропп не пропускал мимо своего внимания работы коллеги. Так, он был одним из тех, кто сразу проник в суть вызвавшей большие споры книги И. П. Еремина 1946 г. «Повесть временных лет: Проблемы ее историко-литературного изучения» [Еремин 2014, с. 15–77][7]. Можно сказать, что этих двух ученых связывало «взаимное понимание». И как видно из отзыва, для И. П. Еремина следование идеям и методологии В. Я. Проппа было знаком правильности избранного пути.

Если в отношении к сюжету как главному объекту внимания фольклориста И. П. Еремин вполне согласен с диссертантом, то как только разговор смещается к вопросам взаимодействия литературы и фольклора в ранний, киевский период, которые занимают в отзыве центральное место, сразу обнаруживаются дискуссионные моменты. Один из таких моментов — это вопрос о социальном расслоении фольклора: «Наряду с народными летописец широко пользовался преданиями, рассказами и княжеско-дружинного происхождения; между сказаниями, допустим, о Святославе, Олеге, Ольге, с одной стороны,

---

⟨...⟩ в книге», «книга Б. Н. Путилова» или «в монографии Б. Н. Путилова», «две первые главы монографии Б. Н. Путилова», и т. п.

[6] В данном случае, говоря об анализе идейно-поэтического содержания русского героического эпоса, И. П. Еремин имеет в виду книгу В. Я. Проппа «Русский героический эпос», которая к тому моменту успела выйти двумя изданиями [Пропп 1955; 1958].

[7] Для характеристики той ситуации, в которой работали исследователи, важно отметить, что свои наблюдения В. Я. Пропп высказал в частном письме [Семячко 2024]. Вряд ли в открытой печати возможны были размышления о роли Бога в создании целостности летописного повествования, о множественности летописцев, создающих единый текст благодаря единству их веры. И хотя от письма В. Я. Проппа до защиты Б. Н. Путилова прошло более десяти лет, самоцензура в научном дискурсе, как мы увидим далее, по-прежнему оставалась актуальной.

с другой — сказаниями о юноше-кожемяке, победившем в единоборстве печенежского исполина-богатыря, о белгородском киселе — есть заметная идейная разница, которую нельзя не учитывать. В рассматриваемую эпоху параллельно с фольклором народным, несомненно, существовал и фольклор господствующих слоев населения — фольклор княжеско-дружинный». Это утверждение И. П. Еремина, на первый взгляд, имеет оттенок излишней социологизации. Но тем не менее у него есть основания, как, впрочем, есть основания и у его оппонента. И ни тот ни другой исследователь к этим основаниям не обращается. А основания эти — в фольклорной и литературной традициях других народов.

Особенно показательным примером в данном случае могла бы стать легенда о смерти Олега, которую невозможно рассматривать, не учитывая существование скандинавской «Саги об Орваре Одде (об Одде Стреле)» с чрезвычайно близким сюжетом. Объяснить молчание исследователей на эту тему незнанием данной параллели или недооценкой роли «иноземного» материала в решении вопроса о формировании и бытовании русских фольклорных нарративов вряд ли возможно. К этому времени уже существуют работы К. Ф. Тиандера, предполагавшего первичность русской версии рассматриваемого сюжета [Тиандер, с. 235–245], и А. И. Лященко, отдававшего приоритет версии скандинавской [Лященко, с. 274–284][8]. В любом случае, как бы ни решался этот вопрос, разговор о заимствованиях и влияниях так или иначе возникает и, как кажется, Б. Н. Путилов и И. П. Еремин пытаются его избежать. Хотя, на первый взгляд, этот материал «работает» на точку зрения И. П. Еремина: каким бы ни было движение сюжета, из Скандинавии на Русь или из Руси в Скандинавию, оно могло осуществляться именно в княжеско-дружинной среде. Значит, можно было бы говорить о наличии некоего княжеско-дружинного фольклора. Однако ситуация оказалась не столь однозначной.

Значительно позднее Е. А. Мельникова в результате скрупулезного сопоставительного анализа летописного сказания о смерти Олега и «Саги об Орваре Одде» пришла к заключению: «...сюжет о смерти героя от укуса змеи, выползшей из черепа князя, был изначально связан с именем князя Олега, скандинава по происхождению. Сказание зародилось хотя и в скандинавской среде, но на русской почве. Это, видимо, было одно из дружинных „варяжских“ сказаний, которые отражали культурные, в том числе и религиозные, традиции скандинавов, но формировались в условиях древнерусской действительности» [Мельникова, с. 106]. Обсуждать эти вопросы для И. П. Еремина значило бы говорить о варяжском происхождении Олега, т. е. вступать

[8] Важно отметить время появления этих работ — 1906 и 1925 гг.

в соприкосновение с норманской теорией, что было далеко не безопасно. Послевоенный всплеск антинорманизма в то время еще не сошел на нет. Впрочем, Е. А. Мельникова отмечает наличие двух локализаций рассматриваемого сюжета: «...и „киевская“, и „ладожская“ локализации явно связаны с местными топографическими легендами, ядром для которых служили курганы — „Олеговы могилы“, существовавшие как в Киеве, так и в Ладоге. Эти легенды могли возникнуть лишь в условиях широкой известности сказания о смерти Олега и лишь тогда, когда реальные обстоятельства его смерти стали достоянием предания» [Мельникова, с. 105]. То есть в летописи эти легенды попали[9] тогда, когда уже вышли далеко за пределы княжеско-дружинной среды. Возникновение топонимической (топографической) легенды возможно лишь тогда, когда все живущие в том месте, где находится географический объект, понимают, что́ стоит за топонимом. Будучи связана происхождением с княжеско-дружинной средой, в летопись эта легенда могла прийти совсем из другой социальной среды[10].

Безусловно, в печатный вариант лекций попало далеко не все, о чем И. П. Еремин говорил студентам. Вероятно, и приведенные примеры получали какое-то толкование. Как и в случае со сказанием о смерти Олега, далеко не все в них очевидно.

Как пример текста, отражающего народную точку зрения и происходящего из народной среды, И. П. Еремин приводил сказание о белгородском киселе, повествующее о спасении города от печенежской осады благодаря мудрому совету некоего «стара мужа». Скорее всего, именно эта фигура старика, рассматриваемого как волшебного помощника, подталкивала исследователей

---

[9] «Ладожская» — в Новгородскую первую летопись, «киевская» — в «Повесть временных лет».

[10] История формирования легенды о смерти Олега от укуса змеи, выползшей из конского черепа, получила развитие в работах С. Ю. Неклюдова [Неклюдов 2010; 2016], привлекшего восточный фольклорно-этнографический материал и показавшего, что легенда складывалась на хорошо подготовленной почве. Широкое распространение отдельных компонентов легенды (сюжетов и мотивов) не только в скандо-славянском или, шире, европейском ареале, но и на Востоке, показывает, что они существовали задолго до того, как сложились в легенду, привязанную к фигуре Олега. Отозвавшийся на статью 2010 г. А. М. Введенский, как кажется, этого не понял: «Влияние культа тюркских племен на легенду, появившуюся в летописи в начале XII века, представить не так уж и просто, да и не совсем ясно, следует ли искать отражение этнографических реалий одной культуры в предании совершенно другого народа» [Введенский, с. 205]. Речь идет вовсе не о влиянии каких-то восточных практик или фольклорных текстов, их отражающих, на рассматриваемую легенду в ее русском или скандинавском варианте (как если бы речь шла о влиянии одного письменного текста на другой), а о наличии свидетельств древнего существования тех «кирпичиков», из которых эта легенда складывалась.

к тому, чтобы рассматривать это сказание в рамках схемы волшебной сказки: «...сказка появляется тогда, когда героем события оказывается инициативная личность, берущая на себя ответственность за разрешение сложных коллизий. При этом почти обязателен социальный „демократизм“ героя: это может быть дряхлый, но мудрый старец из Белгорода, научивший осажденных сварить кисель и обмануть печенегов...» [Шайкин, с. 398]. Однако при расширении сопоставительного материала в большей степени обоснованным представляется его анализ в рамках схемы легенд об обороне городов и крепостей, таких как, например, легенда об осаде Каркассона [Семячко 2022]. Однако генезис того или иного сказания далеко не всегда определяет «точку зрения», в нем представленную.

Отдельного комментария заслуживает полемика между И. П. Ереминым и Б. Н. Путиловым о жанре «славы». Точнее, И. П. Еремин говорит о песнях-«славах». Он настаивал на факте существования такого жанра, опираясь на его упоминания в летописях и в «Слове о полку Игореве». В этом он был не одинок. «В последнее время наиболее активно отстаивал существование этих песен Д. С. Лихачев — и не без оснований», — заметил И. П. Еремина в своем отзыве. И действительно, об этом жанре Д. С. Лихачев говорил практически с того момента, как занялся «Словом о полку Игореве»[11]. Б. Н. Путилов существование жанра песни-«славы» отрицал. Письменные свидетельства (хотя список приводимых им примеров был несколько у́же того, которым располагал И. П. Еремин) ему казались ненадежными, следов же текста этих «слав» он не обнаруживал.

Сегодня мы можем принять участие в этой дискуссии, используя те возможности, которых не было у Б. Н. Путилова и И. П. Еремина, — мы можем привлечь материал, который предоставляет нам гимнография[12]. Опираясь на него, можно предположить, что «славы» были, но они не были песнями. Скорее всего, это были достаточно короткие высказывания / возглашения, возможно ритмические, во славу того или иного князя, своего рода здравицы. Именно поэтому мы не можем обнаружить в тех же летописях их тексты, но находим сообщения о том, что они воспевались / возглашались. Подобного рода «славы» мы неоднократно слышим во время церковной службы («Слава

[11] См., например: [Лихачев 1950]. К этому вопросу Д. С. Лихачев возвращался неоднократно на протяжении всей своей научной деятельности в работах, касающихся формирования средневековых литературных жанров (см., например: [Лихачев 1986]).

[12] У нас нет основания думать, что И. П. Еремину или Б. Н. Путилову не был знаком гимнографический материал, но апелляция к такому материалу в научных работах того времени в силу идеологических ограничений была практически невозможна.

Тебе, Господи, слава Тебе», «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веком»). В гимнографии существует самостоятельный жанр величаний (припелов): «Достойно есть величати Тя, Богородице, честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим», или «Величаем Тя, Пресвятая Дево, богоизбранная отроковице, и чтим образ Твой святый, имже точиши исцеления всем с верою притекающим», или «Ублажаем вас, преподобные отцы, и чтим святую память вашу, наставницы монахов и собеседницы ангелов», и т. п. Приписываемые к житиям святых посмертные чудеса подвижников, как правило, заканчиваются сообщением, что исцеленный реципиент чуда или все свидетели чуда возносят славу Господу и подвижнику Его, посредством которого совершилось чудо. Безусловно, это этикетная ситуация, которая оформляется с помощью этикетной формулы (исцеленный возвращается домой, «славя Господа и преподобного чудотворца имярек»), но она очевидным образом сложилась на основе повседневной практики благодарения, прославления совершивших благие деяния. И у церковной, и у светской традиции одни и те же корни, поэтому вряд ли «слава» князю сильно отличалась от «славы» Господу или святому.

Отзыв И. П. Еремина заканчивается похвалой, которую тоже можно счесть этикетной, в адрес диссертации и ее автора. Однако работа Б. Н. Путилова И. П. Еремину по-настоящему нравилась; впоследствии он будет ссылаться на нее как на одну из лучших в области изучения исторической песни. В разгромной рецензии на книгу В. И. Василенка «Фольклор и литература Белоруссии эпохи феодализма (XIV–XVIII вв.)» [Василенок][13] И. П. Еремин, размышляя об истории фольклора, о принципах его изучения будет отсылать и к монографии Б. Н. Путилова: «Автор (Василенок. — *С. С.*) отрицает необходимость и возможность изучения фольклора, белорусского в том числе, по жанрам; жанровый принцип изучения он противопоставляет историческому. Этот категорический запрет и это противопоставление просто непонятны. Разве история фольклора не складывается из истории его жанров? Разве жанровый принцип изучения исключает возможность постановки вопросов „об идейных и художественных особенностях, об общественном и эстетическом значении произведений фольклора“? В последнее время появилось несколько превосходных монографий: В. Я. Проппа — о героическом эпосе, Б. Н. Путилова, В. К. Соколовой — об исторической песне. Работы эти — крупный вклад в историю русского фольклора, и было бы грубой ошибкой

[13] Попутно замечу, что не менее убийственную рецензию на эту книгу написал и Д. С. Лихачев [Лихачев 1962].

работы такого типа объявлять „антиисторическими“ и „формалистическими“ лишь на том основании, что посвящены они „истории отдельных жанров“»[14].

Рецензия на книгу Василенка показывает, насколько волновали И. П. Еремина вопросы фольклористики и сколь широки были его знания в этой области. Попутно он называет целый ряд современных фольклористических исследований и изданий памятников устного народного творчества, на нижнем поле машинописного листа приписывает недавние рецензии на вышедшие книги.

«Фольклористические» работы И. П. Еремина 1960-х гг. — и отзыв о диссертации Б. Н. Путилова, и рецензия на книгу Василенка, — это, по сути, вершина айсберга, основной массив которого составляют годы преподавательской работы. В архиве А. М. Астаховой сохранился автограф И. П. Еремина, датируемый 1930-ми гг., временем, когда исследователь еще только начинал свою педагогическую деятельность в высшей школе, — «Темы семинария по фольклору»[15]. Среди предлагаемых студентам тем — и обзоры научной литературы по фольклористике, как классической, так и новейшей, и темы по методологии исследования фольклора, и темы, посвященные отдельным фольклорным жанрам (былинам, сказкам, украинским думам, обрядовым песням, духовным стихам и даже блатной поэзии). Наибольшее внимание уделено народному театру, которым И. П. Еремин долго и плодотворно занимался и который заслуживает отдельного разговора.

Все эти материалы, среди которых отзыв о диссертации Б. Н. Путилова занимает особое место, поскольку апеллирует к очень важной для его автора проблематике, наглядно демонстрируют: Игорь Петрович не просто разбирался в фольклоре, — он его любил.

Как кажется, у Валерии Игоревны не было шанса пойти другим путем.

---

[14] РНБ. Ф. 1111 (И. П. Еремин). № 153. Л. 15–16. Рецензия была опубликована в Минске на белорусском языке: [Еремин 1962]. Цитирую по русскому оригиналу, сохранившемуся в архиве И. П. Еремина. Подчеркивание принадлежит автору рецензии.

[15] РО ИРЛИ. Ф. 724 (Астахова А. М.). Оп. 1. № 426. Сердечно благодарю Н. Г. Комелину, обратившую мое внимание на этот документ.

Приложение

Отзыв публикуется по машинописному экземпляру из архива И. П. Еремина — РНБ. Ф. 1111 (И. П. Еремин). № 149. При публикации учтена авторская правка карандашом, особые случаи оговариваются в подстрочных примечаниях. Подчеркивания в тексте отзыва принадлежат И. П. Еремину; сокращения раскрыты в угловых скобках.

Отзыв о диссертации Б. Н. Путилова «Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков» (945 с. машинописи)

Диссертация Б. Н. Путилова производит на меня лично в высшей степени положительное впечатление, и прежде всего потому, что в основе ее лежит своя четкая и хорошо продуманная концепция; она последовательно, из главы в главу, проводится в книге, определяет собою всю ее структуру, подчиняет себе все изложение. Концепция эта (не буду ее излагать; это подробно сделано в автореферате) опирается на громадный фактический материал и является результатом его тщательного многолетнего изучения.

Большое место занимает в книге научная полемика с предшественниками автора — представителями так наз⟨ываемой⟩ исторической школы исследователей русского историко-песенного фольклора. И это понятно. Прежде чем двигаться дальше, необходимо расчистить поле исследования, освободиться от устоявшихся научных традиций и точек зрения. По ходу своего исследования Б. Н. Путилов не мог, разумеется, обойти работы В. Ф. Миллера, С. К. Шамбинаго и др., и очень хорошо, что он подверг обстоятельному критическому пересмотру их выводы и построения не только в общеметодологическом плане, но и по ряду частных вопросов.

В монографии Б. Н. Путилова историческая песня рассматривается — впервые в нашей науке с такой последовательностью и в таком объеме — как произведение поэзии, как произведение искусства. Для Б. Н. Путилова историческая песня — поэтический жанр народного устного творчества, во многом близкий к эпосу и в то же время качественно от него отличный, полный своеобразия, с присущими только ему закономерностями художественного построения. Вскрыть эстетическую природу этого жанра и его разновидностей, установить его генезис, проследить этапы его исторического развития с момента возникновения по XVI век (век его полного расцвета) — таковы задачи, которые автор себе поставил. Задачи эти в книге и получили разрешение — очень свежее, на мой взгляд, и в основных своих положениях убедительное.

Изучая материал, Б. Н. Путилов исходит из утверждения, что в исторической песне по самой ее природе наиболее существенным и в то же время наиболее устойчивым элементом является ее сюжет. Именно здесь, в сюжете, — полагает он — полнее всего раскрывается идейно-поэтическое содержание песни, обнаруживаются принципы ее отношения к действительности — ее историзма, ее художественная специфика как определенного жанра. Вот почему в монографии Б. Н. Путилова анализ сюжета песен и занимает центральное место. И это сближает его работу с исследованием В. Я. Проппа, где аналогичным[1] способом анализируется идейно-поэтическое содержание русского народного эпоса. Уже одно это совпадение позиций обоих исследователей — верный знак, что методика исследования намечена очевидно правильно и что изучение нашего историко-песенного фольклора теперь, в наши дни, уверенно вступает на путь, в корне отличный от того, каким шли представители исторической школы, — на путь, показывающий русский историко-песенный фольклор в новом, еще в науке не изв⟨естном⟩ аспекте.

Реконструкция сюжета фольклорного произведения, дошедшего до нас в часто разноречивых вариантах, — задача нелегкая, требующая от исследователя большой осторожности и такта. Две опасности подстерегают его здесь: возможность субъективного истолкования сюжета в результате натяжек или невольного подчас насилия над текстом и модернизация. Должен сказать, что с задачей этой Б. Н. Путилов справился, на мой взгляд, удачно: он очень внимательно «читает» текст, верно следуя его течению, те или иные его разного происхождения пробелы не заполняет произвольными догадками и домыслами. Некоторый налет модернизации могу отметить только на стр. 476 и 589, где анализируется песня о Кострюке и песня «Иван Грозный под Серпуховом»; здесь автор говорит о том, что песни эти по отношению к эпосу «внутренне полемичны», — говорит об этом, пользуясь терминами, которые обычно употребляются при анализе не фольклорных, а литературных произведений, притом Нового времени. Утверждение о «внутренней полемичности» указанных песен, кстати сказать, как-то не вяжется с тем, о чем читаем у автора несколько ниже: на стр. 608 автор, полемизируя с С. К. Шамбинаго, заявляет, «что народная поэзия возникает на почве бессознательного и безличного творчества» и что эта точка зрения — «единственно правильная». Если это так, если тезис о «бессознательности» народно-поэтического творчества здесь не опечатка, — то, спрашивается, о какой же творческой «внутренней полемике», т. е. об акте явно сознательного творчества, может идти речь в песне?

[1] *Исправлено, в оригинале опечатка*: аналочным.

Помимо частных наблюдений и выводов (очень интересен в книге анализ песен о Щелкане, о Кострюке, о гневе Ивана Грозного на сына, о Ермаке), особого внимания заслуживают в исследовании Путилова страницы, посвященные вопросам более общим, теоретическим. Очень важными и существенными представляются мне суждения Б. Н. Путилова о природе историзма в эпосе и исторической песне, о специфике песенного времени и пространства, о поэтическом вымысле и историческом факте в песне и об их соотношении, об одновременном создании нескольких версий одного и того же сюжета, о художественных особенностях фольклора вообще и песенного в частности. Нет сомнения, что суждения Б. Н. Путилова этого ряда явятся в нашей науке предметом оживленного обсуждения и дискуссий, а быть может, явятся толчком и для новых специальных исследований. В науке важны не только решения вопросов, но и их постановка. В этом отношении книга Б. Н. Путилова, иногда весьма остро ставящая теоретические проблемы, — хороший образец настоящей докторской диссертации.

Меня, как специалиста по древнерусской литературе, в особенности заинтересовали, естественно, две первые главы монографии Б. Н. Путилова об историко-песенном фольклоре Древней Руси XI—XIII веков, где автор привлекает к своему исследованию и древнерусские литературные тексты.

Несколько слов о разделе, посвященном «Повести временных лет». Рассматривая те сказания «Повести», относительно которых в научной литературе обычно утверждается их фольклорное происхождение, Б. Н. Путилов резко расходится с большинством исследователей, писавших о «Повести». Обзор указанных сказаний привел его к тому же выводу, к какому пришел и датский ученый К. Стиф в статье «Взаимоотношения между русским летописанием и русским народным эпосом» (1958), а именно: что все попытки указать в «Повести временных лет» достоверные следы эпоса и исторических песен лишены достаточных оснований, что наиболее вероятным источником сказаний этих является не поэзия, а фольклорная проза — предания, легенды, рассказы. Показательно, что оба исследователя, независимо друг от друга, пришли к одному и тому же результату. Видимо, выводы их соответствуют действительности. Однако вопрос еще нуждается, на мой взгляд, в дополнительном исследовании. Дело в том, что и Б. Н. Путилов, и К. Стиф выборочно анализируют летописные сказания и часто ограничиваются простыми декларациями там, где мы ожидали бы найти обстоятельный историко-фольклорный анализ. Каждый автор, конечно, вправе ограничить свое разыскание так, как он находит это целесообразным. Но одно ясно: свое окончательное решение вопрос получит только в том случае, когда все древнейшие летописные тексты будут подвергнуты тщательной историко-фольклорной «экспертизе»,

не только «Повесть временных лет» в объеме всех своих сказаний фольклорного происхождения, но и другие летописи, в частности, Суздальская и Галицко-Волынская.

В этом же разделе монографии Б. Н. Путилов правильно пишет, что летописец свой устный источник существенно перерабатывал. Но я не могу безоговорочно согласиться с утверждением, что «летописец, обычно, используя народно-поэтические произведения, не сохранял их форму» (стр. 40). По моим наблюдениям, — часто сохранял: лексику, фразеологию, те или иные сказовые обороты речи и пр.

Говоря о фольклорной прозе как об основном источнике некоторых летописных сказаний, Б. Н. Путилов считает источник этот (предания, рассказы) народным и даже по этому поводу вступает в полемику с К. Стифом. Думаю, что в данном случае более прав К. Стиф. Наряду с народными летописец широко пользовался преданиями, рассказами и княжеско-дружинного происхождения; между сказаниями, допустим, о Святославе, Олеге, Ольге, с одной стороны, с другой — сказаниями о юноше-кожемяке, победившем в единоборстве печенежского исполина-богатыря, о белгородском киселе — есть заметная идейная разница, которую нельзя не учитывать. В рассматриваемую эпоху параллельно с фольклором народным несомненно существовал и фольклор господствующих слоев населения — фольклор княжеско-дружинный.

Еще несколько слов о так называемых песнях-«славах», вопрос о которых тоже рассматривается в книге Б. Н. Путилова. В последнее время наиболее активно отстаивал существование этих песен Д. С. Лихачев — и не без оснований. Б. Н. Путилов отрицает существование таких песен-«слав», ссылаясь на малочисленность и неясность документальных свидетельств о них. Он приводит ряд летописных цитат, из которых действительно ничего извлечь нельзя: ни прямых, ни косвенных указаний на эти песни. Но ведь есть цитаты, даже если оставить в стороне сомнительную песню в честь князя Мстислава Удалого, — есть летописные цитаты, где такие указания имеются. Наиболее показательна из их числа запись под 1251 годом в Галицко-Волынской летописи, в рассказе о победе, одержанной Данилом Романовичем и его братом Васильком над ятвягами: «...князь Данил приде ко Вязьме... и многи крестьяны от пленения избависта, и песнь славну пояху има». Здесь налицо прямое и отнюдь не двусмысленное свидетельство о пении каких-то песен во славу князей. И напрасно Б. Н. Путилов эту и аналогичные ей цитаты объясняет летописными «риторическими формулами», которые не следует, по его мнению, «понимать так уж буквально» (стр. 57). Не вижу оснований для такого скептицизма: текст записи ясен и не допускает иносказательного толкования. Песни-«славы» несомненно существовали. Труднее ответить на вопрос об

их содержании: об этом летописи ничего или почти ничего не сообщают. Очевидно, это были песни величальные, некоторое представление о которых могут дать известные по поздним записям аналогичные[2] песни.

Наряду с былинами старой и новой записи источниками перворазрядного значения для реконструкции историко-песенного фольклора Древней Руси XI–XVIII веков, если не народного, то княжеско-дружинного во всяком случае, является «Слово о полку Игореве», — говоря точнее, те фрагменты «Слова», где упоминается певец Боян и его песни. И можно только пожалеть о том, что Б. Н. Путилов об источнике этом говорит как-то неохотно, бегло и походя, — тем более пожалеть, что в «Слове», вопреки мнению Б. Н. Путилова, есть материал как для характеристики песен Бояна, так и для характеристики их художественной формы.

Существования феодальной, княжеско-дружинной устной поэзии в Древней Руси XI–XIII вв. Б. Н. Путилов не отрицает. Но он ее начисто исключает из своего обзора, — исключает на том основании, что феодальная и народная поэзия, по его мнению, развивались обособленно, каждая своим путем, не сталкиваясь и не обогащая одна другую. «Мы не разделяем, — пишет он[3], — взглядов тех, кто склонен допускать в условиях раннефеодального государства некоторую близость и нерасчлененность народной и феодальной поэзии (хотя бы по форме)» (стр. 121–122).

Так ли это? Если безоговорочно принять этот тезис Б. Н. Путилова, возникает вопрос: кто такой Боян — представитель феодальной устной поэзии или народной? По мнению Б. Н. Путилова, Боян — певец «придворный», тесно связанный с феодальными кругами, и репертуар его нельзя отождествлять с известными нам по летописным упоминаниям песнями-«славами». Мнение Б. Н. Путилова не лишено оснований. Но как же тогда объяснить народно-поэтический строй тех фрагментов «Слова о полку Игореве», которые являются прямыми цитатами из Бояна или подражаниями ему («Не буря соколы занесе чрез поля широкая, галици стада бежать к Дону великому» и др.)? Одно из двух: или указанный тезис Б. Н. Путилова нуждается в существенной оговорке[4], или нам следует считать Бояна певцом народным и, тем самым, время рождения исторической песни как особого жанра русского историко-песенного фольклора отодвинуть к XI веку. С последним Б. Н. Путилов, конечно, не согласится и будет прав: это в корне подорвало бы всю концепцию его книги.

---

[2] *Слово зачеркнуто и исправлено карандашом. Прочитать исправление не представляется возможным.*

[3] *Здесь над строкой сделана помета*: (стр.), *— вероятно означающая, что в этом месте во время устного выступления следует указать страницы цитаты.*

[4] *Слово зачеркнуто, над ним карандашом написано*: ограничение.

Очень эффектна и смела по замыслу вторая глава монографии Б. Н. Путилова, где на материале известной древнерусской повести о разорении Рязани Батыем в 1237 году он пытается воссоздать целый, в основном не дошедший до нас в устной традиции, цикл исторических песней — «рязанский» цикл, от которого, по мысли автора, и ведет свою историю историческая песня как жанр. В особенности интересна здесь реконструкция песни об Евпатии Коловрате. Реконструкцию эту можно было бы рассматривать как прочно установленный факт, если бы не одно обстоятельство: если бы автору удалось доказать, что все те явления, в которых он усматривает «отход от эпической» традиции или манеры, никак нельзя отнести за счет исторически верного показа борьбы рус⟨ского⟩ народа с иноземными завоевателями, свойственного и древней ист⟨орической⟩ повести.

В заключение считаю необходимым еще раз подчеркнуть, что диссертация Б. Н. Путилова — ценная, серьезная, талантливая книга. Она радует тщательностью историко-фольклорного анализа, широтой постановки вопросов, превосходным[5] знанием подлежащего изучению фактического материала. Радует она и своим изложением — всегда ясным, простым и четким даже в тех случаях, когда автору приходится касаться весьма сложных вещей.

Полагаю, что Б. Н. Путилов безусловно заслуживает присуждения ему ученой степени доктора филологических наук.

Доктор филологических наук профессор
(И. П. Еремин)

28 ноября 1960 г.

Литература

Василенок — *Василенок С. И.* Фольклор и литература Белоруссии эпохи феодализма (XIV—XVIII вв.). М.: Изд-во МГУ, 1961. 278 с.

Введенский — *Введенский А. М.* [Неклюдов С. Ю. Легенда о вещем Олеге: опыт исторической реконструкции // Историко-филологический сборник «Con amore» в честь Любови Николаевны Киселевой. М., 2010. С. 366–395]: [Рец.] // Rossica antiqua. 2012. № 2 (6). С. 201–208.

Еремин 1962 — *Еремин И. П.* Не зважаючы на факты // Полымя (Мінск). 1962. № 3. С. 177–182.

Еремин 1968 — *Еремин И. П.* Лекции по древней русской литературе. Л.: Изд-во ЛГУ, 1968. 208 с.

Еремин 1987 — *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. 328 с.

[5] *Исправлено, в оригинале опечатка*: превосзхрокгым.

Еремин 2014 — *Еремин И. П.* Исследования по древнерусской литературе. Т. 2: Литература Киевской Руси XI–XII вв. Литература Московской Руси XVII в. / Отв. ред. и сост. Н. С. Демкова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 288 с. (Ars Philologica).

Иванова — *Иванова Т. Г.* Путилов Борис Николаевич // Литераторы Санкт-Петербурга: XX век: Энциклопедический справочник. СПб.: Книжная лавка писателей, 2020. URL: https://lavkapisateley.spb.ru/enciklopediya/p/putilov- (дата обращения: 21.03.2025).

История — История русской литературы X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1980. 462 с.

Лихачев 1950 — *Лихачев Д. С.* Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исследований и ст. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 53–92.

Лихачев 1962 — *Лихачев Д. С.* Явление исключительное // Вопросы литературы. 1962. № 8. С. 208–214.

Лихачев 1986 — *Лихачев Д. С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 79–95.

Лященко — *Лященко А. И.* Летописные сказания о смерти Олега Вещего // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 254–288.

Мельникова — *Мельникова Е. А.* Сюжет смерти героя «от коня» в древнерусской и древнескандинавской традициях // От Древней Руси к новой России: Юбилейный сб., посвящ. чл.-корр. РАН Я. Н. Щапову. М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2005. С. 95–108.

Неклюдов 2010 — *Неклюдов С. Ю.* Легенда о вещем Олеге: опыт исторической реконструкции // Con amore: Историко-филологический сборник в честь Любови Николаевны Киселевой. М.: ОГИ, 2010. С. 366–395.

Неклюдов 2016 — *Неклюдов С. Ю.* Опыт исторической реконструкции: Легенда о вещем Олеге // Неклюдов С. Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 45–86.

Пропп 1955 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. Л.: Изд-во ЛГУ, 1955. 552 с.

Пропп 1958 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М.: ГИХЛ, 1958. 603 с.

Путилов 1960a — *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков / Отв. ред. А. М. Астахова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 300 с.

Путилов 1960b — *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XII–XVI веков: Автореф. дис. … д-ра филол. наук / ЛГУ. Л., 1960. 41 с.

Семячко 2022 — *Семячко С. А.* Сказание о белгородском киселе в контексте западноевропейских легенд об обороне городов и крепостей // Тезисы докладов 50-й Междунар. науч. филол. конф. им. Людмилы Алексеевны Вербицкой. СПб.: [б. и.], 2022. С. 69–70.

Семячко 2024 — *Семячко С. А.* В. Я. Пропп о «Повести временных лет» // Из истории русской фольклористики. СПб.: Арт-Экспресс, 2024. Вып. 12: Памяти Владимира Яковлевича Проппа. С. 258–266.

Тиандер — *Тиандер К. Ф.* Поездки скандинавов в Белое море. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1906. 450 с. (Записки Историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского университета).

Шайкин — *Шайкин А. А.* Повесть временных лет: история и поэтика. М.: Русская панорама, 2011. 616 с.

References

Eremin, I. P. (1962). 'Ne zvazhayuchy na fakty', *Polymya*, 3, 177–182.

Eremin, I. P. (1968). *Lektsii po drevnei russkoi literature*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 208 p.

Eremin, I. P. (1987). *Lektsii i stat'i po istorii drevnei russkoi literatury*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 328 p.

Eremin, I. P. (2014). *Issledovaniya po drevnerusskoi literature*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Vol. 2. N. S. Demkova, ed., *Literatura Kievskoi Rusi XI–XII vekov. Literatura Moskovskoi Rusi XVII veka*, 288 p. (Ars Philologica).

Ivanova, T. G. (2020). 'Putilov Boris Nikolaevich', in: *Literatory Sankt-Peterburga. XX vek: Entsiklopedicheskii spravochnik*. Saint Petersburg: Knizhnaya lavka pisatelei, accessed Mars 3, 2025, https://lavkapisateley.spb.ru/enciklopediya/p/putilov-.

Likhachev, D. S. (1950). 'Ustnye istoki khudozhestvennoi sistemy «Slova o polku Igoreve»', in: V. P. Adrianova-Peretts, ed., *Slovo o polku Igoreve: Sbornik issledovanii i statei*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 53–92.

Likhachev, D. S. (1962). 'Yavlenie isklyuchitel'noe', *Voprosy literatury*, 8, 208–214.

Likhachev, D. S. (1986). 'Zarozhdenie i razvitie zhanrov drevnerusskoi literatury', in: Likhachev, D. S. *Issledovaniya po drevnerusskoi literature*. Leningrad: Nauka, 79–95.

Likhachev, D. S., ed. (1980). *Istoriya russkoi literatury X–XVII ve*kov. Moscow: Prosveshchenie, 462 p.

Lyashchenko, A. I. (1925). 'Letopisnye skazaniya o smerti Olega Veshchego', *Izvestiya Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti*. Vol. 29, 254–288.

Mel'nikova, E. A. (2005) 'Syuzhet smerti geroya «ot konya» v drevnerusskoi i drevneskandinavskoi traditsiyakh', in: *Ot Drevnei Rusi k novoi Rossii: Yubileinyi sbornik, posvyashchennyi chlenu-korrespondentu Rossiiskoi Akademii nauk Ya. N. Shchapovu*. Moscow: Palomnicheskii tsentr Moskovskogo Patriarkhata, 95–108.

Neklyudov, S. Yu. (2010). 'Legenda o veshchem Olege: opyt istoricheskoi rekonstruktsii', in: *Con amore: Istoriko-filologicheskii sbornik v chest' Lyubovi Nikolaevny Kiselevoi*. Moscow: Ob"edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo, 366–395.

Neklyudov, S. Yu. (2016). 'Opyt istoricheskoi rekonstruktsii: Legenda o veshchem Olege', in: Neklyudov, S. Yu. *Temy i variatsii*. Moscow: Indrik, 45–86.

Propp, V. Ya. (1955). *Russkii geroicheskii epos*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 552 p.

Propp, V. Ya. (1958). *Russkii geroicheskii epos*. 2nd ed., revised. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 603 p.

Putilov, B. N. (1960). *Russkii istoriko-pesennyi fol'klor XII–XVI vekov: Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk*. Leningrad, 41 p.

Putilov, B. N. (1960). *Russkii istoriko-pesennyi fol'klor XIII–XVI vekov*, ed. A. M. Astakhova. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 300 p.

Semyachko, S. A. (2022). 'Skazanie o belgorodskom kisele v kontekste zapadnoevropeiskikh legend ob oborone gorodov i krepostei', in: *Tezisy dokladov 50-i Mezhdunarodnoi nauchnoi filologicheskoi konferentsii imeni Lyudmily Alekseevny Verbitskoi*. Saint Petersburg: [s. n.], 69–70.

Semyachko, S. A. (2024). 'V. Ya. Propp o «Povesti vremennykh let»', in: *Iz istorii russkoi fol'kloristiki*. Saint Petersburg: Art-Ekspress. Vol. 12: *Pamyati Vladimira Yakovlevicha Proppa*, 258–266.

Shaikin, A. A. (2011). *Povest' vremennykh let: istoriya i poetika*. Moscow: Russkaya panorama, 616 p.

Tiander, K. F. (1906). *Poezdki skandinavov v Beloe more*. Saint Petersburg: Tipografiya I. N. Skorokhodova, 450 p. (Zapiski Istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta).

Vasilenok, S. I. (1961). *Fol'klor i literatura Belorussii epokhi feodalizma (XIV–XVIII vekov)*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 278 p.

Vvedenskii, A. M. (2012). '[Neklyudov S. Yu. Legenda o veshchem Olege: opyt istoricheskoi rekonstruktsii // Istoriko-filologicheskii sbornik «Con amore» v chest' Lyubovi Nikolaevny Kiselevoi. M., 2010. S. 366–395. Retsenziya]', *Rossica antiqua*, 2 (6), 201–208.



Ил. 1. И. П. Еремин с дочерью Валерией. Январь 1941 г.



Ил. 2. Берта Григорьевна Еремина, мама В. И. Ереминой. 1950-е гг.

Ил. 3. И. П. Еремин и его дочь-школьница Валерия. Начало 1950-х гг.









Ил. 4. Преподаватель филологического факультета Ленинградского университета. Середина 1960-х гг.

Ил. 5. Младший научный сотрудник Пушкинского Дома. Конец 1960-х гг.

Ил. 6. Валерия Игоревна с сыном Игорем. Начало 1970-х гг.



Ил. 7. Валерия Игоревна, ее муж Лев Ильич Башмачников, их сын Игорь. 1971–1972 гг.



Ил. 8. С вернувшимся из армии сыном. 1989–1990 гг.



Ил. 9. С мужем, сыном, внуками. Начало 2000-х гг.



Ил. 10. Валерия Игоревна, Лев Ильич, их сын Игорь. Конец 1980-х — начало 1990-х гг.





Ил. 11. На конференции. Малый конференц-зал ИРЛИ РАН. 2000-е гг. Фото А. Ю. Балакина.

Ил. 12. Перчаточный Петрушка в руках фольклориста. Октябрь 2014 г.



Ил. 13. В кругу коллег-фольклористов Пушкинского Дома. 2016 г.



Ил. 14. Юбилей В. И. Ереминой. Отдел русского фольклора ИРЛИ РАН. Декабрь 2018 г.

А. Н. Розов

ПОДСТРОЧНЫЕ СНОСКИ П. А. БЕССОНОВА К СБОРНИКУ КИРШИ ДАНИЛОВА

Резюме

В статье анализируются подстрочные сноски к 25 былинным текстам из сборника Кирши Данилова, которые вошли в состав «Песен, собранных П. В. Киреевским», изданных и отредактированных П. А. Бессоновым. В многочисленных сделанных им подстрочных сносках содержатся комментарии, а также толкования значений слов и словосочетаний. Этот материал впервые вводится в научный оборот. В статье подчеркивается, что словарь П. А. Бессонова к эпическим текстам был создан раньше словарей В. И. Даля и П. Н. Рыбникова. Можно констатировать, что П. А. Бессонов как издатель и редактор сборника Кирши Данилова провел большую скрупулезную работу. Созданный им словарь и комментарии можно и должно считать еще одним самостоятельным изданием знаменитого собрания русских народных песен наряду с изданиями А. Ф. Якубовича, К. Ф. Калайдовича, П. Н. Шеффера, С. К. Шамбинаго, А. П. Евгеньевой и Б. Н. Путилова, А. А. Горелова.

Ключевые слова: издатель, редактор, былины, подстрочные замечания, комментарии, словарь

Aleksander N. Rozov

FOOTNOTES BY PYOTR ALEXEYEVICH BESSONOV TO KIRSHA DANILOV'S COLLECTION

Abstract

The article analyzes the editor's remarks about 25 epic texts from Kirsha Danilov's collection, which were included in the *Songs Collected by Pyotr Vasilievich Kireevsky*, published and edited by Pyotr Alexeyevich Bessonov. Bessonov's numerous footnotes contain comments and interpretations of the meanings of words and phrases. This article introduces this material

© А. Н. Розов, 2025

to a scholarly audience for the first time. The author emphasizes that Bessonov's dictionary of epic texts was created earlier than the dictionaries of Vladimir Ivanovich Dahl and Pavel Nikolayevich Rybnikov. The article makes clear that as the editor of Kirsha Danilov's collection, Bessonov is to be lauded for his meticulous work. The dictionary and commentaries he created should be considered yet another independent publication of the famous collection of Russian folk songs, along with the publications of A. F. Yakubovich, K. F. Kalaidovich, P. N. Schaeffer, S. K. Shambin, A. P. Evgenieva, B. N. Putilov, and A. A. Gorelov.

Keywords: publisher, editor, epics, footnotes, comments, dictionary

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-43-56

М. К. Азадовский дал негативную оценку деятельности П. А. Бессонова как редактора издания собрания П. В. Киреевского. «Бессонов, — писал он, — не ограничивался только материалами Киреевского, но включил и тексты из других изданий, перепечатав, таким образом, почти целиком „Древние российские стихотворения“ и только появившийся сборник Рыбникова. В результате получился не сборник Киреевского, а некий свод, в котором зачастую собрание Киреевского расплывалось и затеривалось» [Азадовский, с. 343]. Здесь, очевидно, стоит отметить, что решение о расширении количества былинных текстов за счет других публикаций было принято не одним П. А. Бессоновым, а всеми членами комиссии для издания собрания русских песен, составленного П. В. Киреевским [Соймонов 1960]. Резко критиковал Бессонова и А. Д. Соймонов [Соймонов 1971].

Лишь в последнее время стали выходить в свет работы, которые позитивно оценивают научно-издательскую и научную деятельность П. А. Бессонова. В 2010 г. вышел сборник его статей [Бессонов], в котором редактор-издатель назван выдающимся русским ученым-подвижником.

В статье, посвященной созданному Бессоновым Указателю к изданию песен, собранных П. В. Киреевским, мы отмечали, что этот Указатель впервые в истории отечественной фольклористики представляет собой, по сути дела, четыре слитые воедино указателя: именной, географический, сюжетно-тематический и предметный [Розов 2017]. Можно предположить, что П. Н. Шеффер создал свои два указателя к тексту сборника Кирши Данилова — имен и названий, а также предметный, — познакомившись с указателями П. А. Бессонова. Да и в своем словаре Шеффер неоднократно обращался к толкованиям слов и словосочетаний, сделанным Бессоновым, то соглашаясь с ними, то оспаривая их.

На сегодняшний день известно четыре издания сборника Кирши Данилова, в которых имеется словарь к текстам. Их готовили к изданию П. Н. Шеф-

фер [Шеффер], С. К. Шамбинаго [Шамбинаго], А. П. Евгеньева[1] и Б.Н. Путилов [Евгеньева, Путилов], А. А. Горелов [Горелов]. Несколько слов, вышедших из употребления, объяснял К. Ф. Калайдович: *вражба*, *залезаю*, *изголова*, *наст*, *полоть* (*полтеи*), *повалешное*, *повалуша*, *ураз*, *хобот*, *за щитом взять* (*дать на щит*) [Калайдович, с. VII, XXV].

Первым же словарем к былинным текстам следует считать изданный в 1853 г. сводный словарь Н. И. Амосова [Амосов], созданный по следующим четырем изданиям: 1) сборник Кирши Данилова; 2) былины, записанные священником Е. Фаворским в селе Павлово Нижегородской губернии; 3) былины из приготовленного к печати собрания П. В. Киреевского; 4) текст былины о Ставре из журнала «Москвитянин» [Розов 2016, с. 89–90].

В собрание песен П. В. Киреевского П. А. Бессонов включил и тщательно отредактировал 25 былинных текстов[2] из сборника Кирши Данилова, опубликованных в 1818 г. К. Ф. Калайдовичем. Никто из последующих издателей собрания Кирши Данилова, кроме П. Н. Шеффера, не обратил внимания на труд Бессонова, который можно считать еще одним самостоятельных изданием знаменитого собрания русских народных песен.

В данной статье речь пойдет о подстрочном комментарии и словаре П. А. Бессонова к сборнику Кирши Данилова, которые до сих не были предметом специального анализа. Здесь надо подчеркнуть, что этот словарь эпических текстов был создан раньше словарей В. И. Даля и П. Н. Рыбникова.

Ни Н. И. Амосов, ни П. А. Бессонов, ни С. К. Шамбинаго, ни А. П. Евгеньева, ни А. А. Горелов не создали преамбулу к словарю текстов из сборника Кирши Данилова, где бы перечислили использованные ими лексикографические труды, а также сформулировали принципы, по которым создавался словарь[3]. Лишь П. Н. Шеффер дал предельно лаконичную преамбулу. Он же, кроме ссылок на П. А. Бессонова, использовал материалы Н. И. Амосова, В. И. Даля, работы по народным говорам, академический словарь русского языка, труды О. Ф. Миллера, В. Ф. Миллера и других авторов. Большое количество объяснений слов и словосочетаний из словаря П. Н. Шеффера использовал С. К. Шамбинаго, в меньшей степени это наблюдается у А. П. Евгеньевой и А. А. Горелова.

---

[1] «Словарь устарелых, диалектных и других малопонятных слов» составлен А. П. Евгеньевой. Текст словаря во втором издании (1977 г.) идентичен.

[2] Почему-то П. А. Бессонов не включил в свое издание былину о Волхе Всеславьевиче.

[3] Подобная преамбула используется в томах серии «Свод русского фольклора. Былины в 25 томах».

В статье о словаре П. А. Бессонова к севернорусским былинам [Розов 2023] мы отмечали, что издатель собрания П. В. Киреевского в свои подстрочные сноски, кроме словарных материалов, включал различные комментарии. Он отмечал особенности местного говора, разночтения при повторных публикациях текстов, оговорки былинщиков и ошибки собирателей, своеобразное объяснение сказителем значения ряда слов и т. д. В подстрочных сносках к сборнику Кирши Данилова таких подробных комментариев нет. Лишь иногда издатель, демонстрируя свою эрудицию, дает совершенно неожиданное пояснение тому или иному эпизоду. Например, в былине «Ставер-боярин» он так объясняет, почему посол (переодетая жена Ставра) задремал, когда Ставр исполнил разные музыкальные произведения. «Любопытно, — пишет он, — что по общему славянам воззрению это есть непременное следствие и лучшая рекомендация для музыки и пения» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 67], и далее приводит пример из сербской песни из собрания Караджича о Марко и Милоше.

Строка 27-я «А спела, ведь, тетивка у туга лука» из былины «Три года Добрынюшка стольничал» сопровождается таким комментарием: «В Оренбургском краю, где до последнего времени употреблялись лук и стрелы, выражение „спела тетива“ поныне означает спуск стрелы с лука» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 54]. Во втором издании этого выпуска П. А. Бессонов расширяет свой комментарий: «Много уже печатано об этом сравнении *песни* с *луком*, *тетивою* и спущенною *стрелою*: песня или (у других славян) *спев* слетает с натянутых струн как игра, съигрыш; с груди, с голоса, который ее тянет (отсюда же tenor, „uno tenore“ и tenere), как напев и наигрыш; с уст, как слово песни (текст) и мысль ее, выигрыш, достигающий цели стрелою» [Кир. 1875, вып. 2, с. 54].

В ряде случаев П. А. Бессонов демонстрирует свою эрудицию. Так, в былине «Ставр Годинович» он делает сноску к словосочетанию *ельник ставить*: «ставили вехи для проезда по древнему (и нынешнему) плохому состоянию русских дорог» («То улицы метут, ельник ставили» [Кир. 1861–1863, вып 4, с. 62]).

В былине «Алеша Попович» он подробно рассказывает о процессе плетения лаптей: «Лапатки на нем семи шелков, подковырены чистым серебром, личико унизано красным золотом». Комментарий издателя: «Лапти а) плетутся или ковыряются в однорядь, или простой плетенкой; б) потом иногда подошва или носок подковыриваются, т. е. проплетаются в другой раз, и такие, с подковыркой, дороже; на передке, или личике, бывают узоры» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 71].

Иногда Бессонов правил текст Калайдовича после сверки с другими вариантами. Например, в былине «Чурило Пленкович» [Кир. 1861–1863, вып. 4,

с. 78–86] в сноске дважды печатаются шесть стихов, которые якобы «явно перебиты; вероятно (судя по напеву других стихов)» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 80, 81]. Пропуск стихов, по мнению Бессонова, наблюдается и в былине «Михайло Казарянин» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 97]. Любопытно его наблюдение о том, что после стиха 139 «начинается рассказ, встречаемый в простых песнях, так называемых татарских или татарского времени, отчасти колыбельных» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 95]. В своих комментариях к этой былине А. П. Евгеньева, не ссылаясь на П. А. Бессонова, также отмечает, что в строках 145–166 имеются «прямые параллели в песнях о девушке-полонянке и татарах» [Евгеньева, Путилов, с. 443]. Здесь надо отметить, что все последующие издатели сборника Кирши Данилова не учитывали постраничные сноски П. А. Бессонова. Например, А. П. Евгеньева всего один раз в комментарии принимает его замечание по поводу былины о Василии Буслаеве: «начаться, — пишет она, — ожидать» и ссылается на текст Бессонова [Евгеньева, Путилов, с. 602]. В первом издании 1804 г. драка Василия со старцем Пилигримищем изложена А. Ф. Якубовичем так: «...ударил он старца во колокол, а и той-та осью тележною, стоит старец не шевельнется» [Якубович, с. 224]. К. Ф. Калайдович вносит изменения в этот текст: «...ударил он старца во колокол, а и той-то осью тележною, качается старец не шевелнится» [Калайдович, с. 81]. П. А. Бессонов [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 21] меняет слово *качается* на *начается*, считая, что *качается* противоречит выражению «не шевелится», *начается* означает здесь *надеется, думает, полагает*. Ср.: «ударил он старца во колокол, аи тоита осью тележною, начаетца старец не шевелнитца» [Шеффер, с. 34]; «ударил он старца во колокол, а и той-то осью тележною, качается старец, не шевельнется» [Шамбинаго, с. 57]; «ударил он старца во колокол, а и той-та осью тележною, начается старец не шевелнится» [Евгеньева, Путилов, с. 65]; «ударил он старца во колокол, а и той-то осью тележною, — начается старец, не шевельнется» [Горелов, с. 100].

П. А. Бессонов исправляет, на его взгляд, ошибки К. Ф. Калайдовича при публикации текстов. Некоторые исправления учитывались в последующих изданиях сборника Кирши Данилова без ссылки на Бессонова. Например, в былине «Добрыня чудь покорил» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 21], в строке 109, — «Старые люди *переговаривает*» — издатель меняет слово *переговаривает* на *переговаривают* (см. тоже: [Шамбинаго, с. 135; Евгеньева, Путилов, с. 138; Горелов, с. 184]). В былине «Добрыня купался — Змей унес» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 51], в строке 83: «*Сватал* Добрыня дубину, тут убил до смерти» — *сватал* заменено на *схватал* (ср.: *сватал* [Шамбинаго, с. 239]; *с(х)ва(т)ал* [Евгеньева, Путилов, с. 237]; *схватил* [Горелов, с. 299]).

В былине «Михайла Казаринов» у К. Ф. Калайдовича напечатано: «Асделу татарину достанешься», т. е. Асдел — это имя. Бессонов в сноске к Асделу пишет: «А с делу татарину достанешься», — что значит *с делу*, *на долю* [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 96]. То же самое в текстах у Шамбинаго и Горелова; Евгеньева сохраняет написание Калайдовича «Азделу-татарину» [Евгеньева, Путилов, с. 145], однако в указателе имен это имя не значится.

Конечно, не все исправления верны. Например, в былине «Садко — богатой гость» Бессонов так комментирует строку 28 «Сестра тебе Волга челобитье посылает двою / Говорил сам и кланялся», предлагая заменить *двою* на *вдвойне*, *двойное*: «Здесь также, может быть, ослышка записавшего вместо „мною“ — через меня?» [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 48]. В последующих публикациях эта строка преобразована: «Сестра тебе, Волга, челобитья посылает / Двою говорил сам и кланялся» [Евгеньева, Путилов, с. 184]; «Сестра тебе, Волга, челобитье посылает / Двою говорил сам и кланялся» [Горелов, с. 326].

П. А. Бессонов резко критиковал И. П. Сахарова, который опубликовал былину «Алеша Попович» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 70–80] якобы из рукописи Бельского, хотя на самом деле она была взята из сборника К. Ф. Калайдовича. Бессонов перечисляет в сносках все вставки в текст, сделанные Сахаровым, а также ряд его исправлений. В сноске к былине «Про Василия Буслаева» Бессонов так объясняет слово *залезено*: «Прежние неосторожные издатели, как, например, г. Сахаров, исправляли — „залечено“. Но „залезть“ значит — добыть, приобресть, и предыдущий образец песни доказывает, что такое чтение правильно: не выпить, не проесть всего, что есть у Васютки, не износить платья цветнаго, за то и увечье добыто на век!» [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 23].

П. А. Бессонов обращает внимание на использованные в былинах пословицы. Например, к строкам 112–113 в былине «Иван Гостиный сын» сделана сноска: «Пословица поныне: „Поживешь — шубу наживешь, а не наживешь — будто нашивал“» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 7]. К строке 182 былины «О женитьбе князя Владимира» — «А и ряженой кус, да не суженому есть» — приводится пословица: «кус ряженой, пригодный, да не мне суждено его есть, не я твой суженой» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 71].

Можно констатировать, что П. А. Бессонов как редактор сборника Кирши Данилова провел большую скрупулезную работу.

Значительное место в постраничных сносках занимают словарные материалы. Как мы отмечали в статье о созданном Бессоновым словаре к севернорусским былинам, издатель не «выработал единую систему для объяснения слов и словосочетаний, что свойственно словарю В. И. Даля, а потом

и всем словарям к былинным сборникам» [Розов 2023, с. 412]. То же самое наблюдается и в отношении былин из сборника Кирши Данилова. Значение слов Бессонов трактует исходя из той формы, в которой они употребляются в текстах. Например: *печали* — заботы, хлопоты; *радела* — желала; *смурое* — черное, темное, потом — грубое и т. д.

Объяснения значения ряда слов у Бессонова, в отличие от других издателей текстов Кирши Данилова, очень подробны. Например, о слове *шап* в былине «Соловей Будимирович» («Втапоры поехал и голой шап Давид Попов») он пишет: «*Шап*, *щап* — древнее *щапство*, по областям ныне — *щапливый*, *щепеткой*, *щепетильный*, *щепетиниться* — все это означает щегольство, охорашивание, модную вычурность; прозвище — голый, т. е. на фу-фу, без состояния, отсюда сложное по областям — *голощап*, франт; самое *щеголь*, вероятно, от того же корня *ще* (*тще*) и *голь*» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 105]. Ср.: «*Шап* — Бессонов ⟨...⟩ указал, что *шап* =щап (щеголь,франт)» [Шеффер, с. 283]; «*Шап* — то же, что „щап“, щеголь» [Шамбинаго, с. 309]; «*Шап* см.: *щап* — щеголь, франт» [Евгеньева, Путилов, с. 662]; «*Щап* — щеголь, франт; щаплив — щеголеват, франтовит» [Горелов, с. 422].

Нередко П. А. Бессонов использует слишком многословное объяснение значения слова, демонстрируя свою эрудицию. В былине «Алеша Попович» он так комментирует слово *хайлище*: «*хай*, *хай-ло* — зев, *хаять* (хай-а-ть) — разевать пасть, греч. χαος: отсюда хаос, перешедши позднее в значение ада, изображался всегда огромным зевом, разинутою *пастью змея*» [Кир. 1875, вып. 2, с. 72]. Ср.: «пасть» [Амосов, с. 376]; «рот» [Шеффер, с. 281] и [Шамбинаго, с. 308]; «огромный рот» [Евгеньева, Путилов, с. 661].

В былине «Ставр Годинович» («Как послы послуются») Бессонов так объясняет значение слова *послуются*: «Как всегда, с какими приемами ведут послы посольское *дело* при *переговорах*. Сравни при этом сербское *посао* (посол) — дело, и *пословье*, пословицу, причем корень *с-ъл-*, *сл-а-ти* сближается со *слу-ти*, откуда *слава* и *слово*. Виною то, что по древнейшим представлениям, а отсюда и в языке, *слово* и *дело* неразрывны, в *посольстве* же именно все дело есть слово, и слово прямо переходит в дело» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 61]. Ср.: «пословаться» — «обходиться послу с послом с известн⟨ыми⟩ церемониями» [Амосов, с. 370]; «как послы послуются» — как принято у послов, как приветствуют послы друг друга [Шеффер, с. 277]; «пословаться» — приветствовать друг друга, как полагается, как следует послам [Евгеньева, Путилов, с. 655].

Для Амосова, Шеффера, Шамбинаго, Евгеньевой слово *ле(и)пкий* во фразе «А и Божье крепко, вражье-то лепко» (былина «Три года Добрынюшка стольничал») означало «ломкий, хрупкий, непрочный, липкий, цепкий,

слизкий»; для Горелова *лепко* — прилипчиво [Горелов, с. 416]. Бессонов же во втором[4] издании пишет в сноске: «Чортово липко, хватает за сердце: пословица. Согласно с сим у Нестора (1074 из Патерика) рассказ, как бес кидал в молящихся цветок „лепок“: „кому прилняше (прилипал) цветок“, тот „расслабевал умом“, а к кому не прилипал соблазн, тот стоял „крепок“, оставался Божьим» [Кир. 1875, вып. 2, с. 55].

Несколько страниц в разделе «Заметка» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. LXI–LXV] Бессонов посвящает происхождению слова *сур* в былине «Садко — богатой гость». Он возводит его к санскритским словам ç̂ȳp, что означает „быть храбрым“, „быть твердым“ и *çȳp-a* — „бог“, а позднее — „герой“. «Здесь (в былине. — *А. Р.*), как всегда бывает позднее, — пишет издатель, — значение божества спустилось уже до значения героя, высшею силою выдвинувшегося из ряда людей» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. LXIV].

В последующих изданиях сборника Кирши Данилова *сур* трактовалось как «суровый», «резвый», «молодецкий».

По поводу слова *слоны* П. А. Бессонов писал: «Слон в народном словопроизводстве сопоставляется с глаголом *слониться*, *слоняться*, т. е. шататься, бродить: „не два *слона* в чистым поле *слоняются*, не два сыры дуба шатаются, — *слонятся-шатаются* два богатыря“ ⟨...⟩ Здесь, конечно, разумеется, не то определенное животное — *слон*, которому трудно было попасть в наши древние песни, а вообще животное дикое, существо, на воле бродящее, шатающееся, слово, которым после назван и настоящий слон, при знакомстве с ним» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 92]. Позже Бессонова В. И. Даль так объяснял значение слова *слон*: «*слоном* или даже *слоною*, зывали встарь вообще тяжелое, неуклюжее или большое животное, которое *слоном слоняется* по лесам» [Даль, т. 4, с. 223]. И далее он ссылается на фразу из Кирши Данилова: «*Полосы* (лука) *были булатныя, а жилы слоны сохатныя*», — и делает вывод, т. е. «сохатнаго зверя, с рассохами лося». П. Н. Шеффер и С. К Шамбинаго ссылаются на В. И. Даля; А. П. Евгеньева не дает никакого объяснения, а ставит вопросительный знак; А. А. Горелов объясняет *слоны сохатные* как слоняющиеся, блуждающие лоси, олени [Горелов, с. 420].

Во втором издании[5] второго выпуска П. А. Бессонов так комментирует слово «чебурацкого» во фразе «в пятдесят пуд налита (шелепуга. — *А. Р.*) свинцу чебурацкаго» в былине «Алеша Попович»: «от *чеб-у-ах* или *чеб-ур-ак*: груз, грузило, тяжесть на перевесе (*греч.* εν αχμη), готовая опроки-

[4] В первом издании этой сноски нет.

[5] В первом издании это слово не комментируется.

нуться на голову: отсюда игральная кукла, Ванька-встанька и т. п. — Корень (*ч* из *к*) *куб-* и *кув-*, *cub-us*, *χυβ-ος*: куб, игральная кость, головка, кукла, металлический котел и т. д.; отсюда наш *куб-арь* и особенно *кув-ыр-к*, *кув-ыр-каться* (на голову), *греч.* χυβ-ισταν, в играх *Куб-елы* или нашей *Купа-лы*, с именем и празднествами которой связано. Ср. наше изд. „Белорус⟨кие⟩ песн⟨и⟩“ (2-е изд.)» [Кир. 1875, вып. 2, с. 72]. Можно предположить, что здесь Бессонов использовал словарь В. И. Даля, который писал о слове *Чебурашка*: «ванька-встанька, куколка, которая, как ее ни кинь, сама встает на ноги» [Даль, т. 4, с. 586]. Отметим, что никто из издателей, кроме А. П. Евгеньевой, не включал слово *чебурацкий* в словарь, но она не объяснила его значение.

В ряде случаев П. А. Бессонов демонстрирует знание крестьянского быта. Например, он так объясняет значение слова *соян* в былине «Дунай Иванович» («И выдавали они тут соян хрущатой камки»): «...поныне, в Смоленск⟨ой⟩ и Тверск⟨ой⟩ губ⟨ерниях⟩: исподница, суконная юбка; крашенинный сарафан» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 78]. Ср.: «женское платье, сарафан особого покроя» [Шеффер, с. 280]; «женский сарафан особого покроя» [Шамбинаго, с. 307]; «сарафан особого покроя; распашной сарафан» [Евгеньева, Путилов, с. 658]; «распашной сарафан» [Горелов, с. 420].

О слове *куяк* в былине «Женитьба князя Владимира» Бессонов пишет: «куяк — слово поныне употребительное в Тамбовск⟨ой⟩и Рязанск⟨ой⟩ губернии, в смысле шелома и колпака; в старину — щитковые или наборные из блях латы, нашитые на сукно» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 77]. Ср.: «Куяк — м. тамб., ряз., ‖ шелом, кивер или каска? ‖ *Стар.* щитковые, чешуйные или наборные латы из кованых пластинок по сукну» [Даль, т. 2, с. 230]; «*Куяк* — панцирь суконный, с нашивными металлическими кольцами и бляхами» [Амосов, с. 364]; «*Куяк* — щитковые, чешуйчатые латы» [Шеффер, с. 272]; «*Куяк* — чешуйчатые латы, панцирь» [Шамбинаго, с. 300]; «*Куяк* — доспех из металлических пластинок, нашитых на бархат, сукно и т. п.» [Евгеньева, Путилов, с. 651]; «*Куяк* — латы из щитков-чешуек, нашитых на ткань» [Горелов, с. 420].

П. А. Бессонов предложил любопытную трактовку строкам 129–130 в былине «Ставр Годинович»: «Нарочны борцы, удалы молодцы, / Притченки да Хапилонки». По поводу этих строк Бессонов писал: «Как в выражении „Спиря поспиривает, Сема пересёмывает“ собственные имена обращены в глагол, выражено ими действие, так здесь, наоборот свойства и нарицательные прозвища обращены в имена собственные: *притченки* от *притка* (известное древнее слово) — кто натыкается, является откуда не возьмись, задирает невзначай, прыткий, удалый; *хапилонки* — хапать, хватать, —

хвать» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 63][6]. В. Ф. Миллер также считал, без ссылки на Бессонова, что Притченки и Хапилонки — это имена удалых молодцов [Миллер, с. 280][7].

А. П. Евгеньева включает в словарь слова *притченки* и *хапилонки* с пометкой «значение неясно», а в комментарии к тексту былины пишет: «*Притченки да Хапилонки*. Это персонажи, неизвестные русскому эпосу. Два брата Хапиловы упоминаются в былине „Первая поездка Ильи Муромца в Киев“» [Евгеньева, Путилов, с. 607]. Притченки молодцы, борцы и Хапиловы братья как богатыри князя Владимира включены в Указатель имен (Сборник Кирши Данилова), составленный М. Я. Мельц [Евгеньева, Путилов, с. 465, 466]. Однако А. П. Евгеньева не ссылается на подстрочную сноску П. А. Бессонова к той же строке.

Иногда П. А. Бессонов дает неправильное или неточное толкование слову или словосочетанию: *валженая* (влажная, вымокшая, сыромятная) — обыкновенное прозвище ремней, кожи; обтянутая кожей («Матица валженая» из былины «Чурила Пленкович» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 81]). Однако уже у В. И. Даля *волжаный* — сделанный из прута таволги [Даль, т. 1, с. 232]; то же: [Шеффер, с. 268; Шамбинаго, с. 298; Горелов, с. 414]).

Словосочетание *прохлад говорят* в былине «Гордей Блудович» П. А. Бессонов объяснял так: «ведут прохладную беседу, за отдых, спокойную» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 69], а словосочетание *прохладные речи* в былине «Три года Добрынюшка столничал» во фразе «Все речи были прохладныя» — «Переходить в *прокладныя* (*проклаждаться*) — медленные, исподволь противуположно горячим — скорым» [Кир. 1875, вып. 2, с. 57]. Ср.: *прохладный* — приятный [Амосов, с. 372]; *за прохлад говорить*; *за прохлад молвить* — приятно, для развлечения, не торопясь, спокойно [Шеффер, с. 278]; *прохлад*, *за прохлад говорить* — разговаривать покойно, приятно [Шамбинаго, с. 305]; *прохладные речи* — приятные, неторопливые разговоры для развлечения [Евгеньева, Путилов, с. 657]; *прохладные (речи)* — приятные [Горелов, с. 419].

Волокитный — «который *волочат* за собой в дороге, дорожный, завозный, кое-какой» («Есть у меня лучонко волокитной» — былина «Ставр-боярин» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 64]). *Волокитной лучонко* — обыденный, будничный, рабочий [Шеффер, с. 268]; *волокитный* — обыденный, буднич-

[6] Более подробно свой этимологический обзор П. А. Бессонов развивает в «Заметке» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. XXXIII–XXXIV].

[7] Попытки П. А. Бессонова и В. Ф. Миллера представить эти слова как имена собственные отмечены и П. Н. Шеффером [Шеффер, с. 278].

ный [Шамбинаго, с. 298]; *волокитной* — обыденный, будничный [Евгеньева, Путилов, с. 647].

П. Н. Шеффер в ряде случаев допускал объяснение слова, данного П. А. Бессоновым. Например, в былине «Три года Добрынюшка стольничал» («А и женское дело прелестивое, прелестивое перепадчивое» ([Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 59]) Бессонов дает сноску к слову *перепадчивое* — пугливое[8]. Шеффер отмечал, что обычно в словарях это слово трактуется как *легко изменяющийся, непостоянный*, но толкование Бессонова «имеет, по-видимому, основание» [Шеффер, с. 275]. Ср.: *перепадчивый* — переменчивый [Амосов, с. 368]; *перепадчивый* — изменчивый, непостоянный, пугливый [Евгеньева, Путилов, с. 653].

П. Н. Шеффер полемизировал с Бессоновым по поводу слова *плаши* в былине «Чурило Пленкович» («А и колпачки — золоты плаши» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 79]). Для Бессонова это означало: «верхушки, вшитые плашмя, как бывало в прежних козацких колпаках; а висячие — *ло́пасть*». Такого же мнения были В. Ф. Миллер, В. В. Стасов, но для П. Н. Шеффера это «пластинки, бляхи» [Шеффер, с. 275–276]. Ср.: *плаши* — верхушки шапок [Шамбинаго, с. 303]; *плаши* — бляхи, пластинки; колпачки — золоты *плащши* — колпачки с золотыми бляхами, с золотыми верхами [Евгеньева, Путилов, с. 654]; *плаши* — бляхи, пластинки на колпаках [Горелов, с. 417].

Никто из последующих издателей сборника Кирши Данилова, кроме П. Н. Шеффера, не обратил внимания на словосочетание *печерски лисицы* в былине «Чурило Пленкович» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 79]. Для Бессонова это значит, «что живут в пещерах», но Шеффер отметил, что здесь возможна и другая трактовка. Он ссылается на издание К. Ф. Калайдовича, который «напечатав *Печерски*, *Печерских*, очевидно, ставил это слово в связь с названием *Печора*» [Шеффер, с. 275]. На эту связь указывает и В. Ф. Миллер в «Очерках русской народной словесности»: «Сказать, однако, вполне уверенно, в каком смысле употреблено здесь слово *печерский*, едва ли можно, пока термин *печерская лисица* не будет найден в документах как в живой речи» [Миллер, с. 192]. Ср.: *печера* — пещера [Шамбинаго, с. 303; Евгеньева, Путилов, с. 654].

Объяснение некоторых слов и словосочетаний встречается только у П. А. Бессонова. Например: *таковки* (*по таковкам*) — «по-таковскому, за уряд, не разбирая, много» («Всяко питье по таковкам пьют» — былина «Ставр-боярин» [Кир. 1861–1863, вып. 4, с. 121]). *Заплечной мастер* —

[8] Во втором издании 1875 г. он добавляет сербскую пословицу: «Ал е женска страна страшивица».

палач («Есть ли у нас мастер заплечной с подмастерьями» — былина «Саур Ванидович» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 124]). *Головой пришел* — лично, сам («А ныне Садко головой пришел» — былина «Садко — богатой гость» [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 44]).

П. А. Бессонов помещал в свой словарь и слова, которые не требуют разъяснения: *башня проезжая* — «так доселе называется на Руси всякая башня с воротами, через которые проезжают по суху ли или по воде» (былина «Садко — богатой гость» [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 48]). *Безвестно* — без вести пропал («Безвестно не стало богатыря» — былина «Три года Добрынюшка стольничал» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 57]). *Взвился* — быстро поднялся («Втапоры Тугарин взвился и вон ушел» — былина «Алеша Попович» [Кир. 1861–1863, вып. 2, с. 7]). *Скоря* — скорей («А скоря тово поездку чинит» — былина «Иван Годинович» [Кир. 1861–1863, вып. 3, с. 20]). *Иной* — один, какой-то; случилось, что какой-то («А иной дурак зашол с носка» — «Василий Буслаев» [Кир. 1861–1863, вып. 5, с. 17]).

Можно констатировать, что большой труд П. А. Бессонова как автора комментариев и составителя словаря к сборнику Кирши Данилова, как и автора подстрочных сносок к севернорусским былинам, не оценен по достоинству. Никто из издателей этого сборника, кроме П. Н. Шеффера, не обратил внимания на подстрочные сноски Бессонова. Как мы уже отмечали, работу П. А. Бессонова можно и до́лжно считать еще одним самостоятельным изданием знаменитого собрания русских народных песен наряду с изданиями А. Ф. Якубовича, К. Ф. Калайдовича, П. Н. Шеффера, С. К. Шамбинаго, А. П. Евгеньевой и Б. Н. Путилова, А. А. Горелова.

Литература

Азадовский — *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М.: Учпедгиз, 1958. 479 с.

Амосов — *Амосов Н. И.* Слова из великорусских былин древнего времени // Материалы для сравнительного и объяснительного Словаря русского языка и других славянских наречий. СПб.: 2-е Отд. Имп. Академии наук, 1853. Тетр. 2. Стб. 355–377.

Бессонов — *Безсонов П.* Русский народ и его творческое слово / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 600 с.

Горелов — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. А. Горелова. СПб.: Тропа Троянова, 2000. 430 с.

Даль — Толковый словарь живого великорусского языка / [Соч.] Владимира Даля. 2-е изд., испр. и значительно умноженное по рукописи автора. СПб.; М.: Изд-во М. О. Вольфа, 1880–1882. Т. 1: А–З; Т. 2: И–О; Т. 4: Р–V.

Евгеньева, Путилов — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 665 с.

Калайдович — [*Калайдович К. Ф.*] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым и вторично изданные, с прибавлением 35 песен и сказок, доселе неизвестных, и нот для напева. М.: Тип. С. Селивановского,1818. 423 с.

Кир. 1861–1863 — Песни, собранные П. В. Киреевским. М.: О-во любителей российской словесности, 1861. Ч. 1, вып. 2. [4], 96, [2], XXVIII с.; Ч. 1, вып. 3. [4], 124, [2], XXXVII с.; 1862. Ч. 1, вып. 4, доп. [4], 138, [2], CXCIV, [4], II с.; 1863. Ч. 2, вып. 5. [4], 190, [2], CXLIII, [7] с.

Кир. 1875 — Песни, собранные П. В. Киреевским. 2-е изд. М.: О-во любителей российской словесности, 1875. Вып. 2. [4], 150, [2], IV с.

Миллер — *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. М.: Тип. И. Д. Сытина, 1897. 464 с.

Розов 2016 — *Розов А. Н.* Из истории создания словарей в былинные сборники // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. Т. 35. С. 86–99.

Розов 2017 — *Розов А. Н.* Из истории указателей к былинным сборникам (Новаторство П. А. Бессонова) // Розов А. Н. Русская народная культура: (Избранные статьи, 1974–2017). СПб.: Лема, 2017. С. 298–304.

Розов 2023 — *Розов А. Н.* Подстрочные примечания П. А. Бессонова к текстам севернорусских былин в сборнике «Песни, собранные П. В. Киреевским» // Рябининские чтения — 2023: Материалы IX конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2023. С. 411–414.

Соймонов 1960 — *Соймонов А. Д.* Записи былин первой половины XIX века в собрании П. В. Киреевского: (К истории собирания и издания) // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 5. С. 371–372.

Соймонов 1971 — *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л.: Наука, 1971. 360 с.

Шамбинаго — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. текстов, ст. и коммент. С. К. Шамбинаго. М.: ГИХЛ, 1938. 312 с.

Шеффер — Сборник Кирши Данилова / Изд. Имп. Публичной библиотеки по рукописи, пожертвованной в библиотеку кн. М. Р. Долгоруковым / Под ред. П. Н. Шеффера. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1901. 284 с.

Якубович — [*Якубович А. Ф.*] Древние русские стихотворения. М.: Тип. С. Селивановского, 1804. 324 с.

References

Amosov, N. I. (1853). ‘Slova iz velikorusskikh bylin drevnego vremeni’, in: *Materialy dlya sravnitel'nogo i ob"yasnitel'nogo Slovarya russkogo yazyka i drugikh slavyanskikh narechii*. Saint Petersburg: Vtoroe Otdelenie Imperatorskoi Akademii nauk. Vol. 2, 355–377.

Azadovskii, M. K. (1958). *Istoriya russkoi fol'kloristiki*. Moscow: Uchpedgiz, 479 p.

Bezsonov, P. (2010). *Russkii narod i ego tvorcheskoe slovo*, A. D. Kaplin, ed. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii, 600 p.

Dal', V. I., ed. (1882). *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka*. 2nd ed. Saint-Petersburg, Moscow: Izdatel'stvo M. O. Vol'fa. Vol. 1–4.

Evgen'eva, A. P., Putilov B. N., eds. (1958). *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniya, sobrannye Kirsheyu Danilovym.* Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 665 p.

Gorelov, A. A., ed. (2000). *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniya, sobrannye Kirsheyu Danilovym*. Saint Petersburg: Tropa Troyanova, 430 p.

[Kalaidovich, K. F., ed.] (1818). *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniya, sobrannye Kirsheyu Danilovym i vtorichno izdannye, s pribavleniem 35 pesen i skazok, dosele ne izvestnykh, i not dlya napeva*. Moscow: Tipografiya S. Selivanovskogo, 423 p.

Kireevskii, P. V., ed. (1861–1863). *Pesni.* Moscow: Obshchestvo lyubitelei rossiiskoi slovesnosti. Part 1, iss. 2, [4]+96+[2]+28 p.; Part 1, iss. 3, [4]+124+[2]+97 p.; Part 1, iss. 4, [4]+138+[2]+1904+4+2 p.; Part 2, iss. 5, [4]+190+[2]+143+7 p.

Kireevskii, P. V., ed. (1875). *Pesni.* 2nd ed. Moscow: Obshchestvo lyubitelei rossiiskoi slovesnosti. Iss. 2, [4]+150+[2]+4 p.

Miller, V. F. (1897). *Ocherki russkoi narodnoi slovesnosti.* Moscow: Tipografiya I. D. Sytina, 464 p.

Rozov, A. N. (2016). 'Iz istorii sozdaniya slovarei v bylinnye sborniki', in: *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniya*. Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 35, 86–99.

Rozov, A. N. (2017). 'Iz istorii ukazatelei k bylinnym sbornikam (Novatorstvo P. A. Bessonova)', in: *Rozov, A. N. Russkaya narodnaya kul'tura (Izbrannye stat'I, 1974–2017)*. Saint-Petersburg: Lema, 298–304.

Rozov, A. N. (2023). 'Podstrochnye primechaniya P. A. Bessonova k tekstam severnorusskikh bylin v sbornike «Pesni, sobrannye P. V. Kireevskim»', in: *Ryabininskie chteniya — 2023. Materialy IX konferentsii po izucheniyu i aktualizatsii traditsionnoi kul'tury Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 411–414.

Shambinago, S. K., ed. (1938). *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniya, sobrannye Kirsheyu Danilovym*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 312 p.

Sheffer, P. N., ed. (1901). *Sbornik Kirshi Danilova*. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 284 p.

Soimonov, A. D. (1960). 'Zapisi bylin pervoi poloviny XIX veka v sobranii P. V. Kireevskogo. (K istorii sobiraniya i izdaniya)', in: *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniya*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Vol. 5, 371–372.

Soimonov, A. D. (1971). *P. V. Kireevskii i ego sobranie narodnykh pesen*. Leningrad: Nauka, 360 p.

[Yakubovich, A. F., ed.] (1804). *Drevnie russkie stikhotvoreniya*. Moscow: Tipografiya S. Selivanovskogo, 324 p.

С. В. Подрезова

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. А. ШАХМАТОВА В КОМИССИИ ПО СОСТАВЛЕНИЮ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ КАРТ РОССИИ ИМПЕРАТОРСКОГО РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Резюме

Настоящая статья посвящена малоизвестной странице научной биографии знаменитого ученого А. А. Шахматова — его работе в Комиссии по составлению этнографических карт России Императорского Русского географического общества. На основании архивных документов рассматриваются история Комиссии, ее методология и роль, которую Шахматов сыграл в ее организации и работе. А. А. Шахматов стоял у истоков образования Комиссии, принимал участие в обсуждении основных вопросов ее деятельности, а в период руководства Этнографическим отделением возглавлял ее. Основная деятельность академика была сосредоточена в отделе по языку, где под его руководством шла работа над созданием лингвистической карты Европейской России и Кавказа, а также над изданием «Диалектологической карты русского языка в Европе» (1914), подготовленной Московской диалектологической комиссией при Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук. В Приложении впервые публикуются несколько документов: Протоколы заседаний Комиссии по составлению этнографических карт России и отдела по языку и два письма Д. Н. Ушакова — к С. Ф. Ольденбургу и А. А. Шахматову. Статья продолжает исследование Валерии Игоревны Ереминой, которая немалую часть своей научной энергии отдала изучению и публикации наследия А. А. Шахматова.

Ключевые слова: Алексей Александрович Шахматов, этнографические карты, Русское географическое общество

© С. В. Подрезова, 2025

Svetlana V. Podrezova

ALEKSEY ALEKSANDROVICH SHAKHMATOV'S ROLE IN THE COMMISSION FOR THE COMPILATION OF ETHNOGRAPHIC MAPS OF RUSSIA OF THE IMPERIAL RUSSIAN GEOGRAPHICAL SOCIETY

Abstract

The article is devoted to a largely unknown aspect of the scientific biography of the famous scientist Aleksey Aleksandrovich Shakhmatov — his work in the Commission for the Compilation of Ehnographic Maps of Russia of the Imperial Russian Geographical Society. Based on archival documents, the author examines the history of the Commission, its methodology and the role that Shakhmatov played in its organization and activity. Shakhmatov played an important role in the formation of the Commission, took part in the discussion of the main issues of its activities, and headed the Commission during the period when it was controlled by the Ethnographic Department. Under the academician's leadership, work on the creation of a linguistic map of European Russia and the Caucasus and on the *Dialectological Map of the Russian Language in Europe* (published in 1914) was carried out in the language department. The article continues the research of Valeria Igorevna Eremina, who devoted a considerable part of her scientific energy to the study and publication of Shakhmatov's scientific heritage. An appendix presents the first publication of records of discussions of the Commission about the compilation of ethnographic maps of Russia and of the language department, and two letters from Dmitry Nikolayevich Ushakov to Sergey Fyodorovich Oldenburg and Aleksey Aleksandrovich Shakhmatov.

Keywords: Alexey Alexandrovich Shakhmatov, Commission for the Compilation of Ethnographic Maps of Russia of the Imperial Russian Geographical Society, Dialectological map of the Russian language in Europe

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-57-86

Жизненный путь и научная биография Алексея Александровича Шахматова (1864–1920) хорошо изучены. В. И. Еремина посвятила пространную статью обзору научной и общественной деятельности Шахматова и основных трудов ученого по языкознанию, диалектологии и истории древнерусского летописания [Еремина]. На страницах своей работы исследовательница упоминает о сотрудничестве Шахматова в Императорском Русском географическом обществе, начало которому было положено в 1896 г. — сперва в качестве члена Сказочной комиссии, затем — в должности председателя Этнографического отделения. Ответственный пост председателя отделения Шахматов занимает после кончины Вс. Ф. Миллера с ноября 1913 г. по 1915 г., когда его сменяет С. Ф. Ольденбург. Хорошо известно, что при поддержке или непосредственном участии Шахматова в свет выходит мно-

жество ценных трудов по языку, фольклору и этнографии [Еремина, с. 52]. Однако деятельность ученого в качестве сотрудника Русского географического общества специально не рассматривалась. Еще меньше известно о работе Шахматова в одной из ведущих комиссий Русского географического общества — Постоянной комиссии по составлению этнографических карт России (далее — КСЭК), деятельность которой пришлась на период с 1910 г. и охватила многие направления исследований Этнографического отделения.

Несмотря на огромное значение, которое Комиссия имела для развития отечественной науки, ее деятельность также мало исследована. Первым и единственным на долгие годы стал «Обзор деятельности Комиссии за пятилетний период», составленный в 1916 г. Д. А. Золотаревым [Золотарев]. Общие вопросы ее истории освещены в нескольких работах [Чистов; Шангина; Псянчин 2004, 2008]. Кроме того, Ф. Хирш рассматривает деятельность Комиссии в рамках дискуссий по «национальному вопросу» [Hirsh]. В исследовании Ж. Кадио «Лаборатория империи» КСЭК сливается с другой организацией — Комиссией по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран (далее — КИПС) [Кадио, с. 139–141]. По какой-то причине не упоминается КСЭК и в работах по истории науки. Теоретико-методологические вопросы работы КСЭК, а также вопросы ее влияния на исследования отдельных ее участников были рассмотрены в работах автора настоящей статьи, написанных совместно с С. С. Алымовым [Алымов, Подрезова; Alymov, Podrezova]. На основании изучения архивных документов и исследований ее сотрудников было показано, что КСЭК стала «лабораторией», в которой шла разработка методики выделения этнографических типов на основе корреляций данных антропологии, этнографии и лингвистики. Этнографическое и антропологическое картографирование, проводимое в недрах Комиссии, сыграло одну из ключевых ролей в становлении мышления в категориях «этноса» [Алымов, Подрезова; Alymov, Podrezova].

А. А. Шахматов стоял у истоков образования КСЭК, принимал самое горячее участие в обсуждении основных вопросов ее деятельности, а в период руководства Этнографическим отделением возглавлял ее. В настоящей статье мы кратко рассмотрим историю комиссии, ее структуру, методологию работы и ту роль, которую Шахматов сыграл в ее организации и работе.

* * *

Как известно, создание КСЭК стало ответом на назревший в начале XX в. вопрос «об оживлении деятельности Отделения этнографии» и реакцией на дискуссию о задачах русской этнографии, развернувшуюся на XII съезде русских естествоиспытателей и врачей в Москве зимой 1909/10 гг. Решаю-

щими в судьбе комиссии и Этнографического отделения стали заседания 30 апреля и 10 мая 1910 г., в последнем из которых председательствовал академик А. А. Шахматов. В качестве «конкретных задач» в работе Отделения антрополог и этнограф Ф. К. Волков и археолог и этнолог А. А. Миллер предложили заняться систематическим изучением народов России в рамках специальных программ, составленных по этнографическим признакам[1]. Подхватив эту идею, лингвист и картограф И. П. Поддубный предложил создать этнографическую карту России[2]. Эта идея была поддержана Шахматовым и принята единогласно сотрудниками Этнографического отдела. На заседании 15 октября 1910 г. было принято решение основать Постоянную комиссию по составлению этнографических карт России, которая обещала «объединить и систематизировать работу русских этнографов» (реплика С. Ф. Ольденбурга на заседании 10 мая 1910 г.[3]). При этом «Россию» было предложено понимать максимально широко, включая в исследование все народности, населяющие Империю (реплика Д. К. Зеленина. 15 октября 1910 г.[4]).

В состав КСЭК вошли как видные, так и начинающие свой путь фольклористы и этнографы: С. Ф. Ольденбург, А. А. Шахматов, чуть позже — Вс. Ф. Миллер (в разное время они стояли во главе Комиссии), Н. М. Могилянский, Ф. К. Волков, А. А. Миллер, В. В. Радлов, Л. Я. Штернберг, Н. Я. Марр, А. Н. Самойлович, В. В. Бартольд, А. Д. Руднев, С. К. Булич, Д. К. Зеленин, М. К. Азадовский, И. П. Поддубный, С. И. Руденко, Д. А. Золотарев, А. К. Сержпутовский, С. М. Широкогоров, В. И. Иохельсон, А. А. Макаренко и многие другие.

В течение осени 1910 — весны 1911 г. члены комиссии вели оживленные дискуссии о задачах и методах составления карты, и прежде всего — вокруг выбора главного критерия, который мог быть положен в основу карт и соответственного деления на подкомиссии — «народности» или «этнографические сюжеты». Одни ученые поддержали предложение П. Н. Луппова вести деление на подкомиссии по народностям. Так, Д. К. Зеленин на протяжении нескольких заседаний высказывался за создание «отдельных карт по этническим группам, с целью составления впоследствии одной общей карты»[5]. Ф. К. Волков, напротив, настаивал на составлении карт по отдельным этнографическим признакам — «с нанесением на них границ известных типов

[1] НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 56, 57.
[2] Там же. Л. 57.
[3] Там же.
[4] Там же. Л. 64.
[5] Там же. Л. 64, 59 об.

построек, одежды, земледельческих орудий и проч.»[6]. Общая карта, по мнению ученого, должна была объединить карты, разработанные не этническими, а тематическими подкомиссиями. Большинство коллег, включая Шахматова и Ольденбурга, присоединились к мнению Волкова, отклонив принцип, предложенный Лупповым и Зелениным: из 17 членов комиссии, участвовавших в заседании 29 октября 1910 г., за составление предварительной карты по народностям проголосовали только двое, «против предполагаемых категорий в порядке повестки» — пятнадцать[7].

Дискуссия возникла не случайно и была предопределена давними и серьезными разногласиями по поводу признаков, определяющих «народность». Для ряда ученых важнейшим этническим маркером выступал язык (как известно, этнографическая картография XIX в. опиралась преимущественно на языковой принцип разделения народов, позже к этому признаку присоединились критерии: «самоназвание» и «вероисповедание»); Л. Я. Штернберг предлагал учитывать «самоназвание», Н. Я. Марр, напротив, указывал на «шаткость самоназвания как признака». Большинству членов отделения «народность» представлялась понятием «сложным» и «неопределенным» (Волков, Могилянский), которое могло «выделиться» лишь через установление соответствий между несколькими признаками: лингвистическими, антропологическими и этнографическими, то есть в процессе работы всей комиссии (реплика Ф. К. Волкова, 15 октября[8]). По замыслу Ф. К. Волкова, основная задача комиссии состояла именно в том, чтобы «установить признаки для разделения населения на этнографические группы и сообразно с этими признаками составить программы для изучения языка, одежды, пищи и т. п.» (10 мая 1910 г.[9]). Наконец, комиссия впервые задавалась целью, говоря словами Волкова, составить «не лингвистические карты, обыкновенно называвшиеся, да и до сих пор часто называемые этнографическими, а карты действительно этнографические, т. е. указывающие географическое распространение характерных особенностей народного быта» [Волков, с. 193].

Не менее дискуссионным стал вопрос о выборе этнографических признаков для нанесения их на карту. Составление карт по этнографическим категориям для всей России виделось трудным и продолжительным (реплика Л. Я. Штернберга. 29 октября 1910 г.[10]) и, кроме прочего, требовало учета технической стороны картографии. Например, Волков обнаружил, что некоторые

---

6 Там же. Л. 64 об.

7 Там же. Л. 60.

8 Там же. Л. 64 об.

9 Там же. Л. 57 об.

10 Там же. Л. 59 об.

из них — «охота», «рыбная ловля» и «народная техника» — «мало поддаются картографированию». «Практические трудности» он видел и в составлении антропологических карт. Эту тревогу разделял и Шахматов, видя существенные трудности в картографировании народной словесности («Народная словесность, например, сильно затруднила бы работу комиссии»[11]). Согласно протоколу заседания 15 октября, он призвал «избегать дробных задач» и «указал, что следует остановиться лишь на тех категориях, которые возможно нанести на карту» и «самых существенных признаках[12]). Разделяя мнение Шахматова, Волков предложил отодвинуть и не включать в первую очередь работ такие категории, как «право» и «народная словесность»[13].

В последующем обсуждении члены комиссии пришли к общему мнению, что субстратом для всех карт и основой для сопоставления с иными этнографическими признаками должна стать подробная лингвистическая карта — «с уже отмеченными лингвистическими границами». А. А. Шахматов активно участвовал в разработке основных категорий, направлений и принципов работы отделов комиссии (ход обсуждения можно проследить по протоколу заседания 29 октября 1910 г., приведенному в Приложении 1). В ряду предложений Шахматова были: привлекать для собирания сведений специалистов по определенным народностям, учитывать преимущественно актуальные данные, а исторические сведения привлекать для сравнения. Для иллюстрации приведем выдержки из протокола заседания, состоявшегося 15 октября 1910 г.:

> «А. А. Шахматов ⟨...⟩ Подкомиссии же, в свою очередь, должны будут обратиться, при собирании сведений, к ряду ученых и специально знающих лиц ту или иную народность. Необходимо, следовательно, установить категории и подкомиссии».[14]
>
> «Д. К. Зеленин обратил внимание на быстрые перемены в области форм материальной культуры и поставил вопрос: следует ли собирать сведения о настоящем моменте или проследить прежнее распространение старых форм. Он находит невозможным считаться лишь с современной картиной.
>
> А. А. Шахматов высказался за то, чтобы все собираемые сведения должны быть приурочены к настоящему времени. Это необходимо и для сведения результатов работ подкомиссий в одно целое.
>
> П. Н. Луппов, присоединяясь к мнению А. А. Шахматова, указал на неизбежность выработки известных опросных бланков, с указанием признаков, сведения о которых желательно будет иметь.

---

[11] Там же. Л. 65.

[12] Там же. Л. 64 об.–65.

[13] Там же. Л. 65.

[14] Там же. Л. 64–64 об.

Ф. К. Волков сказал, что при составлении карт следует иметь в виду лишь признаки этнографические, а не вытесняющие их новые формы. С известными оговорками можно не делать хронологической разницы.

А. А. Шахматов указал на возможность справочных сведений из области прошлого, но карты должны быть приурочены к настоящему времени.

Н. М. Могилянский полагает, что сведения должны собираться не только о признаках исчезающих, но и исчезнувших.

А. А. Миллер высказался за необходимость, в некоторых случаях, прилагать к картам современным — пояснительные карты исторические и даже археологические»[15].

В начале 1911 г. в КСЭК были созданы восемь отделов[16]:

1. *По языку* (пред. А. А. Шахматов, секр. А. Д. Руднев).

2. *По хозяйственному быту* (пред. Э. А. Вольтер, затем Н. М. Могилянский, секр. А. К. Сержпутовский).

3. *По жилищу и постройкам* (пред. Н. М. Могилянский, секр. А. К. Сержпутовский).

4. *По одежде и украшениям* (пред. Ф. К. Волков, секр. кн. Д. Э. Ухтомский и А. К. Сержпутовский).

5. *По народному искусству (орнаменту)*.

6. *По музыке*.

7. *По антропологии* (пред. Ф. К. Волков, секр. С. И. Руденко).

8. *По верованиям*.

А. А. Шахматов планировал включиться в работу нескольких комиссий: *отдела по языку* (в качестве председателя), *отдела по одежде и украшениям*[17] (принял участие только в первом заседании 18 апреля 1911 г.) и *отдела по верованиям*[18]. Однако последний, так же как и отдел по народному искусству, не смогли «организоваться» и не работали в рамках КСЭК. Не работал и отдел по музыке.

---

[15] Там же. Л. 65 об.

[16] Список приводится по: НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 78–78 об. Заседание 11 февраля 1911 г. Ср. с категориями, предложенными Ф. К. Волковым (1. Земледелие и скотоводство. 2. Способы передвижения. 3. Пища. 4. Одежда и украшения. 5. Постройки. 6. Народное искусство. 7. Язык и словесность), и списком категорий, принятым на заседании КСЭК 29 октября 1910 г. (Приложение 1).

[17] Помимо Шахматова в состав отдела записались: Ф. К. Волков, Н. М. Могилянский, М. Б. Едемский, А. Н. Самойлович, Э. А. Вольтер, кн. Д. Э. Ухтомский, Н. И. Воробьев, И. П. Поддубный, Д. К. Зеленин, А. А. Миллер.

[18] В этот отдел планировали войти также Б. Я. Владимирцев, г. Виллиамс (Т. В. Вильямс?), С. Ф. Ольденбург, Э. А. Вольтер и кн. Д. Э. Ухтомский.

Комиссия по составлению этнографических карт России являлась самостоятельной структурой, состояла при Совете ИРГО и обладала собственным бюджетом, сопоставимым с бюджетом Отделения этнографии[19].

Во главе комиссии обычно находился председательствующий в Отделении: в первые годы — С. Ф. Ольденбург (секр. А. Н. Самойлович, А. А. Миллер), в конце 1912 г. его сменил Вс. Ф. Миллер, с конца 1913 по 1915 г. — А. А. Шахматов (секр. А. А. Миллер, Э. К. Пекарский, Д. А. Золотарев), затем, в октябре 1915 г., Отделение и комиссию вновь возглавил С.Ф. Ольденбург (помощник председателя — А. А. Шахматов[20], секр. Д. А. Золотарев). Таким образом, комиссия выступала руководящим и объединяющим органом деятельности всего Этнографического отделения. Отчеты о работе комиссии публиковались в «Живой старине» и «Известиях ИРГО», начиная с 1914 г. там же печатались отдельные протоколы заседаний. Основная работа комиссии была сосредоточена в отделах.

В 1913 г. по инициативе сибиреведа А. А. Макаренко в составе Комиссии образовалась самостоятельная Сибирская подкомиссия под руководством Л. Я. Штернберга (секр. А. А. Макаренко). В конце 1914 г. по предложению Шахматова и во время его председательства в комиссии выделились два основных подразделения: I отдел — Европейская Россия и Кавказ (пред. А. А. Шахматов, секр. А. А. Миллер[21]), продолживший заниматься изучением народов европейской части империи и вобравший в себя все прежде образованные отделы (теперь — секции), и II Отдел (бывшая Сибирская подкомиссия), который «ввиду предполагаемого расширения своей деятельности и распространения ее на Туркестан и Степной край» стал именоваться «II Отдел — Сибири и Средней Азии». В 1915 г. при Отделении была организована Комиссия по орнаменту (пред. И. А. Шляпкин, секр. Б. Э. Петри), на образовании которой «непосредственно при Отделении этнографии» настаивал Шахматов (заседание 29 апреля 1915 г.[22]).

Для реализации столь масштабного замысла требовалась основательная подготовительная работа: составление библиографического указателя литературы, изучение Архива ИРГО, обобщение данных по антропологии, разработка специальных программ и опросных листков, наконец, изготов-

---

[19] Отчет по Отделению этнографии И. Р. Г. О. за 1910 год // Живая старина. 1910. Вып. 1–4. С. 360.

[20] Известия Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Т. 51, вып. 10. С. 71–72.

[21] Отчет о деятельности Отделения этнографии и состоящих при нем комиссий за 1914 г. // Живая старина. 1915. Вып. 1–2. С. V. См. также: НА РГО. Ф. 24. Д. 78. Л. 109.

[22] НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 118.

ление шаблонов карт. Эти задачи были сформулированы на одном из первых заседаний, посвященных работе КСЭК, и вновь серьезно обсуждались при составлении первой же сметы, ср.:

«Ф. К. Волков. Комиссия по составлению карты должна будет выделить из себя подкомиссии для приведения в известность архивного материала и печатной литературы по данному вопросу. Затем предстоит установить признаки для разделения населения на этнографические группы и сообразно с этими признаками составить программы для изучения языка, одежды, пищи и т. п. Необходимо также выяснить состав комиссий песенной и сказочной и собранные материалы.

В. В. Бартольд. Ввиду того, что разбор всего материала, необходимого для составления этнографической карты, затянется на многие годы, желательно производить этот разбор не одновременно всеми вопросами, а в известной последовательности.

А. А. Шахматов. Комиссия, в которую войдет, вероятно, вопрос о карте, должна ведать и делом составления отдельных программ» (10 мая 1910 г.)[23].

«А.А. Шахматов указал, что комиссия должна будет заняться организацией следующих необходимых работ: разборки архива, печатания анкетных бланков и нужные извлечения из существующей литературы. Нанесение же признаков должно делаться на бланковых картах, не ожидая результатов работ подкомиссии по языку. Работы по разборке архива и литературы должны быть планомерными, для этого следует ассигновать 500 р⟨ублей⟩. Работа эта сведется лишь к библиографическим указаниям по известным сюжетам.

Ф. К. Волков указал на анкетные бланки для Малороссии, напечатанные Этнографическим отд⟨елом⟩ Р⟨усского⟩ муз⟨ея⟩ императора Александра III.

Решено обратиться через Отделение в Этн⟨ографический⟩ отдел Р⟨усского⟩ м⟨узея⟩ и⟨мператора⟩ А⟨лександра⟩ III с просьбой о передаче этих бланков в распоряжение Комиссии.

С. Ф. Ольденбург указал, что возможно будет обратиться также с просьбой в Императорскую Академию наук о бесплатном напечатании анкетных бланков.

А. А. Шахматов полагает, что на анкетные бланки следует ассигновать около 500 р⟨ублей⟩, независимо от возможности напечатания их бесплатно в типографии Академии наук.

И. П. Поддубный указывает на возможность выработки типа карт»[24].

(1 декабря 1910 г.)

Как уже было указано ранее [Чистов, с. 69; Алымов, Подрезова, с. 93], в 1911 г. КСЭК поручает Д. К. Зеленину составление «Библиографического указателя русской этнографической литературы о внешнем быте народов

[23] Там же. Л. 57–57 об.

[24] Там же. Л. 68–68 об.

России»[25]. Указатель, подготовленный молодым ученым под руководством А. А. Шахматова в течение нескольких месяцев и вышедший первым томом серии «Труды КСЭК» [Зеленин 1913], отвечал нуждам комиссии и отражал ее структуру: I. Отдел общий (в том числе этнографические карты и списки населенных мест отдельных губерний); II. Жилище; III. Одежда; IV. Музыка; V. Народное искусство, VI. Хозяйственный быт. С работой комиссии связан и второй крупный библиографический труд Д. К. Зеленина: «Описание рукописей ученого архива ИРГО» [Зеленин 1914] (подробнее об этом см.: [Алымов, Подрезова, с. 93]).

Изготовление шаблонной карты европейской, а затем и азиатской России «на 1 листке в 100-верстном масштабе с обозначением на ней границ губерний» взял на себя И. П. Поддубный[26].

Особое место в работе всех подкомиссий заняли подготовка анкетных программ, их рассылка, дальнейшая разработка присланных ответов, выделение основных признаков, которые должны быть нанесены на карты, и определение принципов нанесения их на карты [Алымов, Подрезова, с. 89–91]. Летом 1912 г. были разосланы первые 2500 экз. малороссийской анкеты[27], на основе которой были разработаны анкеты по другим народам: белорусская (сост. А. К. Сержпутовским, под рук. Ф. К. Волкова, принята 8 февраля 1913 г., разослана в конце 1913 г.), башкирская (сост. С. И. Руденко, принята 8 февраля 1913 г.), великорусская (сост. Д. А. Золотарев, Д. К. Зеленин и А. К. Сержпутовский, принята весной 1914 г.), а также анкеты по народам Сибири. Рассылка бланков «для этнографического обследования» великорусов, отпечатанных в количестве 10.000 экз., из-за военных действий началась лишь весной 1916 г.[28].

Стоит отметить, что утверждение и рассылка основной части анкет, как и все важные и самые активные этапы работы комиссии, пришлись на руко-

---

[25] «Проект инструкции составителю "Библиографического указателя этнографической литературы о населении Российской Империи, составляемого для нанесения на карты различных этнографических категорий"» был подготовлен Д. К. Зелениным и представлен на обсуждение в заседании 11 февраля 1911 г. (см. текст корректуры: НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 76–76 об.).

[26] См. протоколы заседаний: от 9 октября 1911 г. (НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 86); от 22 ноября 1913 г. (Там же. Л. 94). Позже шаблон карты (в масштабе: 40 верст) для отдельных районов Сибири готовил С. К. Патканов (см. упоминание в выписке из протокола № 15 от 3 сентября 1915 г.: Там же. Л. 13).

[27] Малороссийская анкета была разработана, вероятно, Ф. К. Волковым.

[28] НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 128–129.

Еще в марте 1915 г. Волков писал Анучину о рассылке великорусской анкеты и получении ответов на белорусскую: «Теперь получают ответы на анкету по Белоруссии и рассылаются анкетные листки по Великороссии» (ОР РГБ. Ф. 10. Карт. 20. Ед. хр. 130–144. Л. 26).

водство Шахматова. В конце 1912 г. председателем Отделения этнографии становится Всеволод Миллер, Шахматов избирается товарищем председателя[29] и на протяжении 1913 г. неоднократно председательствует в заседаниях Отделения[30] и КСЭК. 29 ноября 1913 г. ученый принимает обязанности председателя комиссии и вслед за Ольденбургом и Миллером курирует ее деятельность в целом[31], в том числе включается в работу разных секций. Так, согласно сохранившемуся протоколу от 20 декабря 1913 г., Шахматов участвует в заседании комиссии по хозяйственному быту, на котором обсуждается программа А. К. Сержпутовского по этой категории[32]. 28 ноября 1914 г. Шахматов принимает участие в обсуждении доклада С. И. Руденко на тему: «Хозяйственный быт, жилища и одежда башкир (по данным анкеты И. Р. Г. О-ва)», подготовленного по результатам полученных анкет и проиллюстрированного диапозитивами[33]. В годы Первой мировой войны за авторством академика Шахматова печатается циркулярное письмо, в котором ученый обращается к широкому кругу корреспондентов, готовых принять участие в сборе материала по жилищу, хозяйственному быту и одежде отдельных народов или районов России (см. *ил. 1*). Подчеркивая огромное значение собирательской работы, ученый говорит о том, что «этнографические карты, объяснительные записки к ним и весь собранный материал могут послужить уяснению очередных вопросов государственной жизни и содействовать делу устройства жизни разноплеменного населения России»[34].

Наиболее активная деятельность Шахматова развернулась в отделе по языку. На первом же заседании, состоявшемся 26 марта 1911 г., Шахматов был выбран председателем отдела. Секретарем стал лингвист, специалист по монгольским языкам А. Д. Руднев. В состав отдела вошли видные лингвисты — слависты и востоковеды: И. А. Бодуэн-де-Куртенэ, Т. В. Вильямс, Б. Я. Владимирцов, А. Н. Самойлович, С. К. Булич, Э. А. Вольтер, Д. К. Зеленин, В. Л. Котвич, И. П. Поддубный, С. Ф. Ольденбург и др.

Вопрос о «географии русского языка» ставился на повестку Отделения этнографии РГО задолго до организации КСЭК. В 1886 г. В. И. Ламанский при повторном вступлении в должность председателя обозначил его как одну

---

[29] Заседание 21 декабря 1912 г. НА РГО. Ф. 1-1912. Оп. 1. Д. 17. Л. 23 (протокол опубликован: Живая старина. 1913. [1914]. Вып. 1. С. XIX).

[30] Например, 11 января 1913 г.

[31] См. его переписку с казначеем ИРГО А. А. Достоевским о выделении средств на печать и рассылку анкетных бланков (НА РГО. Ф. 1-1911. Оп. 1. Д. 32. Л. 104, 106, 120).

[32] НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 80. Л. 4.

[33] Живая старина. 1914. СПб., 1915. Вып. 1–2. С. XVIII–XX.

[34] НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 72. Л. 49.

52 49

РУССКОЕ
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ
ОБЩЕСТВО.

Комиссія по составленію этнографическихъ картъ Россіи.

Русское Географическое Общество, поставивъ одной изъ своихъ ближайшихъ задачъ составленіе и изданіе этнографическихъ картъ Россіи, образовало нѣсколько лѣтъ назадъ Постоянную Комиссію по составленію этнографическихъ картъ Россіи. Продолжая собираніе необходимаго матеріала путемъ разсылки опросныхъ листовъ, Комиссія обрабатываетъ получаемыя данныя и подготовляетъ изданіе картъ по признакамъ, опредѣляющимъ особенности жилища, хозяйственнаго быта и одежды отдѣльныхъ народностей или районовъ Россіи.

Считая, что этнографическія карты, объяснительныя записки къ нимъ и весь собранный матеріалъ могутъ послужить уясненію очередныхъ вопросовъ государственной жизни и содѣйствовать дѣлу устройства жизни разноплеменнаго населенія Россіи, Комиссія, несмотря на неблагопріятное для научной работѣ время, надѣется при содѣйствіи земскихъ самоуправленій и учащихъ сельскихъ школъ — самыхъ цѣнныхъ, безкорыстныхъ и просвѣщенныхъ сотрудниковъ на мѣстахъ — ускоритъ свою работу и по возможности въ близкомъ будущемъ приступитъ къ печатанію картъ.

Сознавая, что успѣхъ работы въ настоящее время будетъ зависѣть въ значительной мѣрѣ отъ того, насколько начинанія Общества встрѣтятъ живую поддержку на мѣстахъ, Комиссія по составленію этнографическихъ картъ Россіи при Русскомъ Географическомъ Обществѣ обращается къ Вамъ съ усерднѣйшей просьбой оказать ей содѣйствіе къ достиженію намѣченной задачи и заполнить отвѣтами прилагаемые при семъ опросные листы. При этомъ убѣдительная просьба:

1) Отвѣтить по возможности на всѣ вопросы въ опредѣленной, хотя бы и очень краткой формѣ;

2) Отвѣты писать на той же сторонѣ листковъ, на которой напечатаны вопросы, оставляя обратную сторону чистой; если бы нѣкоторые отвѣты потребовали больше мѣста, то подклеить къ вопросному листку необходимой величины кусокъ бумаги;

3) Если въ данной мѣстности встрѣчаются **различныя** формы построекъ, одежды и т. п., то отвѣтить ссылкой на формы болѣе распространенныя, отмѣтя, что существуютъ и другія менѣе или одинаково распространенныя;

4) Отвѣтить не только относительно того населеннаго мѣста, гдѣ живетъ отвѣчающее лицо, но и о сосѣднихъ мѣстностяхъ, въ которыхъ нѣтъ земскихъ школъ, въ особенности если эти мѣстности отличаются въ какомъ нибудь отношеніи;

5) Когда отвѣты будутъ готовы, вложить въ приложенный конвертъ съ печатнымъ адресомъ и заклеивъ его отправить по почтѣ не оплачивая марками.

Комиссія считаетъ своимъ долгомъ заранѣе выразить живѣйшую благодарность Русскаго Географическаго Общества всѣмъ, кому угодно будетъ взять на себя трудъ отвѣтить на предлагаемые вопросы и тѣмъ оказать Обществу свое просвѣщенное содѣйствіе.

Исп. об. Предсѣдателя,
Академикъ А. Шахматовъ.

Тип. „Трудолюбіе".

Циркулярное письмо. Предположительно 1914–1915 гг.
НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 72. Л. 49

из главнейших задач деятельности Отделения, решение которой предполагало составление «сборника по русской диалектологии» и соответствующей карты [Веселовский, л. 4]. Эта идея была реализована в начале 1900-х гг.

Московской диалектологической комиссией (МДК) при Отделении русского языка и словесности Имп. Академии наук (ОРЯС). Помимо решения задач по систематическому изучению особенностей русского языка и его подразделения на говоры и наречия, она предлагала географическое воплощение этих особенностей, ср.: «Карта представляет собою отражение русских говоров по районам. Отмечены на ней границы великорусской, белорусской и малорусской областей; также отграничены окающие и акающие говоры; особыми линиями отмечены переходные (средние) говоры»[35].

На первом заседании отдела по языку прозвучало предложение С. Ф. Ольденбурга и А. А. Шахматова о совместном издании выработанной карты русских говоров МДК и КСЭК (полный текст протокола публикуется в Приложении 2). Тогда же были приняты условия (см. Приложение 3), согласно которым авторство закреплялось за МДК, а подготовка самой карты поручалась Комиссии РГО, что предполагало выбор шаблона и его совершенствование, нанесение данных на карту, ее редакцию и корректуру.

Идея совместного издания диалектологической карты была обусловлена практическими соображениями. Лингвистическая карта была крайне необходима для начала работы картографической комиссии, а МДК остро нуждалась в средствах для ее издания. Кроме того, деятельность МДК входила в круг интересов самого А. А. Шахматова, в 1906–1920 гг. стоявшего во главе ОРЯС и заинтересованного в скорейшем издании результатов многолетнего исследования.

Сотрудники обеих комиссий сходились в том, что диалектологическая карта должна быть издана довольно быстро (МДК предполагала срок — до лета 1911 г.[36]), в среднем масштабе (100 верст в дюйме) и носить самый общий, схематический характер, а именно «дать картину главнейших типов диалектов»[37]. Карту и записку к ней предполагалось издать первым выпуском серии «Материалов по составлению этнографических карты России»[38]; во второй том должен был войти библиографический указатель, составленный Д. К. Зелениным, который также готовился и обсуждался в отделе по языку[39].

В ходе первого же обсуждения рукописной диалектологической карты русского языка, присланной Д. Н. Ушаковым на рассмотрение в отдел по

---

[35] НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 42.

[36] См. Протокол заседания 26 марта 1911 г.: Приложение 2.

[37] НА РГО Ф. 24. Д. 82. Л. 39, 41–42, 62–62 об.

[38] Там же. Л. 11. Черновик письма к Д. Н. Ушакову.

[39] Там же. Л. 83. Заседание 30 ноября 1911 г.

языку 2 мая 1911 г., была высказана серия предложений и замечаний[40], поэтому издание карты отложилось на год, но не осуществилось ни в 1912 г., ни в последующие два года. На протяжении целого ряда лет в отделе под председательством Шахматова шла подготовка карты. От имени МДК переговоры и переписку вел Д. Н. Ушаков[41], в 1914 г. ставший полноправным членом-сотрудником Отделения этнографии[42]. Сотрудничество двух комиссий не было формальным: отдел по языку несколько раз обсуждал рукописную карту русских наречий и говоров, вносил свои предложения по ее улучшению, И. П. Поддубный разработал шаблон карты европейской части[43], а на заседаниях КСЭК 13 мая и 10 декабря 1914 г. представил корректурные экземпляры готовой диалектической карты[44].

Несмотря на то что в материалах комиссии не сохранилась переписка Ушакова и Шахматова, за исключением одного письма (публикуется ниже: Приложение 4), корреспонденция отдела по языку сохранила следы тесного общения двух ученых: Шахматов постоянно был в курсе всех дел МДК и самого Ушакова, передавал важные поручения через секретарей отдела и КСЭК. Ср., например, записки секретаря отдела А. Д. Руднева и С. Ф. Ольденбурга:

> «31/ I ⟨19⟩12
> А. А. Шахматов просит, чтобы последние решения Комиссии по этногр⟨афической⟩ карте, касающиеся издания Московской карты, были посланы в особом письме на имя Д. Н. Ушакова в Москву.
> Вероятно, А. Н. Самойлович имеет все материалы для такого письма, т. к. в последнем заседании он был за секретаря. Москвичи до сих пор ничего официально о наших решениях не знают.
> Анд⟨ей⟩ Руднев»[45]

> «Многоуважаемый
> Дмитрий Николаевич,
> Вполне понимаю Ваши сетования, о которых мне уже передавал и А. А. Шахматов.

[40] Обсуждение первоначальной версии карты состоялось 17 мая 1911 г., по результатам Д. Н. Ушакову был отослан список предложений; второе обсуждение, с более конкретными предложениями (см. предложения, внесенные Н. С. Державиным и Д. К. Зелениным: НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 91, 93), состоялось 30 ноября того же года.

[41] Письма Д. Н. Ушакова хранятся в: НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 26–28, 31–32 об. и др.

[42] Отчет о деятельности Отделения этнографии и состоящих при нем комиссий за 1914 г. // Живая старина. 1915. Вып. 1–2. С. IV.

[43] См. упоминание в письме Поддубного А. Н. Самойловичу: НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 13.

[44] НА РГО. Ф. 24. Д. 78. Л. 57, 107. В ходе обсуждения 10 декабря прозвучало предложение Л. Я. Штернберга заменить на карте «неуместные» термины «инородцы» и «русские» иными: «говорящих не на русском языке» и «говорящие на русском языке» (Там же. Л. 107–108).

[45] НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 12.

Осенью приму меры к возможному устранению и исправлению недочетов; сейчас здесь никого нет. О том, чтобы карта не продавалась, мною давно написано Секретарю, согласно указаниям А. А. Шахматова.

По другим вопросам Вашего письма отвечу также в самом начале сентября, т. к. теперь не собрать справок за отсутствием людей.

Преданный Вам (подписал) Сергей Ольденбург.

С подлинным верно:

Эд⟨уард⟩ Пекарский»[46].

(15 июня 1915 г.).

Несмотря на активную совместную работу карта вышла из типографии лишь в январе 1915 г. (на карте стоит дата 1914 г.) «без ведома его авторов», с недочетами, кроме того, оказалось, что «добрая половина ⟨...⟩ исправлений и дополнений оставлена без внимания»[47], что вызвало негативную реакцию Д. Н. Ушакова. Приведем фрагмент его письма от 22 июня 1915 г., адресованного председателю Отделения и КСЭК С. Ф. Ольденбургу.

«Его Превосходительству
Господину Председателю
отделения Этнографии И.Р.Г.О.

Милостивый Государь
Сергей Федорович!

Диалектологическая карта русского языка в Европе, составленная членами Моск⟨овской⟩ Диалектологической Комиссии Н. Н. Дурново, Н. Н. Соколовым и мною, и издаваемая И⟨мператорским⟩ Р⟨усским⟩ Географическим О⟨бщест⟩вом, как оказывается, вышла из печати и первоначально была даже выпущена в продажу (по 50 коп⟨еек⟩): так, она значилась в списке книг, поступивших в продажу в книж⟨ный⟩ магазин Суворина; так, я лично купил ее в одном из книжных магазинов в Москве. По частным сведениям, полученным мною от И. П. Поддубного, она вышла еще в январе 1915 г⟨ода⟩ (хотя и помечена 1914-м годом).

Однако о выходе ее в свет составители ее узнали только совершенно случайно из рецензии г⟨оспо⟩жи Петриной в № 13 «Летописи средней школы» (от 16 апр⟨еля⟩ с⟨его⟩ г⟨ода⟩), любезно им присланном рецензенткой.

Оставляя в стороне сам по себе ненормальный факт выпуска в свет произведения без ведома его авторов, Диалектологическая комиссия крайне сожалеет, что карта оказалась напечатанной с дефектами, которых легко было бы избежать[48].

---

[46] Там же. Л. 21 об.–22.

[47] Там же. Л. 26, 25 об.

[48] Там же. Л. 26–26 об. В письме приводится целый список недочетов и невнесенных исправлений и дополнений. Согласно тексту письма, МДК еще продолжала работу над объяснительной запиской к карте (Ушаков именует ее «Очерком»), а посему убедительно просила сотрудников КСЭК соблюсти два условия:

1) «просить Отделение Этнографии И.Р.Г.О⟨бщест⟩ва не выпускать карту в продажу без Очерка;

Собственными силами отдел по языку планировал составить лингвистическую карту всей России. При составлении этой карты было решено исходить «из этнографических и национальных основ» отдельных языков, а не «территориальных или административных» границ, поэтому обращаться за помощью в ее составлении предполагалось к специалистам по народностям, а наносить данные по распространению каждого языка — в целом, то есть «не ограничиваясь пределами одной или определенной губерниями». Кроме того, для восполнения данных и изучения неисследованных языков КСЭК планировала организовывать специальные поездки. Лингвистическая карта должна была представлять «народности», а не явления, не отражать «особых тонкостей», но указывать «на существование главнейших диалектических отличий даже в небольших языковых группах»; особое внимание уделялось районам с двумя языками, которые следовало отмечать особо[49] (см. Приложение 2). Однако работа, за некоторыми исключениями, ограничилась составлением списка народностей, определением лиц, готовых взяться за их изучение[50], и составлением бланков-обращений к Обществам и отдельным лицам[51]. Более оживленная работа велась по изучению языков Кавказа, на основе изучения которых, по предложению акад. Н. Я. Марра, к 1912 г. планировалось составить «карты яфетических языков, наречий и говоров на Кавказе»[52]. Например, в 1912 г. в Мингрелию «для собирания материалов по говорам» был командирован И. А. Кипшидзе[53]. В смету 1914 г. на диалектологические командировки была запланирована внушительная сумма 300 руб. (ср.: на издание карты русских говоров было необходимо 500 руб.), 500 руб. отдел по языку планировал потратить на «инструктаж»[54].

Тем не менее идея составления лингвистической карты европейской России послужила толчком для составления племенной (лингвистической) карты Сибири, начатой в 1914 г. по инициативе сотрудника отдела по языку С. К. Патканова [Патканов].

---

2) заявить Отделению, что комиссия оставляет за собой право оговорить в Очерке недочеты, явившиеся в карте „по независимым от комиссии обстоятельствам"» (Там же. Л. 27 об.).

Работа над очерком была продолжена до октября 1915 г. (см. письмо Ушакова к Ольденбургу 10 октября 1915 г.: Там же. Л. 24–25).

[49] НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 42–43.

[50] Там же. Л. 44–45.

[51] Там же. Л. 2–4.

[52] Отчет о деятельности Отделения этнографии и состоящих при нем постоянных комиссий за 1911 год // Живая старина. 1912 [СПб., 1914]. Вып. 1. С. XIX.

[53] Отчет о деятельности Отделения этнографии и состоящих при нем постоянных комиссий за 1912 год // Живая старина. 1913. [СПб., 1914]. Вып. 1. С. XXIII, XXVII.

[54] НА РГО. Ф. 24. Д. 78. Л. 96.

К сожалению, по объективным причинам (скудость финансирования в военное время, уход из жизни многих основателей КСЭК, долгое отсутствие сотрудников в связи с военными действиями) КСЭК не удалось реализовать до конца свои планы, а ее деятельность постепенно принимала все более скромные масштабы. Кроме того, в 1917 г. «центр тяжести» в изучении этнического состава населения России из недр КСЭК переместился в организованную в начале 1917 г. при Академии наук «Комиссию по изучению племенного состава пограничных областей России», принявшей на себя значение государственной важности[55]. В этот напряженный период истории А. А. Шахматов вновь оказался в центре событий и стоял у истоков вновь образованной комиссии, войдя в ее состав в числе первых шести членов-академиков, наряду с М. А. Дьяконовым, Н. Я. Марром, В. В. Бартольдом, В. Н. Перетцом и Е. Ф. Карским. Будучи активным общественным и политическим деятелем (хорошо известно, что Шахматов был кадетом, членом Государственного совета, входил в состав специальной комиссии по вопросу об отмене запрета на печатание книг на малорусском языке[56], активно сотрудничал в «Украинском вестнике» — печатном органе «Громады»), Шахматов принял горячее участие в разработке инструкции к составлению племенных карт [Об учреждении, с. 11] и последующей работе КИПС[57]. Как это ни парадоксально, о большом влиянии мировоззрения Шахматова на работу новой комиссии, уже в ином контексте и с иным знаком, уже после его смерти высказывался советский этнограф М. Г. Худяков, обвиняя академика в «великодержавном шовинизме» и национализме [Худяков, с. 68].

Таким образом, все сказанное блестяще подтверждает слова В. И. Ереминой: «Историю русского языка А. А. Шахматов изучал в связи с общей историей народности и рассматривал ее как основной и важнейший отдел истории культуры» [Еремина, с. 57].

---

[55] В письме председателя комиссии министру иностранных дел от 21 февраля 1917 г. говорилось: «...мировая война ведется в значительной мере в связи с национальным вопросом и выяснением основательности притязаний той или иной национальности на ту или другую территорию, где она является преобладающей»; ссылались на речь американского президента В. Вильсона о праве народов на самоопределение [Цит. по: Кадио, с. 144].

[56] Комиссия была созвана в Академии в 1904 г.

[57] После Февральской революции (1 апр. 1917) Комиссия по изучению племенного состава пограничных областей России была преобразована в КИПС.

Приложение 1

Выдержки из протокола заседания КСЭК 29 октября 1910 г.

Заседание Комиссии по составлению Этнографических карт России

Состоялось 29 октября 1910 года в помещении Императорского географического Общества.

Председательствовал С. К. Булич

Обязанности секретаря исполнял А. Миллер

Н. М. Могилянский считает, что после границ диалектологических, большое значение имеют признаки антропологические, почему и следует учредить особую подкомиссию для составления антропологических карт.

Ф. К. Волков, признавая значение таких карт, указал на практические трудности осуществления их, имея в виду недостаточность ⟨*нрзб*⟩ материала в настоящее время.

А. А. Шахматов, придавая значение антропологическим границам в общей сумме предстоящих работ и их цели, высказался за составление карт антропологических.

Д. К. Зеленин указал на желательность составления карты по религиям.

Н. И. Воробьев, сославшись на уже высказанное им в прошлом заседании, пожелал выслушать мнение Л. Я. Штернберга.

Л. Я. Штернберг считает составление карт по этнографическим категориям для всей России трудным и продолжительным. Важнее, по мнению Л. Я. Штернберга, взять наиболее важные территории и менее всего до сего времени изученные, как, напр⟨имер⟩, территории финских племен.

Поддубный указал Л. Я. Штернбергу, что вопрос о картах для всей территории России уже решен комиссией.

А. А. Шахматов высказался против выбора той или иной части территории вообще. Какой из этих районов окажется наиболее важным, это покажет, разумеется, разбор.

⟨...⟩

Н. М. Могилянский высказал пожелание о скорейшем открытии работ подкомиссии по языку.

Ф. К. Волков присоединился к этому и указал, что лингвистическую карту следует поставить в виде субстрата для дальнейших работ.

Д. К. Зеленин предложил подкомиссию по языку разделить на подотделы, соответствующие группам языков: индо-европ⟨ейских⟩, тюрко-монгольских, финских и палеоазиатских.

Председатель, А. А. Шахматов, Ф. К. Волков и другие члены высказались против предложения г⟨осподи⟩на Зеленина. Каждая субкомиссия придет к тем делениям, которые по ходу дела найдет нужными.

Председатель поставил вопрос о 2-й категории: земледелие и скотоводство, — а г⟨осподин⟩ Поддубный обратился к Ф. К. Волкову как инициатору с просьбой дать более детальное пояснение для этой категории. Ф. К. Волков пояснил, что на карты по этой категории будут наноситься лишь границы существеннейших и не многих признаков, как, напр⟨имер⟩, распространение некоторых земледельческих орудий, овинов, ⟨*нрзб*⟩ и т. п. Ф. К. Волков заявил затем комиссии, что Этнографическим отделением Русского музея импер⟨атора⟩ Александра III напечатаны опросные бланки для Южной России, которые могут быть использованы комиссией для собирания сведений путем рассылки этих листов земствам и отдельным лицам.

А. А. Шахматов высказался за сохранение категории «земледелие», но спросил, нельзя ли эту категорию соединить вместе с 3-й: «способы передвижения»?

Ф. К. Волков нашел возможным соединить «земледелие» и «способы передвижения» в одну категорию.

Л. Я. Штернберг предложил три категории: «земледелие», «способы передвижения» и «пищу» соединить, назвав их «хозяйственным бытом».

Ф. К. Волков считает более удобным соединить в одну категорию «пищу» и «земледелие» и оставить отдельно «способы передвижения».

А. А. Шахматов указал, что все эти рубрики могут быть соединены в одну категорию «хозяйственный быт и пища» и подкомиссия уже разделится соответственно сюжетам.

А. А. Миллер возбудил вопрос о народных ремеслах и утвари.

⟨...⟩

Л. Я. Штернберг возбудил вопрос об орнаменте.

Ф. К. Волков указал, что орнамент входит в категорию «народное искусство».

А. А. Шахматов, имея в виду, что орнамент входит одинаково в категории «народное искусство» и «одежда», полагает, что разработка этого сюжета должна производиться параллельно обеими подкомиссиями.

⟨...⟩

Председатель ставит на очередь вопрос о 5-й категории: «постройки».

А. А. Шахматов предлагает назвать эту категорию «жилище и постройки».

⟨...⟩

Председатель поставил на очередь вопрос о 7-й категории: «народное искусство».

Л. Я. Штернберг спросил, будут ли включены в эту категорию: музыка, искусство словесное, орнамент?

Ф. К. Волков высказался за временную отсрочку всех сюжетов области народной словесности.

Большинство членов высказались за включение музыки в эту категорию, и указаны были разнообразные признаки, как самые инструменты, их строй, звукоряд и проч⟨ее⟩.

Н. Я. Марр возбудил вопрос о плясках и пении.

Л. Я. Штернберг указал на важность данных фольклора.

Н. М. Могилянский высказал мнение, что фольклор[58] даст интересные данные в области частных сравнений.

Председатель ставит на очередь вопрос о включении «религии» в число категорий.

Ф. К. Волков против введения религии в категории ввиду сложности и трудности этой задачи.

А. А. Шахматов высказался за учреждение этой категории. Признак религии, как грубый и определенный, совпадает со многими данными этнографии. Карта религий даст картину распространения известных сект.

Л. Я. Штернберг разделяет мнение А. А. Шахматова.

Д. К. Зеленин указал, по вопросу о религии, что многие народности лишь формально считаются исповедующими ту или иную религию.

Возникает вопрос об обычном праве как о новой категории.

Ф. К. Волков в принципе не отрицает эту область деятельности, но практически он против постановки этого вопроса в первую очередь.

Л. Я. Штернберг указал на важность признаков в области обычного права.

Н. И. Воробьев указывает на имеющийся обширный печатный материал. Нанесение на карту известных извлечений было бы желательным.

Н. М. Могилянский сообщил, что в библиотеке Этн⟨ографического⟩ Отдела Рус⟨ского⟩ Музея Импер⟨атора⟩ Александра III хранится анкетный материал кн⟨язя⟩ Тенишева, который, может быть, также использовать, однако подходить к этому следует лишь в целях изыскания признаков, годных для картографирования.

А. А. Шахматов на основании всего высказанного предлагает учредить категорию по обычному праву условно: если найдутся желающие работать и возможно будет организовать подкомиссию.

Предложение это принимается.

---

[58] Испр., прежде было: «область фольклора».

Председатель ставит на обсуждение предложенную категорию «антропологические при⟨знаки⟩». За учреждение этой категории высказывались А. А. Шахматов, Н. М. Могилянский, Ф. К. Волков, А. А. Миллер, и предложение было принято при том условии, что картографироваться будут лишь существенные и не многие признаки.

Таким образом, после обмена мнениями комиссией окончательно принимаются следующие этнографические категории, по числу которых комиссия выделит из себя подкомиссии для практического продолжения работы:

1. Язык
2. Хозяйственный быт (и пища, ремесла, утварь)
3. Одежда и украшения
4. Жилище и постройки
5. Народное искусство (включая музыку)
6. Религия
7. Обычное право (условно)
8. Антропологические признаки.

Перед тем как председателем закрыто было заседание, А. А. Шахматов предложил все вопросы организационные сделать специальным сюжетом следующего заседания комиссии. Он указал на желательность назначить заседание это своевременно перед заседанием Совета Общества, дабы в скорейшем времени, имея в виду сметные предложения, комиссия пришла бы к известным положительным заключениям.

НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 78. Л. 59–62 об. Рукопись.

Приложение 2

Протокол Первого заседания Отдела по языку

Заседание 1[е]
26 марта 1911 г⟨ода⟩[59]

Присутствовали: И. А. Бодуэн-де-Куртенэ, Т. В. Вильямс, Б. Я. Владимирцев, Э. А. Вольтер, Д. К. Зеленин, В. Л. Котвич, И. П. Поддубный, С. Ф. Ольденбург, А. Д. Руднев, А. Н. Самойлович, А. А. Шахматов.

Открыл заседание Председательствующий в Отделении этнографии С. Ф. Ольденбург.

[59] Текст написан на бланке Отдела по языку Комиссии по составлению этнографической карты России Имп. Русского географического общества.

Выбран председателем секции А. А. Шахматов.
Секретарем согласился быть А. Д. Руднев.

Решено вести краткий протокол резолютивной части заседаний секции.

С. Ф. Ольденбург и А. А. Шахматов сообщили, что комиссия для составления диалектической карты России в Москве согласилась передать выработанную ей карту нашей комиссии для напечатания под условием 1) предоставления 2400 экземпляров в распоряжение Диалектической комиссии в Москве и 2) помещения на карте указания, что данная карты выработана указанной Комиссией.

Для начала работы всех подкомиссий (секций) нашей Комиссии необходима хотя бы неполная и схематическая карта, на которой можно было бы начать наносить границы по этим категориям и признакам, которые интересуют каждую секцию.

Карта представляет собою отражение русских говоров по районам. Отмечены на ней границы великорусской, белорусской и малорусской областей; также отграничены окающие и акающие говоры; особыми линиями отмечены переходные (средние) говоры.

Рассчитана карта на небольшие средства.

Принципиально решено принять условие Диалектологической комиссии и двинуть дело самым быстрым темпом, с расчетом иметь эту готовую карту до лета. Окончательное решение будет принято в следующем заседании секции, которые назначат в конце пасхальной недели. До того снестить с Д⟨иалектологической⟩ К⟨омиссией⟩ и выписать их карту, чтобы решить вопрос вполне сознательно [60].

Решено пока не касаться русского языка и его наречий, так как распространением этого материала занята Диалектологическая Комиссия в Москве. Исходить в обследовании отдельных языков из этнографических и национальных основ, а не территориальных или административных и обращаться поэтому к специалистам по данной народности с просьбой нанести на карту все данные, касающиеся ее, где бы они ни оказались, не ограничиваясь пределами одной или определенной губерниями.

Обратиться к специалистам в Петербурге и просить их снестить с учреждениями или лицами на местах и представлять готовый материал, имеющийся у них в секции. Секция, в свою очередь, будет давать общие директивы, при-

[60] Далее вычеркнуто предложение: «Кроме сего, решено запросить другие секции нужными для них границы говоров в красках и какие именно».

меняясь к указаниям специалистов, и вырабатывать программы. Если нет специалистов в Петербурге, то обратиться к соответствующим обществам, интересующимся такой областью.

Обратить внимание на районы с двумя языками и отмечать их особо.

Особых тонкостей преследовать нельзя. Но должны быть даны указания на существование главнейших диалектических отличий даже в небольших языковых группах.

Составлять карту народностей, а не явлений.

Для народностей неисследованных обращать внимание Отделения и ученых обществ, которые могли бы планомерно посылать экспедиции для пополнения недостающих у нас сведений. В крайнем случае обращаться к администрации (напр., в Сибири).

Просить И. П. Поддубного 1) составить список народностей России (пользуясь между прочим таблицей, приведенной в Словаре Брокгауза и Эфрона) и 2) снестись с генер⟨алом⟩ Артамоновым о доставлении для нужд Комиссии по 10 экземпляров карт России (о которых уже была речь в Комиссии).

Поручить секретарю приготовить проекты обращения к Обществам, которые могут указать специалистов или дать необходимый для секции материал.

Предварительно намечена группа народностей и лиц, готовых взять на себя разработку каждой из них.

Польская. И. А. Бодуэн-де-Куртенэ

Еврейская. Обратиться к председателю Еврейского Этнографического общества М. Н. Винаверу с просьбой делегировать специалистов.

Немецкая ?

Литовская, Латышская } Э.А. Вольтер

Эстонская О.М. Каллас

Карельские	Самоедские	Финно-угорское Общество
Зырянское	Черемиссы	
Финское	Мордва	
Вепское (Олонец)	Пермяки	
Вотское	Вотяки	
Людское	Вогулы	
Олонецкое		
Лапландское		

Молдавское Румынское Гагаутское	Мошков	Азиатская Россия
Гагаутское Болгарское Сербское Греческое Чешское Крымские турки Южные т⟨урки⟩ Средние т⟨урки⟩ Степные т⟨урки⟩ Ногайцы Туркмены Крымчаки Турки горцы Закавказские т⟨урки⟩ Кумыки Караимы Астрах. турки Киргизы	А. Н. Самойлович	
Поволжские турки ⟨*нрзб*⟩ мещеры башкиры	и через него Н. Ф. Капсанов	
	Алимарин	
Калмыки	В. Л. Котвич	
Цыгане	К. Т. Залеман	
Осетины	Вс. Ф. Миллер	
Тате	К. Т. Залеман, Вс. Ф. Миллер	
Армяне Грузины Мингрельцы Сванеты Лазы Ингуши Абхазы Лезгинцы Черкесы Курды Чеченцы Авары	Н. Я. Марр	

НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 82. Л. 41–45. Рукопись. Автограф, вероятно, А. Д. Руднева.

Приложение 3

Фрагмент письма Д. Н. Ушакова С. Ф. Ольденбургу от 22 июня 1915 г.

1911 г⟨од⟩

Условия, на которых Московская Диалектологическая Комиссия предоставляет Императорскому Русскому Географическому Обществу издать ее диалектологическую карту русского языка

(рассматривалось в 1-м заседании секции по языку при Отд⟨елении⟩ этнографии И⟨мператорского⟩ Р⟨усского⟩ Г⟨еографического⟩ О⟨бщества⟩, как видно при ознакомлении г⟨осподина⟩ Председательствующего Отд⟨елением⟩ 30.III.⟨1⟩911).

1. Географическому Обществу Комиссия предоставляет право напечатать настоящее издание карты в любом количестве экз⟨емпляров⟩.

2. Общество выдает Комиссии 2400 экз⟨емпляра⟩ карты.

3. Остальными экземплярами О⟨бщест⟩во распоряжается по своему усмотрению.

4. На карте и на легенде к ней должно быть указано, что то и другое заимствовано из «Трудов Московской диалектологической Комиссии».

5. Редакция и корректура карты предоставляется Комиссии.

6. Право на следующие издания карты принадлежит Комиссии.

7. Географическому О⟨бщест⟩ву Комиссия предоставляет право перепечатывать в своих изданиях составляемую Комиссией легенду к этой карте или заказать в редакции «Русского Филологического Вестника» потребное количество оттисков ее, если редакция на это согласится.

8. Комиссия имеет право распорядиться своими 2400 экз⟨емплярами⟩ по своему усмотрению (см. п⟨ункт⟩ 2).

Примечание к 8 п⟨унктy:⟩ Комиссия имеет в виду распорядиться этими экземплярами следующим образом. Карта вместе с легендой[1)] к ней (не более печатного листа[2)] составляет один из выпусков «Трудов Моск⟨овской⟩ Диалек⟨тологической⟩ Комиссии» (печатаются в «Русск⟨ом⟩ Филологич⟨еском⟩ Вестнике»); поэтому: а) 360 экз⟨емпляров⟩[3)] карты будут переданы редакции «Русск⟨ого⟩ Филологич⟨еского⟩ Вестника» для приложения к соответствующей книжке журнала; б) 200 экз⟨емпляров⟩ будут приложены к отдельным оттискам, которые, по установленному порядку, раздаются членам Комиссии и рассылаются лицам и учреждениям, обменивающимся с Комиссией своими трудами. Кроме того, в) около 500 (или более) экз⟨емпляров⟩ будут переданы во 2-е Отделение

академии наук для рассылки тем лицам, которые в свое время прислали ответы на академические программы для собирания сведений о говорах; г) известное количество[4)] будет разослано лицам, которые прислали или еще пришлют ответы на подобные же программы, разосланные самой Комиссией; наконец, д) остальные поступят в продажу в пользу Комиссии.

[1)] Теперь это называется «Очерком».

[2)] Позже (письмо А. А. Шахматова от 6 дек⟨абря⟩ ⟨1⟩911 г⟨ода⟩) установлено «не более 5 листов».

[3)] Теперь по этому пункту потребуется, мож⟨ет⟩ быть, до 800 экз⟨емпляров⟩, так как Р⟨усский⟩ Фил⟨ологический⟩ Вестник выходит теперь в количестве до 800 экз⟨емпляров⟩.

[4)] около 250.

НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 82. Л. 29–30. Автограф Д. Н. Ушакова.

Приложение 4

Письмо Д. Н. Ушакова к А. А. Шахматову

Прилож⟨ение⟩ 2
к прот⟨околу⟩ 3 [61]

12 н⟨оя⟩б⟨ря 1⟩911

Глубокоуважаемый
Алексей Александрович!

Карта послана, и Вы, вероятно, уже знаете о ее получении. Я послал, согласно Вашему указанию, данному весной, на имя С. Ф. Ольденбурга. При ней приложены объяснения, бóльшая часть которых представляют собой ответы на замечания комиссии И.Р.Г.О⟨общест⟩ва, изложенные в майском письме С⟨ергея⟩ Ф⟨едорови⟩ча [62] на мое имя. Большинство пожеланий комиссии исполнено, часть исполнить невозможно.

[61] Вписано красным карандашом. Письмо было зачитано на заседании 30 ноября 1911 г., на котором состоялось обсуждение исправленной версии карты; см.: Протокол № 3. НА РГО. Ф. 24. Д. 82. Л. 82–83.

[62] Сергей Федорович Ольденбург, председатель Отделения этнографии и КСЭК.

Долго мы бились с Н. Н. Соколовым над подразделениями малорус⟨ского⟩ языка. Показания так сбивчивы или так недостаточны, что пришлось ограничиться делением на с⟨еверно⟩-м⟨ало⟩р⟨усские⟩ и ю⟨жно⟩-м⟨ало⟩р⟨усские⟩ говоры. Но и тут оказался недосмотр: к с⟨еверно⟩-м⟨ало⟩р⟨усским⟩ отнесены все карпатские и угорские говоры. Просим Вас заявить, что направление зеленой черты, отграничивающей эти говоры, предполагаем изменить так, чтобы в область с⟨еверно⟩-м⟨ало⟩р⟨усских⟩ входили лишь лемковские и угорские говоры, а бойковские, тухольские, гуцульсике и буковинские — к ю⟨жно⟩-м⟨ало⟩р⟨усским⟩. В этом смысле высказался и А. Е. Крымский, которого мы запросили, когда мы натолкнулись на этот недосмотр в нашей карте, уже после отсылки.

Если Геогр⟨афическое⟩ О⟨бщест⟩во будет издавать карту при помощи заведений Ильина, то следует иметь в виду, что ильинскими бланками[63], на которых мы работали, пользоваться нельзя без исправлений их и, главное, пополнения. Необходимо гравировать новый бланк. На всякий случай имейте в виду, что я опять на святках собираюсь проехаться на несколько дней в Петербург, чтоб освежить от тех 30 положенных часов, которые в этом полугодии послала мне судьба, и чтоб повидаться с Вами и Филиппом Федоровичем; тогда можно будет переговорить с кем следует о подробностях издания и о том, где и как удобнее печатать. Я приценился из любопытства в Москве и узнал, что гравировка подобной карты обойдется не менее 200 р⟨ублей⟩, а с печатанием в несколько красок, бумагой и проч⟨им⟩, при расчете на 3000 экз⟨епляров⟩ (цифра взята случайно, нужно будет больше) приблизительно 700 р⟨ублей⟩.

Диал⟨ектологической⟩ Комиссии нужно разослать с⟨еверно⟩-в⟨елико⟩русскую программу, вышедшую летом (экземпляр был послан Вам в Вязовку). Обращался к Вам с покорной просьбой помочь нам тем же образом, как было при рассылке ю⟨жно⟩-в⟨елико⟩русской. Позвольте прислать посылками в 2-ое отделение[64] забандероленные и с наклеенными адресами программы, с тем чтобы они дальше пошли бесплатно, как от академии. Хотя мы и не сомневаемся, что это можно будет сделать опять, то на всякий случай подождем Вашего уведомления.

Теперь еще один вопрос. У нас лежит и накопляется материал для X-го вып⟨уска⟩ «материалов по великорусским говорам», о чем мы говорили с Вами при свидании в Петербурге. По-видимому, их не удалось пристроить из остатков 1911 г⟨ода⟩. Может быть, их можно будет иметь в виду при составлении

[63] Имеются в виду шаблоны карт, выполненные и изданные «Картографическим заведением А. Ильина».

[64] Имеется в виду Второе отделение Имп. Академии наук.

сметы на 1912 г⟨од⟩. Сообразно количеству листов, которые могли бы быть уделены нам, можно будет пустить в печать все или часть того, что приготовлено.

Преданный вам
Д. Ушаков

НА РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 82. Л. 86–87. Автограф Д. Н. Ушакова

Литература

Алымов, Подрезова — *Алымов С. С., Подрезова С. В.* Этнос на карте: географическое воображение школы Ф.К. Волкова // Этнографическое обозрение. 2017. № 5. С. 85–103.

Веселовский — *Веселовский Н. И.* О деятельности В. И. Ламанского в ИРГО: Читано 27 февр, 1915 в зас. Отд. Этн. РГО, посвященном памяти В. И. Л. // Живая старина. 1915. Вып. 1–2. С. 1–8.

Волков — *Волков Ф. К.* Объяснительная записка к малороссийской анкете // Живая старина. 1914. Вып. 1–2. С. 193–194.

Еремина — *Еремина В. И.* А. А. Шахматов: Страницы жизни // Фольклорное наследие А. А. Шахматова / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. И. Ереминой. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 3–61.

Зеленин 1913 — *Зеленин Д. К.* Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России: 1700–1910 гг.: Жилище. Одежда. Музыка. Искусство. Хозяйственный быт. СПб.: Тип. А. В. Орлова, 1913. XL, 733 с. (Записки Имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии; Т. 40, Вып. 1; Труды Комис. по составлению этногр. карт России; Т. 1).

Зеленин 1914 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1914. Вып. 1. X с., с. 1–483.

Золотарев — *Золотарев Д. А.* Обзор деятельности Постоянной комиссии по составлению этнографических карт России при Императорском Русском географическом обществе (15 окт. 1910 — 15 окт. 1915 года) // Живая старина. 1916. Вып. 1. С. XI–XXI.

Кадио — *Кадио Ж.* Лаборатория империи: Россия / СССР, 1860–1940 / Пер. с фр. Э. Кустовой. М.: НЛО, 2010. 336 с.

Об учреждении — Об учреждении Комиссии по изучению племенного состава населения России // Известия КИПС. 1917. № 1.

Патканов — *Патканов С. К.* Проект составления племенной карты России // Живая старина. 1915. Вып. 3. С. 217–244.

Псянчин 2004 — *Псянчин А. В.* Очерки истории этнической картографии в России XVIII–XIX вв. М.: ЦИТМО, 2004. 195 с., [2] л. карт.

Псянчин 2008 — *Псянчин А. В.* Из истории отечественной этнической картографии (по материалам ИРГО и КИПС). Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2008. 52 с., ил.

Худяков — *Худяков М.* Великодержавный шовинизм в русской этнографии // Этнография на службе у классового врага. Л.: Соцэкгиз; ГАИМК, 1932. С. 23–100.

Чистов — *Чистов К. В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора: Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии / Редкол.: М. А. Бородина, С. И. Брук (отв. ред.), А. Л. Грюнберг, Н. Л. Сухачев, Н. И. Толстой, К. В. Чистов; АН СССР. Ин-т языкознания. Ленингр. отд-ние, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука, 1974. С. 69–84.

Шангина — *Шангина И. И.* Д. А. Золотарев (к 100-летию со дня рождения) // Советская этнография. 1985. № 6. С. 76–84.

Alymov, Podrezova — *Alymov S. S., Podrezova S. V.* Mapping Etnos: The Geographic Imagination of Fedor Volkov and His Students // Life Histories of Etnos Theory in Russia and Beyond / Ed. by David G. Anderson, Dmitry V. Arzyutov, and Sergei S. Alymov. Cambridge: Open Book Publishers, 2019. P. 145–202.

Hirsh — *Hirsh F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, NY: Cornell University press, 2005. 388 p.

References

Alymov, S. S., Podrezova, S. V. (2017). 'Etnos na karte: geograficheskoe voobrazhenie shkoly F. K. Volkova', *Etnograficheskoe obozrenie*. 5, 85–103.

Chistov, K. V. (1974). 'Problemy kartografirovaniya obryadov i obryadovogo fol'klora. Svadebnyy obryad', in: *Problemy kartografirovaniya v yazykoznanii i etnografii*. Leningrad: Nauka, 69–84.

Eremina, V. I. (2005). 'A. A. Shakhmatov. Stranitsy zhizni', in: V. I. Eremina, ed., *Fol'klornoe nasledie A. A. Shakhmatova*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Rossiiskoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 3–61.

Kadio, Zh. (2010). *Laboratoriya imperii: Rossiya / SSSR, 1860–1940*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 336 p.

Khudyakov, M. (1932). 'Velikoderzhavnyi shovinizm v russkoi etnografii', in: *Etnografiya na sluzhbe u klassovogo vraga*. Leningrad: Sotsial'no-ekonomicheskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, Gosudarstvennaya akademiya istorii material'noi kul'tury, 23–100.

'Ob uchrezhdenii Komissii po izucheniyu plemennogo sostava naseleniya Rossii', *Izvestiya Komissii po izucheniyu plemennogo sostava naseleniya Rossii*, 1917, 1.

Patkanov, S. K. (1915). 'Proekt sostavleniya plemennoi karty Rossii', *Zhivaya starina*, 3, 217–244.

Psyanchin, A. V. (2004). *Ocherki istorii etnicheskoi kartografii v Rossii XVIII–XIX vekov*. Moscow: TsITMO, 195 p.

Psyanchin, A. V. (2008). *Iz istorii otechestvennoi etnicheskoi kartografii (po materialam Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva i Komissii po izucheniyu plemennogo sostava naseleniya i sopredel'nykh stran)*. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovanii Ufimskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk, 52 p.

Shangina, I. I. (1985). 'D. A. Zolotarev (k 100-letiyu so dnya rozhdeniya)', *Sovetskaya etnografiya*, 6, 76–84.

Veselovskii, N. I. (1915). 'O deyatel'nosti V. I. Lamanskogo v Imperatorskom Russkom geograficheskom obshchestve: Chitano 27 fevralya 1915 v zasedanii Otdeleniya Etnografii Russkogo geograficheskogo obshchestva, posvyashchennom pamyati V. I. Lamanskogo', *Zhivaya starina*, 1–2, 1–8.

Volkov, F. K. (1914). 'Ob "yasnitel'naya zapiska k malorossiyskoi ankete', *Zhivaya starina*, 1–2, 193–194.

Zelenin, D. K. (1913). *Bibliograficheskii ukazatel' russkoi etnograficheskoi literatury o vneshnem byte narodov Rossii. 1700–1910 gody: Zhilishche. Odezhda. Muzyka. Iskusstvo. Khozyaistvennyi byt*. Saint Petersburg: Tipografiya A. V. Orlova. XL, 733 p. (Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po Otdeleniyu etnografii; Vol. 40, Issue 1; Trudy Komissii po sostavleniyu etnograficheskikh kart Rossii; Vol. 1).

Zelenin, D. K. (1914). *Opisanie rukopisei Uchenogo arkhiva Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. Petrograd: Tipografiya A. V. Orlova. Vyp. 1, X, 483 p.

Zolotarev, D. A. (1916). 'Obzor deyatel'nosti Postoyannoi komissii po sostavleniyu etnograficheskikh kart Rossii pri Imperatorskom Russkom geograficheskom obshchestve (15 okt. 1910 — 15 okt. 1915 goda)', *Zhivaya starina*, 1, XI–XXI.

А. Ф. Некрылова

ОТКУДА АРАП ПОПАЛ В «ПЕТРУШКУ»

Резюме

В статье выясняются функции одного из постоянных персонажей традиционной русской кукольной комедии «Петрушка» — Арапа — в петрушечных представлениях, высказываются предположения о том, как этот герой проник в комедию. Рассматривается исторический и культурный контекст, способствовавший популярности представителя Африки и использованию его образа в разных сферах, видах, жанрах русской зрелищно-игровой, сценической культуры. В статье говорится о восприятии чернокожего человека простыми русскими людьми и фольклорном осмыслении далеких стран, якобы населенных арапами / арабами. Приводятся примеры включения образа Арапа в число действующих лиц народной драмы «Царь Максимилиан», выступлений негра или актера, загримированного под негра, на аренах цирков и подмостках балаганов. Автор напоминает о модном у русской знати обычае в XVIII — первой половине XIX в. иметь выходцев из Африки в качестве слуг, лакеев, об отражении этого в живописи, скульптуре, литературе. Своеобразное использование образа арапа наблюдается в театральном искусстве начала XX в.

Ключевые слова: традиционный театр кукол, арап театра «Петрушка», зрелищно-игровые жанры, представления любительского и профессионального театра

Anna F. Nekrylova

HOW A BLACKAMOOR GOT INTO *PETRUSHKA*

Abstract

The article focuses on a regular character of the traditional Russian puppet comedy *Petrushka* – an *arap* (blackamoor). The author clarifies the functions of the *arap* in performances of *Petrushka*, makes suggestions about the way this hero penetrated into the comedy, and considers the historical and cultural context that made this representative of Africa so popular in various types of Russian entertainment and stage culture. The article

© А. Ф. Некрылова, 2025

explores the perception of a black person by ordinary Russians, the folkloric understanding of distant countries supposedly inhabited by Arabs. The image of a black man occurs in the folk drama *Tsar Maximilian*, performances of a black man (or an actor disguised as a black man), and in the arenas of circuses and show booths. The author recalls the custom fashionable among the Russian nobility in the 18th century and in the first half of the 19th century to keep people from Africa as servants and lackeys, which is reflected in the paintings, sculptures, and literature of this period. A peculiar use of the image of a blackamoor can be observed in the theatrical art of the early 20th century.

Keywords: traditional puppet theater, *arap*, blackamoor, *Petrushka*, entertainment and game genres, performances of amateur and professional theater

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-87-99

В очерке 1843 г. «Петербургские шарманщики» Д. В. Григорович, описывая спектакль с Пульчинеллой и Петрушкой, разыгрываемый столичными кукольниками, удивлялся: «...при всех моих стараниях, я никак не мог добиться, почему в известной уличной комедии, особенно любимой народом, ⟨...⟩ по какой причине прежде, нежели ⟨...⟩ черт, чрезвычайно похожий на козла, — должен увлечь Пульчинелла, являются на сцену два арапа, играющие палкою и прерывающие действие? — для чего?.. Попробуйте добиться у шарманщика! — „Нет-с, уж оно так, прежде-с арапы, а уж после черт уносит Пульчинелла, уж так водится, так быть следует“, — отвечает он, оставив вас в совершенном недоумении насчет появления ⟨...⟩ обоих арапов» [Григорович, с. 58].

Позже (конец 1870-х гг.) Д. А. Ровинский уже без удивления просто констатирует: «В промежутках между действиями пьесы обыкновенно представляются танцы двух арапок» [Ровинский, с. 227].

А. Н. Бенуа, вспоминая о своем детстве, писал, что во второй половине XIX столетия (во всяком случае, в Петербурге) «Петрушкин спектакль» «был обязательным номером на елках и на детских балах». «В элегантных барских квартирах спектакль Петрушки устраивался обыкновенно в дверях гостиной, почти всегда увешанных пышными драпировками, и это придавало представлению несравненно более парадный и театральный характер. Да и приглашался для этого спектакля не простой, грязный петрушечник с улицы, а „салонный“, чуть ли не во фрак одетый. Ширмы у него были шелковые с бархатным бортиком и золотой бахромой ⟨...⟩. Особенно эффектны были арапы, не облезлые и разбитые, а свежепокрашенные, черные-пречерные. На голове у них торчал пучок страусовых перьев, палка же перевита серебряным позументом» [Бенуа, т. 1, с. 285–286].

Действительно, комедия, игравшаяся и в квартирах состоятельных петербуржцев, и на улицах, во дворах, на бедных окраинах города на Неве, включала почти в обязательном порядке сценку с этими странными персонажами. То же наблюдалось и в других городах, на ярмарках и гуляньях по всей территории России. В спектаклях, прежде всего адресованных детям или игравшихся в «приличных» компаниях, эпизод с арапами давал возможность петрушечнику продемонстрировать виртуозное владение куклами: пофехтовав, арапы просто уходили со сцены. В уличных представлениях Арап — это очередной соперник Петрушки, соревнующийся с ним в пении, игре на скрипке, показе пантомим, что непременно по законам кукольной комедии завершалось дракой, избиением Арапа или даже убийством его.

По словам А. Я. Алексеева-Яковлева, петербургские петрушечники могли разыгрывать оба варианта сценки: сначала «в качестве вставного дивертисментного номера ⟨...⟩ шел танец двух арабов под комическую полечку», что позволяло опытным петрушечникам «щегольнуть своей техникой». Затем Петрушка «беседовал с одним из возвратившихся арабов», который пел песенку «по-арабски», а Петрушка учил его петь «по-русски» «и после различных комических недоразумений оглушал араба своей дубинкой» [Алексеев-Яковлев, с. 60].

Сценки с арапами часто встречаются и в спектаклях, разыгрывавшихся в Черниговской, Брянской, Волынской губерниях, в Прибалтике, на юге России.

Вот несколько примеров.

«Входят два арапа. Перебрасывают палку, потом дерутся. Один поднимает другого на палке и убегает».

«Действие второе. Игра с арапами, без разговора, под галоп»[1].

Чернигов, 1898 г.:

(Петрушка сидит и поет. Является Араб).

«Араб. Саликимсали, саликим сало!

Петрушка (оборачивается и кричит). Господи, Исусе Христе, черт! Черт! Черт!

Араб. Нет, мой не черт...

Петрушка. А кто же ты?... Что тебе нужно?

Араб. Мой твой пришел пантомима играть... А вот слушай (начинает петь песню, в которой имеются слова «стук, стук», и ударяет Петрушку палкой по голове)».

Начинается, как положено, драка. Петрушка показывает, что такое пантомима по-нашему, бьет Араба и убивает его, после чего является Полицейский, и далее комедия идет своим чередом[2].

---

[1] РО ИРЛИ. Р. V. Кол. 136. Собр. И. П. Еремина. Папка 1. № 4. Л. 2; № 1. Л. 2.

[2] РО РНБ. Фонд П. Н. Тиханова (№ 777). Оп. 1. № 188. Л. 30 об.

Гродненская губерния (1898):

Здесь вместо Арапа действует Черномазый, который к тому же объявляет себя «татарским попом». У этого персонажа, как отмечено в ремарке, «голова черная, а сам в красном». Сначала он и Петрушка стукаются лбами, потом Черномазый хватает Петрушку за нос, затем они соревнуются в игре на скрипке, у того и другого скрипки оказываются палками (петрушкина палка — это «русская смекалка»), происходит драка, и соперник Петрушки убегает, проваливается вниз ширмы [3].

В спектакле, разыгрывавшемся в 1900 г. петрушечником, прибывшим в Петербург из Ревеля и Риги и выступавшим на Семеновском плацу Северной столицы, а также летом «по дачам» под Петербургом, Арап представлялся гармонистом, а Петрушка — гитаристом. Они спорили, соревновались, и сцена заканчивалась тем, что Петрушка убивал Арапа [4].

Ограничусь этими примерами, на самом деле количество их можно увеличить многажды.

Разумеется, встает закономерный вопрос: откуда арап попал в комедию с Петрушкой?

Прежде всего, стоит напомнить, что «арапы» появились в России примерно в XVII в. и арапами у нас долгое время называли представителей негроидной расы, чернокожих выходцев из Африки. Поначалу их воспринимали как некое чудо, курьез, заморскую диковинку и даже приравнивали к карликам, блаженным. Ими дивились, рассматривали их, с одной стороны, как существа, созданные для забавы, развлечения, с другой — боялись, считали разновидностью чертей, обитателей преисподней.

В XVIII в. в высших слоях дворянского общества распространилась мода на чернокожих слуг, пажей; держать при себе арапа, особенно малолетних арапчат, считалось престижным. В начале XIX в. их использовали при императорском дворе (и не только) в качестве выездных лакеев, слуг, фигур, стоявших у лестницы при встрече почетных гостей, открывавших двери при появлении императора. Напомню фразу из «Горя от ума»: «Да, мастер услужить: / мне и сестре Прасковье / двоих ара́пченков на ярмарке достал...»

Известны многочисленные портреты императоров и знатных особ с арапчатами: Петр I с арапчонком (А. Шхонебек, ок. 1700), Екатерина I с арапчонком (Иван Адольский, 1725–1726), Павел I с арапчонком (Стефано Торелли, 1765), Елизавета Петровна на коне с арапчонком (1743, кисти Г.-Х. Гроота), портрет графини Ю. Самойловой с воспитанницей и арапчонком (К. Брюллов, 1832–1834); Екатерина Долгорукая с арапчонком (портрет написан в Лейп-

[3] РО РНБ. Фонд П. Н. Тиханова (№ 777). Оп. 1, № 188. Л. 44–45.

[4] РО ИРЛИ. Р. V. Кол. 136. Собр. И. П. Еремина. Папка 1. № 8. Л. 12–13.

циге в 1730 г.). Помимо портретов, существовала мода и на скульптуры негров или арабов [Никифорова, Блохина].

Понятно, что такие произведения искусства и нахождение арапчат в домах знати в качестве экзотической прислуги были мало или вовсе не известны (не наблюдаемы) большинству простого населения России. Кстати, чужды им были и размышления русской интеллигенции вокруг популярного тогда романа Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома»[5], заставившего говорить «о наших домашних неграх».

Простой россиянин если и знал что-то о людях с кожей другого цвета, то по рассказам тех, кто побывал в далеких странах (паломники, воины), по пересказам произведений древнерусской литературы. Много ходило толков о фантастической земле под названием «Белая Арапия», о войне с «белыми арапами» и о «дивьих людях», встреченных когда-то Александром Македонским. Такие представления нашли отражение в отечественной литературе. К примеру, в романе И. С. Тургенева «Новь» старая няня рассказывала «про всякие новости: про Наполеона, двенадцатый год, про антихриста и белых арапов». От обывателей, малограмотных мещан пьес А. Н. Островского можно было услышать такое: «Я живу в той стране ⟨...⟩ где своя политика, и тоже получаются депеши, но только всё больше из Белой Арапии и стран, к ней прилежащих» («Богатая невеста», д. 1. явл. 1); «Белый арап на нас подымается, двести миллионов войска ведет. — Откуда же он, белый арап? — Из Белой Арапии» («Праздничный сон до обеда», д. 2, явл. 3).

В таких рассказах фантастические жители Белой Арапии представали «неверными» врагами, необычными противниками, частью воинства антихриста.

Подобные характеристики нашли отражение в топонимике и этнонимах северных былин. Многочисленные примеры этого находим в исследовании Т. Г. Ивановой: на Зимнем берегу Белого моря в былинах старшего поколения семейства Крюковых и у других исполнителей встречаются с удивительной

[5] Роман «Хижина дяди Тома» был опубликован на русском языке в 1857 г. в виде приложения к «Русскому вестнику» М. Н. Каткова (под названием «Хижина дяди Тома, или Жизнь негров в невольничьих штатах Северной Америки»), печатался в журнале «Сын Отечества» Н. И. Греча, также был опубликован в качестве приложения к первому номеру «Современника» за 1858 г. В общей сложности во второй половине XIX в. роман выходил в России более чем в десяти различных переводах и обработках как отдельными изданиями, так и в журналах. Многие считали, что книга Г. Бичер-Стоу может иметь важное значение в разгар споров об отмене крепостного права. Так, Н. А. Некрасов в письме И. С. Тургеневу от 25 декабря 1857 г. отмечал, что роман миссис Стоу пришелся очень кстати, так как в России вопрос этот «у нас теперь в сильном ходу, относительно наших домашних негров», имея в виду крепостное право [Некрасов, с. 101].

частотностью «море арапське», «город арабский», даже «знамя арапьское». «*Арабской* царишшо Грубиянишшо» посылает на *Киев* на «*арабских* кораблях» «премладых *арабских* матросичков»; «из-за моря Арапського» на трех черненых кораблях прибывает на Русь Идолище и т. д. [Иванова, с. 461–463].

Повторю: нередко арап или любой темнокожий (араб, мулат, чернокожий, смуглый) человек воспринимался российским простолюдином как черт, как одна из разновидностей бесовской силы. Называли таких людей по-разному: араб (арап), черномазый, эфиоп (последнее часто употреблялось как ругательство).

У В. Березайского есть рассказ о том, как один из пошехонцев повстречался с арапом и принял его за черта [Березайский, посылка 7][6].

Низовое население России вряд ли было знакомо с романом А. С. Пушкина «Арап Петра Великого» и повестью А. Н. Толстого «Граф Калиостро», но в них правдиво отображена реакция «человека из народа» на темнокожего чужанина. Старшая сестра боярина Гаврилы Афанасьевича («Арап Петра Великого»), узнав, что царь сватает Наташу «за арапа Ибрагима», умоляет: «Батюшка-братец, не погуби ты своего родимого дитяти, не дай ты Наташеньки в когти черному диаволу» (глава 5). Маргадон — слуга Калиостро из повести А. Толстого — «большого роста, совершенно черный человек с глазами, как яичные белки. Он был в длинном малиновом кафтане, перепоясанном шалью, и другая шаль была обмотана у него вокруг головы»; у «комнатной девки Фимки» он вызывает предсказуемую реакцию: это эфиоп, «черный, как дьявол» [Толстой, с. 123, 122].

Слово «негр» появилось в русском лексиконе гораздо позднее. Простое население в большинстве своем не различало арабов и негров, употребляя эти слова как синонимы. Между тем в некоторых письменных источниках подчеркивается отличие «черных арапов» (негров) от представителей Аравии (арабов). Так, Ф. А. Котов, московский купец, побывавший в 1620-е гг. в Персии, уточнял: живущие здесь «арапы не черны, черны арапы под Индеею» [Котов, л. 68 об.]. В 1833 г. Россия оказала военную помощь турецкому султану в его конфликте с египетским пашой Мехмедом-Али. Матросы Черноморского флота, двинутого тогда в Константинополь вместе с корпусом пехоты, назвали этот поход «походом под белого арапа», подразумевая арабов, и, по утверждению одного из корреспондентов «Исторического вестника», еще в начале XX в. «Белорапия ⟨так!⟩ и белые арапы ⟨...⟩ популярны среди жителей наших южных губерний» [Крылов, с. 695].

[6] «Посылка» у В. Березайского означает «рассказ»; в лексиконе XVIII в. «посылка» — это послание.

Нечистых духов, чертей в некоторых местах называли муринами (из *церк.-слав.* «муринъ» — от *др.греч.* ἀμαυρός, через *лат.* maurus — темный, отсюда — мавр, Мавритания), В одной из школьных пьес (1708 г.), которую описал В. Н. Перетц, читаем: «младенци аравистии поют и скачут», а рукопись сохранила и чертеж, или «образ хору, як муринчики скакали» [Перетц, с. 71]. Не забудем, что православному человеку известен темнокожий святой — Моисей Мурин, бывший рабом в Египте, прославившийся своим огромным ростом и силой, и тем, что был «лицем мрачный», до своего обращения предавался пьянству и разбою. Его русские люди почитали как целителя от запоя.

Надо сказать, что на комедию с Петрушкой такие взгляды и такое восприятие темнокожих представителей человечества практически не повлияли, если не считать нечастых возгласов Петрушки «черт, черт!» при появлении над ширмой арапа. Причем у публики обычно это вызывало только смех. Гораздо большее влияние на кукольную комедию оказали популярные примерно с середины XVIII в. площадные, зрелищно-игровые жанры зрелищ, разыгрывавшихся как иностранными, так и отечественными гастролерами-увеселителями.

Интересно, что в вертепных представлениях, где во второй, светской части обязательным был своего рода парад-алле танцующих кукол, демонстрирующих разные народы или разные социальные группы, арабы или негры не встречаются.

Зато Араб — нередкий персонаж «Царя Максимилиана», где он один из иноземных врагов, нападавших на град Антон с царем Максимилианом на троне или вообще на Русские земли. Функционально Араб (он же Черный рыцарь) ничуть не отличается от других врагов этой народной драмы — Змеулана, Брамбуила, короля Мамая, Исполинского рыцаря, Звездовоина и др. И угрозы его вполне типичны, похожи на угрозы других врагов:

> Я весь твой Царьград разорю,
> Невинный народ в плен возьму
> И самому тебе, царю, голову снесу... [Виноградов, с. 41].

В представлении, игравшемся на рубеже XIX—XX вв. в с. Сельце Костромского уезда, «Черный Араб» произносит:

> Я сам из Англии пришел сюда
> ...Я не прынц русский,
> Не король французский,
> А я есть Черный Арабб
> И подступил под ваш Антон-град,
> Сам из Черной Араббии к вам пришел

И много силы с собой привел...
Хочу ваш Антон-град сжечь,
А вас всех живым⟨и⟩ в плен взеть [Виноградов, с. 90].

Максимилиан призывает Анику-воина, который сражается с Арабом и другими воинственными персонажами и всех их побеждает.

Среди других враждебных персонажей народной драмы Араб выделяется высоким ростом, дородностью, длинными усами, отсутствием бороды (не русский богатырь!) [Виноградов, с. 17]. Обыкновенно он вовсе не черный, только называется так; и уточняется, как в варианте из Ярославской губернии (запись 1890 г.): на сцене появляется «закованный в латы Черный рыцарь», который объявляет, что пришел «из азиатских степей, из фармазонских областей» [Виноградов, с. 107]; в другом варианте (1881 г.) — «с Китайских островов» [Сорокина, с. 313], а в спектакле, разыгрывавшемся в Манчжурии в 1904 г., величается «арабским королевским сыном», который явился, не столько чтобы свергнуть царя Максимилиана, сколько для того, чтобы «защитить любезного друга своего Адольфа» [Виноградов, с. 182–183].

На арапа из петрушечной комедии одноименный персонаж народной драмы совершенно не похож, по крайней мере в своих поступках. Нет сходства петрушечного арапа и с живыми, настоящими представителями негроидной расы или с загримированными под негров актерами, выступавшими в балаганах и изображавшими свирепого дикаря. Хотя они, безусловно, повлияли на интерес простой публики, посетителей ярмарок и народных гуляний к обитателям Африки.

Очень популярен был номер «Живой дикарь». Артиста в этой роли обмазывали сверху донизу смолой, жженой пробкой, обсыпали перьями и для большей убедительности надевали ошейник и сажали в клетку. Живую птицу, которую ему надлежало съесть на глазах у публики (так обещали зазывалы и афиши), обычно заменяли чучелом с привязанным к горлу мешочком, наполненным клюквой. У пояса голого «дикого человека» висели цветные тряпки, на голове был убор из перьев, к ушам привешены лошадиные зубы, в нос продето кольцо, что отдаленно напоминало экзотических североамериканских индейцев. Человек этот при появлении публики начинал дико вращать глазами, издавать нечленораздельные звуки, греметь цепью и щелкать зубами. Посетителям предлагалось покормить дикого человека. Любителей всегда находилось немало. За большие деньги тут же продавались живые куры и голуби, которые с большими предосторожностями всовывались в клетку [Иванов, с. 21–22].

По воспоминаниям В. И. Филатова, в одном из провинциальных городов балаган никак не покрывал расходов — сборы были маленькие. Тогда при-

думали следующее. Гвоздем программы объявили «главного вождя африканского племени людоедов с острова Тумбо-юмбо, пойманного „в самом сердце дебрей Африки — пустыне Сахара“». «Вождь» должен был начать свое выступление с поедания живых голубей, а кончить — живым человеком. Народ «клюнул» на такое обещание, но никак не удавалось показать людоедские способности вождя, так как никто из зала не хотел быть съеденным. Все негодовали, но приходили назавтра «в надежде, что желающий всё же появится. Сборы были битковые» [Филатов, Аронов, с. 53].

На Болотной площади Москвы, по словам И. А. Зайцева[7], «особенно интересным был показ „дикого человека“, который, вымазанный по голому телу йодом и подгримированный, с повязкой из перьев на бедрах и в цепях, терзал живых кур и голубей. Давали объявление, что это человек с острова Цейлон. „Дикарь“ рычал, вращал глазами, сверкал белками и производил на наивную публику громадное впечатление. Номер пользовался успехом» [Зайцев, с. 12].

Большинство исследователей справедливо утверждают, что ближайшим «родственником» как самого кукольного представления с Петрушкой, так и основных его персонажей (Доктор, Капрал, Полицейский, друг-собутыльник Филимошка, иноземец) является европейская commedia dell'arte, проникшая в Россию с XVIII в. и в виде спектаклей, интермедий, фарсов исполнявшаяся «в живом плане» и в кукольном варианте. Первыми владельцами балаганных театров были иностранцы (прибывали из-под Парижа, со знаменитой Сен-Жерменской ярмарки, из Италии через Германию и пр.). Приезжали они со своей труппой и своим репертуаром, в котором едва ли не главное место занимали феерии, арлекинады с совершенно новыми, незнакомыми россиянам персонажами — Арлекином, Пульчинелло, Пьеро, Бригеллой, Коломбиной, Панталоне и др. То, что наш Петрушка — собрат европейских комических героев типа Пульчинелло, Полишинеля, Панча, Касперля, Кашпарека и подобных, не вызывает сомнения, как и то, что сама русская кукольная комедия формировалась под влиянием, как подражание и переделка на свой лад, европейской уличной, ярмарочной традиции с особым культом площадного смеха и композицией из отдельных сценок, совершенно самостоятельных, связанных друг с другом только наличием в них главного героя.

Однако Араб (негр) в русском кукольном варианте — как говорили раньше, «особь статья». Прямого прототипа его в европейской кукольной комедии

[7] Иван Афиногенович Зайцев (1863–1936) — знаменитый виртуозный кукольник, цирковой артист, выступавший как наездник, шпагоглотатель, акробат. Ему приходилось выступать и в роли такого дикаря с Цейлона.

масок, похоже, нет; не встречается (насколько знаю) он и в других зарубежных кукольных комедиях, близких нашему петрушечному представлению. Разве что некоторыми чертами, внешними признаками он схож с Арлекином — дзанни, комическим слугой с непременной черной маской, напоминающей о его изначальной принадлежности инфернальному миру (не случайно его иногда называли Бергамский негр). Скорее всего, наш арап — это сугубо русская смесь «французского с нижегородским», вместившая и традицию изображать иноземцев в ряженье, в комических игровых практиках, и народные слухи о заморских удивительных обитателях, той же Белой Арапии, и экзотические персонажи гастролирующих трупп.

Надо иметь в виду, что в XIX — начале XX в. образ чернокожего человека становится чрезвычайно популярным. Его можно встретить на аренах цирка, на подмостках балаганов, в домашних маскарадах, в рекламе, на сценах любительских и профессиональных театров. К примеру, были широко распространены вывески табачных лавок с изображением толстых американских негров с сигарой во рту. Обычными на рубеже веков были маски негра на елках и маскарадах. По воспоминаниям Н. А. Лейкина, «взрослые садились играть в лото, а, мы, дети, рядились во что попало и бегали по комнатам в „уродских“ и „арапских“ масках. На святках обыкновенно нам дарили карикатурные маски с длинными уродливыми носами, вывернутыми острыми подбородками ⟨...⟩ Были и черные маски негра с красными губами» [Лейкин, с. 118–121].

В 1880-е гг. оглушительный успех у российского зрителя разных городов имел номер «Большой концерт негров», входивший в программу нескольких заезжих комедиантов, в том числе знаменитой американской труппы Томаса Ольдена, выступавшей с трюковыми марионетками, которая произвела сильнейшее впечатление на А. Н. Бенуа [Бенуа, т. 1, с. 288, 289; т. 2, с. 640 (примеч.)].

Московский корреспондент «Санкт-Петебургских ведомостей» еще до приезда Ольдена в Северную столицу так описывал этот номер: «На маленькую сцену выходит лилипут-негр в изящном фраке, белых перчатках и с нотами в руках. В это время такой же лилипут-капельмейстер приглашает ко вниманию окружающий его оркестр ударом своей дирижерской палочки по пюпитру. Певец, раскланявшись почтительно с публикою и отерши лоб вынутым из кармана платком, начинает петь какой-то элегический романс звучным баритоном, способным возбудить зависть в любом из наших оперных артистов; на высоких, „трудных“ нотах певец делает те же самые традиционные жесты и движения, как и эти артисты, с тою только разницею,

что лилипут-негр в этом случае является гораздо более изящным и не „рвет своей страсти в клочки“. Чем звучнее поет певец, тем более одушевляется капельмейстер; размахи его дирижерской палочки становятся все быстрее, и наконец он сам, не выдержавши, начинает подтягивать певцу. Эффект выходит поразительный, и только мелькающие иногда нитки напоминают, что перед нами не живые люди, а простые куклы, управляемые с потолка искусною рукою» [Кулиш, с. 221–222].

И конечно, завершить арапскую тему зрелищно-игровой, площадной культуры необходимо напоминанием об использовании фигуры Арапа, Негра, Мавра, Эфиопа в профессиональном и любительском театре эпохи Серебряного века, русского авангарда.

Это кукла Арапчонок — марионетка в спектакле «Силы любви и волшебства», поставленного в 1916 г. в Петербурге любительским театром Ю. Слонимской и П. Сазонова. В работе над этим спектаклем принимали участие известные деятели культуры того времени (Георгий Иванов, М. Добужинский, Н. Калмаков, Ф. Гартман, Зоя Лодий и др.) [Зыкова, Иванова].

Это знаменитые «мейерхольдовы арапчата», введенные Всеволодом Эмильевичем в спектакль «Поклонение кресту» (по произведению Кальдерона): маленькие арапчата выступали в качестве так называемых слуг просцениума. Минутная роль отведена Арапчонку в пантомиме Мейерхольда «Шарф Коломбины»: в момент наивысшего напряжения — безумного танца новобрачных (Коломбины и Арлекина) и гостей — появляется арапчонок, который несет поднос с прохладительными напитками. В «Дон Жуане» Мольера, поставленном Вс. Э. Мейерхольдом в 1910 г. в Александринском театре, тоже присутствуют «шныряющие по сцене» «слуги просцениума», костюмированные арапчатами (пестро разодетые Александром Головиным), которые созывают публику треньканьем серебряного колокольчика и, при отсутствии занавеса, анонсируют об антрактах.

25 ноября 1907 г. в Мариинском театре был поставлен балет «Павильон Армиды» на музыку Николая Черепнина (сценарист и художник — Александр Бенуа, хореограф — Фокин), где посреди красочных персонажей XVII в. из люков поднимались на сцену группы арапчат в белых костюмах, белых чалмах, с громадными белыми опахалами из страусовых перьев.

И конечно, это балет «Петрушка» Фокина — Стравинского — Бенуа с совсем иным прочтением двух персонажей (Петрушки и Арапа), другим осмыслением их столкновения.

Так что по отношению к арапам в «Петрушке» стоит говорить о влиянии большого, разнообразного культурного контекста, так или иначе способство-

вавшего как появлению на ширме кукольного петрушечного спектакля Арапа, так и популярности такого героя в самой комедии.

Литература

Алексеев-Яковлев — Русские народные гулянья по рассказам А. Я. Алексеева-Яковлева в записи и обработке Евг. Кузнецова. Л.; М.: Искусство, 1948. 172 с.

Бенуа — *Бенуа А. Н.* Мои воспоминания: В 2 т. М.: Наука, 1990. Т. 1. 712 с.; Т. 2. 744 с.

Березайский — *Березайский В.* Анекдоты, или Веселые похождения пошехонцев. 2-е изд. СПб.: Тип. Департамента внеш. торговли, 1821. 180 с.

Виноградов — Народная драма «Царь Максимильян»: Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1914. 188 с.

Григорович — *Григорович Д. В.* Петербургские шарманщики // Физиология Петербурга. М.: Наука, 1991. С. 51–70.

Зайцев — Автобиография И. А. Зайцева: Запись 1933 г. // Что же такое театр кукол? М.: СТД РСФСР, 1990. С. 11–19.

Зыкова, Иванова — *Зыкова Е., Иванова А.* «Нас возвышающий обман...» (Театр марионеток Юлии Слонимской) // Кукольники в Петербурге. СПб.: СПАТИ, 1995. С. 109–127.

Иванов — *Иванов Е. П.* Карусели и прочие монстры. [М.]: Теа-Кино-Печать, 1928. 32 с.

Иванова — *Иванова Т. Г.* Историческое пространство в былинах. СПб.: Дмитрий Буланин, 2023. 543 с.

Котов — Хождение купца Федота Котова в Персию / Критич. текст и пер. Н. А. Кузнецовой. М.: Изд-во вост. лит., 1958. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Хождение_купца_Федота_Котова_в_Персию_(Котов).

Крылов — *Крылов Н. А.* Откуда пошли белые арапы: Армянская легенда // Исторический вестник. 1906. Т. 105, № 5. С. 694–696.

Кулиш — *Кулиш А. П.* Театр кукол в России XIX века: События и факты. СПб.: СПбГАТИ, 2007. 360 с.

Лейкин — *Лейкин Н. А.* Мои воспоминания // Николай Александрович Лейкин в его воспоминаниях и переписке. СПб.: Изд. Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1907. 198 с.

Некрасов — *Некрасов Н. А.* Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. СПб.: Наука, 1981–2000. Т. 14, кн. 2. СПб., 1999. 357 с.

Никифорова, Блохина — *Никифорова Л., Блохина Е.* Портрет с арапчонком в русском искусстве XVIII века: культурный трансфер знаков // Искусствознание. 2019. № 3. С. 100–135.

Перетц — *Перетц В. Н.* Театральные эффекты на школьной сцене в Киеве и Москве XVII и начала XVIII веков // Старинный спектакль в России. Л.: Academia, 1928. С. 64–98.

Ровинский — *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки: Кн. 1–5. СПб.: Тип. Имп. АН, 1881. Кн. 5. 567 с.

Сорокина — *Сорокина С. П.* Народная драма «Царь Максимилиан»: Тексты. М.: ИМЛИ РАН, 2019. 672 с.

Толстой — *Толстой А. Н.* Граф Калиостро // Толстой А. Н. Собр. соч.: В 10 т. М.: ГИХЛ, 1958. Т. 3. С. 115–150.

Филатов, Аронов — *Филатов В., Аронов А.* Медвежий цирк. М.: Искусство, 1962. 198 с.

References

Alekseev-Yakovlev, A. Ya. (1948). *Russkie narodnye gulyan'ya po rasskazam A. Ya. Alekseeva-Yakovleva.* Leningrad, Moscow: Iskusstvo, 172 p.

Benua, A. N. (1990). *Moi vospominaniya*. 2 vols. Moscow: Nauka. Vol. 1. 712 p.; Vol. 2. 744 p.

Berezaiskii, V. (1821). *Anekdoty, ili Veselye pokhozhdenia poshekhontsev*. 2nd ed. Saint Petersburg: Tipografiya Departamenta vneshnei torgovli, 180 p.

Filatov, V., Aronov, A. (1962). *Medvezhii tsirk*. Moscow: Iskusstvo, 198 p.

Grigorovich, D. V. (1991). 'Petersburgskie sharmanshchiki', in: *Fiziologia Peterburga.* Moscow: Nauka, 51–70.

Ivanov, E. P. (1928). *Karuseli i prochie monstry*. [Moscow]: Tea-Kino-Pechat', 32 p.

Ivanova, T. G. (2023). *Istoricheskoe prostranstvo v bylinakh*. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin, 543 p.

Krylov, N. (1906). 'Otkuda poshli belye arapy', in: *Istoricheskii vestnik*. Vol. 105, № 5, 694–696.

Kulish, A. P. (2007). *Teatr kukol v Rossii XIX veka. Sobytiya i fakty*. Saint Petersburg: Sankt-Petersburgskaya gosudarstvennaya Akademiya teatral'nogo iskusstva, 360 p.

Leikin, N. A. (1907). 'Moi vospominania', in: *Nikolai Aleksandrovich Leikin v ego vospominaniyakh i perepiske*. Saint Petersburg: Tovarishchestvo R. Golike i A. Vil'borg, 198 p.

Nekrasov, N. A. (1999). Polnoe sobranie sochinenii i pisem. 15 vols. Saint Petersburg: Nauka. Vol. 14, 2, 357 p.

Nikiforova, L., Blokhina, E. (2019). 'Portret s arapchonkom v russkom iskusstve XVIII veka: kul'turnyi transfer znakov', *Iskusstvoznanie*, 3, 100–135.

Peretts, V. N. (1928). 'Teatral'nye effekty na shkol'noi stsene v Kieve i Moskve XVII i nachala XVIII vekov', in: *Starinnyi spektakl' v Rossii*. Leningrad: Academia, 64–98.

Rovinskii, D. A. (1881). *Russkie narodnye kartinki.* 5 vols. Sobral i opisal D. Rovinskii. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk. Vol. 5, 567 p.

Sorokina, S. P. (2019). *Narodnaya drama «Tsar' Maksimilian». Teksty*. Moscow: Institut mirovoi literatury Rossiiskoi akademii nauk, 672 p.

Tolstoi, A. N. (1958). 'Graf Kaliostro', in: Tolstoi, A. N. *Sobranie sochinenii*. 10 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. Vol. 3, 115–150.

Vinogradov, N. N., ed. (1914). *Narodnaya drama «Tsar' Maksimilian»*. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 188 p.

Zaitsev, I. A. (1990). 'Avtobiografiya Zaitseva', in: *Chto zhe takoe teatr kukol?* Moscow: Soyuz teatral'nykh deyatelei RSFSR, p. 11–19.

Zykova, E., Ivanova, A. (1995). '«Nas vozvyshajushchii obman...» (Teatr marionetok Iylii Slonimskoi)', in*: Kukol'niki v Peterburge*. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskaya academiya Teatral'nogo iskusstva, 109–127.

А. В. Панюков

СЕВЕРНОРУССКИЕ БЫВАЛЬЩИНЫ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ-ЗЫРЯН: «МНИМЫЕ СУПРУГИ»*

Резюме

В статье рассмотрены сюжеты двух бывальщин — фабулатов, заимствованных коми повествовательной традицией: сюжет о сожительстве охотника с «мнимой женой», которая в финале разрывает родившегося ребенка, и сюжет о сожительстве жены охотника с «мнимым мужем», избавление от которого связано с паломничеством в Соловецкий монастырь. Оба рассмотренных примера имеют двухчастную сюжетную структуру. Первые части мифологических фабулатов могли бытовать в качестве самостоятельных сюжетов о сожительстве с оборотнем. Вторые части не имеют аналогов в русской демонологической традиции и восходят к ветхозаветным сюжетам. В первом случае это легенда о Соломоновом суде. В сюжете бывальщины этот образ мнимой матери утверждает мнимость произошедших с человеком событий. В фольклоре коми этот сюжет проецируется на промысловые реалии и начинает бытовать в виде меморатов. Второй фабулат с сюжетом о «мнимом муже» также состоит из двух частей. Вторая часть может быть соотнесена с апокрифической легендой о Ноевом ковчеге, в которой жена Ноя хитростью проводит в ковчег любовника-дьявола. В сюжете бывальщины эта ситуация инвертирована: если в легенде оборотень-любовник проявляет хитрость, то в бывальщине хитрость проявляют люди, не допуская оборотня на корабль.

Ключевые слова: демонология, фабулат, меморат, сюжет, структура, мотив, фольклорные заимствования

* Работа выполнена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

© А. В. Панюков, 2025

A. V. Panyukov

NORTHERN RUSSIAN MYTHOLOGICAL STORIES (BYVALSHCHINY) IN KOMI-ZYRYAN FOLKLORE: IMAGINARY SPOUSES

The article examines the plots of two mythological stories (*byvalshchiny*) borrowed by the Komi narrative tradition. The first plot is about a hunter's cohabitation with an imaginary wife, who in the end tears apart the child she has just born. The second plot is about the cohabitation of a hunter's wife with an imaginary husband and her ultimate separation from him, which is associated with a pilgrimage to the Solovetsky monastery. Both examples have a two-part plot structure. The first part of the mythological stories could exist as an independent plot about the cohabitation with a werewolf. The second part does not have any analogues in the Russian demonological tradition and is derived from Old Testament and apocryphal plots. The first case reminds one of a biblical legend about Solomon's Court. In the plot of the mythological story, the image of the imaginary mother underscores the unreality of the events that happened to the person. In the folklore of the Komi this plot is projected onto hunting realities and existed in the form of memorates. The second plot could be linked to the apocryphal legend of Noah's Ark in which Noah's wife lures her devil lover onto the ark. In the plot of the story the situation is inverted: in the apocryphal legend the lover displays cunning, but in the *byvalshchina* it is the people not allowing the werewolf to come on the ship who show cunning.

Keywords: demonology, fabulate, memorate, plot, structure, motive, folklore borrowings

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-100-112

Мои воспоминания о Валерии Игоревне Ереминой связаны прежде всего с периодом работы над кандидатской диссертацией под ее научным руководством. Это диссертационное исследование «Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов», защищенное в Пушкинском Доме в 1999 г., основано на материалах по русской несказочной прозе. В последующем основным объектом моих фольклористических изысканий стала традиционная культура коми, однако предыдущий опыт работы с демонологическими представлениями русских послужил прочной основой для изучения коми-русских фольклорных взаимосвязей.

Несомненно, заимствования в области несказочной прозы имели свои каналы трансляции, требующие как минимум исполнителей-билингвов, владеющих как русским, так и коми языками, и определенных знаний заимствуемой демонологической традиции. Вероятно, как и в ситуации с заимствованиями в области сказочного репертуара (см. [Коровина]), здесь имели место определенные сказительские ситуации «сказитель — текст — аудитория», возникавшие в субкультурных группах (отходничество, охотничий промысел,

паломничество, солдатчина и т. п.). Отталкиваясь от концепции «встречных течений» А. Н. Веселовского, согласно которой процесс культурных контактов взаимообразен и является избирательным, мы в данной статье попытаемся обозначить наиболее характерные изменения заимствованных сюжетов, возникшие при их освоении повествовательной традицией коми. В данной статье рассмотрим два заимствованных сюжета бывальщин, объединенных темой «мнимые супруги».

Применительно к обозначенной теме первую составляющую можно представить рассказами, воспроизводящими бывальщину о «мнимой жене». Эти мифологические рассказы мы уже привлекали к анализу в одной из работ [Панюков], поэтому здесь коснемся только основных пунктов, связанных с их бытованием.

Как популярный для севернорусской, и особенно для финно-угорской, демонологии выделяет этот сюжет Л. Н. Виноградова: женщина-оборотень навещает охотника в лесной избушке под видом его жены, рожает от него ребенка; когда охотник распознает в оборотне нечистую силу, мифическая «жена» разрывает надвое ребенка и бросает его в воду [Виноградова 2001, с. 32–33]. Тем не менее в существующих на сегодняшний день указателях сюжетов русских быличек и бывальщин сюжет о «мнимой жене» не выделен (см.: [Айвазян, Якимова; Зиновьев 1985; Козлова].

Сюжет этой бывальщины состоит из двух самостоятельных компонентов, соединенных в общее повествование. Первая часть — сам сюжет о сожительстве охотника с лесной женщиной; вторую часть можно обозначить как сюжет о разоблачении «мнимой жены». Что касается первой части, то былички с сюжетом о приходящей в облике жены или подруги лешачихе в лесную избушку к охотнику достаточно популярны в севернорусском фольклоре. М. Н. Власова отмечает бытование близких по содержанию рассказов на Пинеге: лесные духи под видом жен посещают дроворубов, после чего человек начинает чахнуть, тосковать и умирает; вариант: молодой охотник догадывается, что к нему приходит не жена, а «**лесачиха»**, он бьет ее вицей. «**Лесачиха»** исчезает, а в руках у парня оказывается его собака; от сожительства с «боровухой» сходят с ума [Власова, с. 188]. На пинежский материал ссылается и Т. Б. Щепанская [Щепанская, с. 198]. Однако во всех этих примерах отсутствует устойчивая для данной бывальщины вторая часть.

Вторая часть рассматриваемой бывальщины — сюжет о разоблачении «мнимой жены», смысловым ядром которого является мотив разрывания ребенка, — в русских мифологических рассказах представлена в несколько ином варианте бывальщины о сожительстве с женщиной-оборотнем. М. Н. Власова приводит ряд таких примеров, отмечая, что этот сюжет популярен среди

крестьян севера, северо-запада России и может относиться в равной степени и к русалке, и к лешухе или чертовке: «По рассказу из Архангельской губернии, девка-русалка ходит к промысловику на зимовку и затем рожает от него ребенка. Когда наступает время возвращаться домой, кормщик пришедшего за промышленниками судна советует парню-промысловику уехать потихоньку: „...судно понеслось. Она (русалка. — *А. П.*) увидела, выбежала на гору, ребенка разорвала, половину себе взяла, а другу — свись на судно! Судно бы обернулось, дак она не попала — только одна капелька крови на борту. Стало судно опруживать: ну, стесали топором, оно и выпрямилось“» [Власова, с. 376].

К этому рассказу чрезвычайно близки два текста из сборника сказок Н. Е. Ончукова. Прежде всего — рассказ-бывальщина «Забытый на Новой Земле» («Слышал от стариков. Это было давно, когда еще на Новой Земле не жили самоеды...»): один промышленник случайно остался зимовать на Новой Земле; к нему стала являться девушка-оборотень, с которой он прижил ребенка. Весной пришли суда, она, невидимая для остальных, стала жить с промышленником на судне. Промышленник признался товарищам, и им хитростью удалось отплыть от берега. В этот момент на берег пришла женщина-оборотень с младенцем, разорвала его пополам и бросила половину на судно. На «планцырь» — верхний продольный брус судна — попала капля крови, и судно стало тонуть; один старик догадался — стесал топором часть бруса с кровью, и так они избавились от нечистой силы [Ончуков, № 248]. В этом же сборнике идентичный приведенному сюжет о разрывании ребенка вставлен в сказку «Федор Кормаков»: герой обманом сбегает на лодке от любовницы-хозяйки, догадавшись стесать топором попавшую на борт лодки каплю крови от брошенного тела [Ончуков, № 181].

В быличке из Пензенской губернии с дикой женщиной живет попавший на остров солдат. Когда солдат покидает его, дикая женщина разрывает их ребенка, бросая вторую половину вслед солдату [Власова, с. 115]. Бытование этого сюжета в среде забайкальских казаков отмечает К. Д. Логиновский: «Иногда чертовка имеет сожительство с охотниками в лесу и беременеет от них, но ребенка, прижитого ею от человека, она разрывает при самом рождении его» [Логиновский, с. 8]. Особо отметим почему-то не учтенную в сборнике пинежской мифологии [Мифология Пинежья, с. 42–43] бывальщину на этот сюжет, к ней мы еще вернемся.

В более современной интерпретации приведенный «морской» сюжет записан в Новгородской области: «Рассказывали, служил один какой-то во флоте, а она (русалка. — *А. П.*) выходила, песни пела. И так она ему понравилась, что влюбился. А любовь у ей настоящая. И ребенка нажили. А что

моряку делать, как ее с собой привезти, ведь она не умеет говорить, и ребенок не умеет говорить. И переслали его на другой корабль. Она приходит, смотрит, где он. А ей показывают: уехал. Тосковала горазд. А потом разорвала ребенка и бросилась в воду» [Черепанова, с. 35].

Судя по приведенным русским текстам, исходным сюжетом для данного фабулата послужил какой-то поморский вариант с островным хронотопом и сожительницей-оборотнем. Возможно, в силу такой специфики он не обрел особой популярности в современной русской мифологической прозе, перейдя уже в начале XX в. в разряд сказочных историй. Что касается демонологической прозы коми, то именно отмеченный в начале статьи сюжет о сожительстве охотника с мнимой женой обрел здесь устойчивую «нишу». Очевидно, такой вариант бывальщины бытовал и в севернорусском фольклоре и оттуда был заимствован. Здесь можно привести пинежский вариант, записанный А. А. Ивановой в 1971 г.: «Другой женился. Поехал далеко промышлять, стал жить в избушке. Живе, живе и молитвы не творит. К нему женка пришла: „Ты кто такой?“ А лешачиха пришла, а не женка. Зиму жили, а весной поплыли домой. Стали подплывать, он говорит: „Вот, слава Богу, и дом виден“. А она бульк в воду. Он подплывает к берегу, его женка белье полощет, бросилась к нему, а он: „У меня жена утонула“. Побежала она к его родным. Отец и мать говорят: „Ты с нечистой силой связался“. На другой раз опять поехал туда. Отец с матерью научили молитву сотворить, и нечистая сила не появится. Он приехал, ночевать стал, видит — жена идет с ребенком, ревет и просится: „Пусти“. А он молитву творит. Она завыла, полетела в лес, ревет. Он молитву сотворил — и она не смогла войти» [Мифология Пинежья, с. 42–43]. Как вариант подобной же замены можно рассмотреть коми быличку о «догадливом» охотнике, выстрелившем в жену-оборотня хлебной пулей [Лимеров, с. 379–380]. Здесь важнее то, что и рассмотренный пинежский вариант сюжета о любовнице-оборотне приведен в соответствие с этнографическими реалиями: промысловая жизнь охотника предполагала длительное проживание в полном одиночестве; охотничьи угодья часто находились в верховьях рек, то есть мотив плавания на лодке вполне соответствовал мотиву плавания на корабле; далее, если в сюжете о любовнице-оборотне за долгий период сожительства успевает родиться общий ребенок, то в промысловой практике это время замещает сезонность: через год охотник снова встречается с мнимой женой. Кроме того, в охотничьей практике коми было принято, чтобы к концу промыслового сезона кто-то из семьи, обычно это жена, приходил или приезжал за добычей. Поэтому мотив ожидания жены часто встречается в быличках о пришедшей к охотнику в избушку нечистой силе.

В целом демонологические нарративы, бытующие в охотничьей субкультуре, с определенной уверенностью можно выделить как особый пласт фольклорной прозы коми-зырян. Их поэтика и прагматика обусловлены рядом специфических черт, присущих охотничьей субкультуре. Прежде всего, они выделяются тематикой, не потерявшей своей актуальности. Лес традиционно воспринимается как «чужое», «не обжитое человеком» пространство, населенное духами природы. Промысловая жизнь достаточно часто проходит на пределе адаптивных возможностей человека, поскольку в своей основе связана с большими физическими и психологическими нагрузками; не в последнюю очередь психологический дискомфорт связан с долгим отсутствием домашнего уюта и интимной жизни. Поэтому тема «Охотник и лесная женщина» — одна из самых популярных в промысловом репертуаре. Что касается рассматриваемого сюжета, то он направлен прежде всего на укрепление статуса бывалых охотников — знающих и умеющих выходить из опасных ситуаций. Это подтверждается и тем, что почти все рассмотренные нами варианты сюжета представляют собой былички — мемораты о конкретных людях и конкретных местностях, где происходили эти события. Наиболее близок к «канонической» фабуле рассказ, записанный на Выми: к охотнику Николаю приходит «жена» на промысловые угодья и живет с ним всю зиму; весной они стали спускаться по реке Весляна домой, у места, где становится видна Никольская церковь, она бросается в воду; настоящая жена оказалась дома; через год мнимая жена является с ребенком на другом берегу реки и просит перевезти ее. Охотник, угрожая ножом, требует показать нательный крестик; она разрывает ребенка пополам, половину бросает в избушке и с шумом улетает; охотник видит, что вместо ребенка лежит расколотый пень с развилиной. В более раннем варианте записи этой былички, записанной в соседнем селении, охотника зовут Спиридон Васильевич, он промышляет за сто верст от дома, вспоминает жену, ночью обнаруживает ее рядом с собой; они вместе охотятся неделю, по дороге домой на этом же месте она прыгает в реку; на следующую осень появляется «жена» с ребенком и просит перевезти ее через реку; охотник отказывается, «жена» разрывает ребенка пополам, бросает в воду и вихрем уносится прочь [Панюков, с. 152].

О популярности этого сюжета в местной традиции говорит и появление псевдо-былички, актуализировавшей его общий «сценарий»: после родов жена неожиданно появляется на охотничьих угодьях мужа и просит ее перевезти на другой берег; муж принимает жену за оборотня, угрожая топором, просит ее показать нательный крестик. В общем репертуаре такие псевдодемонологические истории занимают очень важное место, поскольку именно они, прежде всего, направлены на преодоление собственных страхов.

Популярность этого сюжета в фольклоре коми-зырян позволила ввести его в круг архаичных представлений о духах природы [Лимеров, с. 191] наряду с другими сюжетами финно-угорской мифологии о священном браке охотника с женщинами-духами, обеспечивающими промысловую удачу.

Возвращаясь к исходной, двухчастной структуре данного сюжета, общей для русских и коми рассказов, стоит особо остановиться на второй части. Можно предположить, что устойчивый для второй части мотив «разрывания ребенка матерью» восходит к одному из сюжетов «Соломонова суда»: к царю Соломону приходят две женщины: у одной из них ребенок умер, она подменила его на живого ребенка другой женщины; Соломон велит принести меч и предлагает живого младенца разрубить и поделить поровну; мнимая мать соглашается на это, а настоящая умоляет не убивать дитя и отдать его другой женщине. Так Соломон узнает, кто из них настоящая мать ребенка (3 Царств. 3: 16–28). В устной традиции этот сюжет известен по многочисленным легендам[1].

Таким образом, в общей событийной канве рассматриваемого сюжета появляется образ мнимой матери. И именно образ мнимой матери, способной разорвать собственного ребенка, утверждает мнимость любовницы-оборотня и мнимость происходящих с человеком событий. Кроме того, стоит отметить и завершающий, вернее, замыкающий сюжетную структуру фабулата мотив попавшей на корабль капли крови. Если в мифологической реальности эта капля крови воплощает в себе опасную демоническую силу, то в человеческом мире она воспринимается как элемент предметной, объективной реальности — капля, попавшая на деревянную поверхность, легко стесываемая обыкновенным топором. В коми версиях рассмотренного сюжета эта финальная ситуация отсутствует, только в одной из быличек брошенная охотнику часть ребенка превращается в расколотый пень с развилиной.

Другая бывальщина представляет собой своего рода «зеркальный» сюжет о «мнимом муже»: к женщине, вспоминающей об отсутствующем супруге, является нечистый дух в обличии мужа; она живет с ним, никто из окружающих его не видит; после возвращения мужа он никуда не исчезает, не уступает

---

[1] Например, восточносибирский вариант: «У одной женщины был ребенок. И у другой тоже. Оне ра́вны были. И вот перва-то своего приспала, задавила нечаянно ночью. И к той женщине приложила, а её парнишка забрала к себе. Утром встали, та женщина говорит: — Это же не мой ребенок. Мой-то у тебя, живой. А эта говорит так же. Вот никак. И спорят. А был Соломон премудрый. К нему они пришли на суд. — Ну давайте, — он говорит, — раз уж этот покойный, то этого разделим пополам: половину тебе, половину тебе. Котора неродна-то, говорит: — Дели! А котора родна-то, говорит: — Лучше отдайте ей живого, только не убивайте его! И тогда Соломон узнал, котора родна мать. Вот така была премудрость!» [Зиновьев 2019, с. 241–242].

настоящему мужу; ее везут в Соловецкий монастырь; нечистый не может сесть на корабль, и жене удается избавиться от него. Эта бывальщина популярна в традиции коми-зырян, но нам пока не удалось найти ни одного опубликованного русского варианта.

Рассмотрим два варианта былички на этот сюжет, бытовавших в коми традиции как пересказ истории от имени главной героини событий — жены охотника Юсь Васьки (Василия из рода Лебедя). Первый текст уже был опубликован [Лимеров, с. 386–387] в несколько сокращенном виде, поэтому здесь приведем перевод, соответствующий расшифровке аудиозаписи: «Жена Юсь Васьки, муж в лесу был, промышлял. А она все время, оказывается, ждала его возвращения, всё ждала. Вот она всё ждет, ждет, да и когда-то муж ночью и придет. Ночью вернется, и каждое утро, когда люди еще спят, в лес промышлять уходит, каждое утро. „Ну и что это такое, — жена размышляет, — каждое утро, люди еще спят, он в лес уходит?“ И вот она стала замечать, что он какой-то не такой, ненастоящий. Потом и испугалась: „Это ведь, оказывается, не мой муж“. И только спустя месяц настоящий муж возвращается. Вернуться вернулся, но по ночам, когда другой возвращается, он мужа выгоняет. Выгоняет, мол, раз — и скинет. Вот, так прямо и выгоняет. И месяц ее ведь по святым местам, к иконам водили, никак от него избавиться не могут. И в Соловецкий монастырь отправились, сядут (на корабль), и тот чуть-чуть не успеет до посадки. Сядут, и от берега отойдут, может, метра три-четыре, и он появился, кричит: „Не оставляйте меня, не оставляйте, не оставляйте!“ А это ее муж водил (по святым местам). Потом она, мол, когда стали возвращаться, очень боялась, что мол, опять на берегу подкарауливает. Но его уже не было. Это уж, если Богом сказано избавиться, что ему там дожидаться? Вот только после этого избавилась, когда в Соловки съездят, в монастырь. Вот, она ждала мужа, а ждать сильно нельзя. Если кто-то далеко отправился — нельзя ждать, может и привидеться. Жена дома ждала, а муж в лесу, в осеннем лесу промышлял. И явился (нечистый), все как наяву, с нартами — „нортъя“ — и собаками»[2].

Вторая запись была сделана в этом же селе в 1994 г. и, несмотря на общую фабулу, имеет некоторые отличия: «Прежде было такое, приставала нечистая сила. Здесь из Большелуга к одной женщине леший приставал, да в Соловецкий монастырь ее водили, и лишь тогда избавилась от него. У нее муж в лесу промышлял, она у моих родителей жилье снимала. Она, мол: не так чтобы сильно и жду мужа, но думаю, мол, пришла пора бы ему

[2] Фольклорный фонд ИЯЛИ. Х184–15. Записано Ю. Г. Рочевым в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Е. А. Михайловой в 1978 г.

и возвращаться, и вот под вечер когда-то и прибыл. Она баню затопила, сходила в баню и все такое. Тогда уж я, мол, догадалась, что это не Васька мой, она была женой Юсь Васьки, Марьей звали. Затем и Васька ее из лесу вернулся, и все, мол, тот здесь же. Если дети со мной ложатся — он не может лечь со мной, а если детей нет — он и приляжет. (— А как она узнала, что это не муж?) — Так двое их стало. Он же есть, днем-то другие не видят, а мне, мол, видно его, он тут. Тогда и в Соловецкий монастырь ее сводили. Там, мол, трое суток добираться, конечно же, какой-то катер или корабль переправляет, в Соловецкий монастырь. Тогда, мол, он всю дорогу до того места шел следом, до самого берега, а на корабль-то не смог сесть. В одну сторону, мол, по берегу побежит, в другую сбегает. Затем, мол, в монастырь тот сходили, и на обратном пути, мол, горюю: вернемся, а вдруг он опять на берегу дожидается? Переправились, и нет его там уже. Это мать мне рассказывала, у них она жилье снимала. Это она сама, Марья, им рассказывала. Вернулись, мол, из Соловецкого монастыря, а он с берега уже ушел, тогда, мол, только избавилась я от него. (— А он точно как муж был?) — Да, совершенно. Только вот, мол, проследишь, и в лунные вечера тени у него нет. А днем, мол, ей видится, есть, а детям и другим — не виден. Это к ней пристал, и вот он для нее есть. Леше называли, леше, мол, пристал. Теперь такого дива нет, а раньше говорили, мол, приставали, это теперь все сами как лешие. Теперь ни к кому не пристает. Леше не уносит никого, что он с пьющей молодежью будет делать? Теперь нет такого»[3].

Рассматриваемый сюжет, так же как и в предыдущей бывальщине, состоит из двух частей: появление «мнимого мужа» и избавление от нечистой силы. Мифологические рассказы о сожительстве женщины с мужем-оборотнем бытовали во многих других традициях как самостоятельные сюжеты, без второй, устойчивой для данной бывальщины части. В ряде известных нам коми вариантов этого суеверного фабулата нет привязки к конкретным людям, тем не менее достоверность описываемых событий обеспечивается достоверностью знаний о Соловецком монастыре. Для православных коми посещение святых мест, прежде всего по обету, было вполне обычным явлением[4]. Отметим, что

[3] Фольклорный фонд ИЯЛИ. В1101–16. Записано А. В. Панюковым в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от А. К. Ларуковой, 1929 г. р., в 1994 г.

[4] Паломничество к православным святыням входило в число обетных действий: по обету ходили в местные монастыри, в Соловецкий монастырь, нередким было и паломничество в Иерусалим и др. Так, по рассказам, паломничество в Киево-Печерскую лавру занимало два года: «Прабабка ходила год до Киева, подрабатывала по дороге. Год обратно шла. Сто один год жила» (Вымь). Из таких странствий приносили иконы, которые потом особо почитались. По обету могли принимать участие и в праздновании отдаленных храмовых праздников округи [Панюков, Савельева, р. 265–267].

ссылка на три дня путешествия, подкрепляющая достоверность описываемых событий, может быть соотнесена с традиционным для Соловецких островов трехдневным паломничеством. Далее, и в данном случае вторая часть сюжета о путешествии в Соловецкий монастырь имеет явные параллели с ветхозаветным сюжетом, в частности с апокрифическими легендами о Ноевом ковчеге: дьявол / черт подговаривает жену Ноя не садиться в ковчег, до тех пор пока Ной не чертыхнется, после чего вместе с ней попадает в ковчег и спасается. Эта легенда бытовала и в коми традиции — например, запись, сделанная в 1916 г. от военнопленного верхневычегодского коми-зырянина Т. А. Кочанова: «дявел», «лешей» — любовник жены Ноя — хитростью выведывает о строительстве ковчега, подговаривает ее не садиться в ковчег; наступает потоп, и когда вода достигает жене до лица, Ной чертыхается, и «лешей» вместе с ней попадает в ковчег [Fokos-Fuchs, p. 235–237].

Помимо общего персонажного ряда «муж — жена — мужчина-оборотень», в проекции на рассматриваемый сюжет ключевым здесь является мотив невозможности нечистой силе проникнуть в ковчег. Если в легенде о ковчеге хитрость проявляет нечистый, то в рассматриваемом сюжете такая хитрость удается людям. В большинстве коми вариантов этот мотив недоступности для нечистой силы освященного корабля замещается более рациональными версиями (черт опаздывает к посадке; приходит, когда корабль уже отошел от берега), тем не менее избавление от оборотня становится возможным только с Божьей помощью, вернее, при совмещении человеческого и Божьего действий.

Сравнивая два варианта, нетрудно отметить и отличия в реализации демонологического начала. В первом варианте «мнимый муж» абсолютно реалистичен: является с нартами и собаками; никто из окружающих его не видит, потому что рано утром он уходит и только ночью возвращается. Во втором тексте оборотень невидим; видит его только жена, к которой он пристал; он не имеет тени; вероятно, никто, кроме жены, не видит и его беготни на берегу. В еще одном варианте этого сюжета, записанном в этом же селе, но уже не связанном с конкретными людьми, к моменту возвращения мужа оборотень начинает обретать свои демонические черты: «Один мужик в лес ушёл. А к жене Недуг пришёл, совсем как муж. Затем, как время подошло мужу возвращаться, у Недуга зубы выросли-вытянулись. Что-то, мол, неладно. Муж вернулся, а Недуг не пускает, сбрасывает ночью мужа. Отмаливали в каждой церкви, но ничего не вышло, затем в Соловки отправились отпевать. На корабль сели, пришёл Недуг, кричит: „Меня, мол, не оставьте!“ Но уплыли, оставили» [Лимеров, с. 385–386].

Выводы. Мы рассмотрели сюжеты двух севернорусских бывальщин — фабулатов, заимствованных коми повествовательной традицией: сюжет

о сожительстве охотника с «мнимой женой», которая в финале разрывает родившегося ребенка, и сюжет о сожительстве жены охотника с «мнимым мужем», избавление от которого связано с паломничеством в Соловецкий монастырь. Оба рассмотренных примера имеют двухчастную сюжетную структуру. Первые части мифологических фабулатов могли бытовать в качестве самостоятельных сюжетов о сожительстве с оборотнем. Вторые части не имеют аналогов в русской демонологической традиции и восходят к ветхозаветным сюжетам. В первом случае это легенда о Соломоновом суде: для решения спора двух женщин о выявлении их материнства Соломон предлагает решить спор по справедливости и разрубить ребенка пополам; одна из женщин соглашается на это, чем и доказывает свою мнимость. В сюжете бывальщины этот образ мнимой матери, способной разорвать ребенка пополам, утверждает мнимость произошедших с человеком событий. В фольклоре коми этот сюжет проецируется на промысловые реалии и начинает бытовать в виде меморатов о достоверных событиях, связанных с конкретными людьми и конкретной местностью.

Второй фабулат с сюжетом о «мнимом муже» также состоит из двух частей. Первая часть также бытовала как самостоятельный сюжет о муже-оборотне. Вторая часть может быть соотнесена с апокрифической легендой о Ноевом ковчеге: жена Ноя, для того чтобы провести в ковчег любовника-дьявола, хитростью вынуждает Ноя произнести проклятие, позволившее нечистой силе попасть на корабль. В сюжете бывальщины эта ситуация инвертирована: если в легенде оборотень-любовник проявляет хитрость, то в бывальщине хитрость проявляют люди, не допустив оборотня на корабль. В коми традиции этот сюжет также начинает бытовать как меморат о реальной истории, связанной с конкретными людьми, а достоверность описываемых событий утверждается достоверностью знаний о паломничестве в Соловецкий монастырь.

Литература

Айвазян, Якимова — *Айвазян С., Якимова О.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 162–182.

Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян / РАН. Ин-т славяноведения. М.: Индрик, 2000. 431 с.

Виноградова 2001 — *Виноградова Л. Н.* Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения: Дис. ... д-ра филол. наук в форме науч. докл. М., 2001 (на правах рукописи). 94 с.

Власова — *Власова М. Н.* Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008. 622 с.

Зиновьев 1985 — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири / Отв. ред. Т. Г. Леонова. Новосибирск: Наука, 1985. С. 62–76.

Зиновьев 2019 — *Зиновьев В. П.* Русский фольклор Восточной Сибири: В 2 кн. / Отв. ред. Р. П. Матвеева. Иркутск: Иркут. гос. ун-т, 2019. Кн. 2. 672 с.

Козлова — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты / Под ред. Ю. И. Смирнова. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. URL: https://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm.

Коровина — *Коровина Н. С.* Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура). Сыктывкар: Изд-во ИЯЛИ, 2013. 232 с.

Лимеров — Му пуксьӧм = Сотворение мира / Авт.-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. 624 с.

Логиновский — *Логиновский К. Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела ИРГО. Владивосток, 1903. Т. 9, вып. 1. С. 1–135.

Мифология Пинежья — Мифология Пинежья / Сост. А. И. Иванова. Карпогоры: [б. и.], 1995. 69 с.

Ончуков — Северные сказки: Архангельская и Олонецкая губернии: Сб. Н. Е. Ончукова. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. XLVIII, 643 с. (Записки ИРГО по Отделению этнографии; Т. 33).

Панюков — *Панюков А. В.* Лесные женщины в охотничьих рассказах коми-зырян // Традиционная культура: Науч. альм. 2024. № 1. С. 150–162.

Панюков, Савельева — *Панюков А. В., Савельева Г. С.* Храмовые и заветные праздники в Коми крае // Paleoslavica. Cambridge — Massachusetts, 2006. Vol. 4. P. 262–286.

Черепанова — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О А. Черепанова. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 1996. 212 с.

Щепанская — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с. (Традиционная духовная культура славян: Современные исследования).

Fokos-Fuchs — Volksdichtung der Komi (Syrjänen) = Народная поэзия коми (зырян) / Gessammelt und hrsg. von D. R. Fokos-Fuchs. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951. 472 p.

References

Aivazyan, S., Yakimova, O. (1975). 'Ukazatel' syuzhetov russkikh bylichek i byval'shchin o mifologicheskikh personazhakh', in: Pomeranceva, E. V. *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore*. Moscow: Nauka, 162–182.

Cherepanova, ed. (1996). *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 212 p.

Ivanova, A. A. (1995), ed. *Mifologiya Pinezh'ya*. Karpogory: [s. n.], 69 p.

Korovina, N. S. (2013). *Tipologiya vzaimodeistviya komi i russkikh volshebnykh skazok (syuzhetnyi sostav, khudozhestvenno-stilevaya struktura)*. Syktyvkar: Izdatel'stvo Instituta yazyka, literatury i istorii Komi nauchnogo tsentra Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk, 232 p.

Kozlova, N. K. (2000). *Vostochnoslavyanskie bylichki o zmee i zmeyakh. Mificheskii lyubovnik. Ukazatel' syuzhetov i teksty*. Omsk: Izdatel'stvo Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, accessed June 4, 2025, https://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm.

Limerov, P. F. (2005), ed. *Mu puks'öm = Sotvorenie mira*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo, 624 p.

Loginovskii, K. D. (1903). 'Materialy k etnografii zabaikal'skikh kazakov', *Zapiski obshchestva izucheniya Amurskogo kraya Vladivostokskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* (Vladivostok). Vol. 9, issue 1, 1–135.

Onchukov, N. E., ed. (1908). *Severnye skazki: Arkhangel'skaya i Olonetskaya gubernii.* Saint Petersburg: Tipografiya A. S. Suvorina, XLVIII, 643 p. (Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po Otdeleniyu etnografii; Vol. 33).

Panyukov, A. V. (2024). 'Lesnye zhenshchiny v okhotnich'ikh rasskazakh komi-zyryan', *Traditsionnaya kul'tura. Nauchnyi al'manakh*, 1, 150–162.

Panyukov, A. V., Savel'eva, G. S. (2006). 'Khramovye i zavetnye prazdniki v Komi krae', *Paleoslavica* (Cambridge — Massachusetts), 4, 262–286.

Shchepanskaya, T. B. (1951). *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vekov.* Moscow: Indrik, 528 p.

Vinogradova, L. N. (2001). *Slavyanskaya narodnaya demonologiya. Problemy sravnitel'nogo izucheniya*. Dissertation of the Doctor of Philology in the form of a scientific report. Moscow, (as a manuscript), 94 p.

Vlasova, M. N. (2008). *Entsiklopediya russkikh sueverii.* Saint Petersburg: Azbuka-klassika, 622 p.

Zinov'ev, V. P. (1985). 'Ukazatel' syuzhetov sibirskikh bylichek i byval'shchin', in: *Lokal'nye osobennosti russkogo fol'klora Sibiri.* Novosibirsk: Nauka, 62–76.

Zinov'ev, V. P. (2019), ed. *Russkii fol'klor Vostochnoi Sibiri.* 2 vols. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi universitet. Vol. 2, 672 p.

Т. И. Рожкова

КАЖИМОТКА — ПЕРСОНАЖ ВЕСЕННЕГО КАЛЕНДАРЯ КАЗАЧЬИХ ПОСЕЛЕНИЙ ЮЖНОГО УРАЛА (ОПИСАНИЕ И ВОПРОСЫ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ)

Резюме

В весеннем календаре казачьих поселений Оренбургской губернии (в настоящее время территория южных районов Челябинской области) зафиксировано ряжение в кажимотку. Ряженый «страшно» персонаж появлялся в праздник «Жаворонки», чтобы провести смотрины итогов зимнего прядения. Ритуальное поведение кажимотки (выспрашивание, оценивание, одобрение / награждение / наказание) наделено статусными для женского социума смыслами инициального характера. В статье содержится описание приемов ряжения, обрядового поведения персонажа, рассматривается социокультурная функция ритуала. Такого персонажа нет в других поселениях Южного Урала, близких по географическому положению и сохранивших не менее богатую традицию праздника закликания птиц. Прояснение историко-культурных корней локальной традиции — одна из задач настоящей работы. При изучении весеннего комплекса других областных традиций удалось обнаружить схожий тип ряжения в ряде деревень Костромской области, расположенных на реке Унже. Сходство проявилось в семантике предметов, выбираемых для ряжения, в действиях персонажа, направленных на побуждение девочек-прядильщиц к работе. Сравнительно-сопоставительный анализ костромских материалов с южноуральскими открывает перспективу дальнейших полевых исследований.

Ключевые слова: кажимотка, кажимот, весенний календарь, праздник «Жаворонки», ряжение, А. В. Громов, Южный Урал

© Т. И. Рожкова, 2025

Tatyana I. Rozhkova

KAZHIMOTKA, A CHARACTER IN THE SPRING CALENDAR OF COSSACK SETTLEMENTS IN THE SOUTH URAL: DESCRIPTION AND ISSUES OF A CULTURAL TRADITION

Abstract

The spring calendar of Cossack settlements in the Orenburg province (currently the territory of the southern part of the Chelyabinsk region) records the custom of dressing up in *kazhimotka*. A scary costumed character appeared on the *Zhavoronki* (Larks) holiday to conduct a viewing of the results of winter spinning. The ritual conduct of the *kazhimotka* (questioning, evaluating, approval/ rewarding/ punishment) is endowed with status meanings regarding the initiation in female society. There is no such character in other settlements of the Southern Urals that preserve the equally rich tradition of the bird-calling holiday. The author's study of the spring complex of other regional traditions has unearthed a similar type of mummery in several villages located along the Unzha river in the Kostroma region. The similarity can be observed in the semantics of the objects that were used for dressing up and in the actions of the character that aimed at encouraging spinning girls to work. A comparative analysis of materials from Kostroma and the Southern Urals opens up the prospect for further field research.

Keywords: *kazhymotka*, *kazhymot*, spring calendar, *Zhavoronki* holiday, dressing up, A. V. Gromov, Southern Urals

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-113-127

Ряжение в кажимотку зафиксировано в системе обрядовых традиций, связанных с наступлением весны, на территории бывших казачьих поселений старой и новой линии: Карагайский (осн. в 1738), Спасский (осн. в 1744), Увальский (осн. в 1842/43), Краснинский (осн. в 1840-е), Арсинский (осн. в 1842/43), Сухтелинский (осн. в 1831), Ложкина (осн. в конце XIX в.). Когда-то они входили в состав Оренбургской губернии, в настоящее время это территория южных районов Челябинской области[1].

Кажимотка(-и) — женский персонаж весеннего ряжения[2]. В речи слово функционирует как существительное женского рода первого склонения:

[1] В статье использованы материалы экспедиций и личных записей сотрудников научно-исследовательского института исторической антропологии и филологии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова с 1999 по 2024 г., которые хранятся в архиве лаборатории народной культуры при этом учреждении. Материалы цитируются с указанием номера папки, даты экспедиции, места записи (далее, например: ЭК–22, 2000, Арсинский; ЗС — И. Чеканова, 2001, Краснинский). Частично материалы вошли в следующие публикации: [Рожкова; Филиппова; Моисеева].

[2] Описание ряженого персонажа проведено по анкете, разработанной сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН: Л. Н. Виноградовой, А. В. Гурой, Г. И. Кабаковой, О. А. Терновской, С. М. Толстой, В. В. Усачевой [Виноградова, с. 27–69].

«кажимотка бегала, пугала»; «кажимотку боялись»; «называли кажимоткой» и пр.

Именование сложилось в практике живого общения из словосочетания «кажи моты», содержащего требование показать / предъявить напряденное за зиму, слиянием повелительной формы глагола «показывать» и существительного «моток» — часть пряжи, смотанной на мотовило (крестообразно соединенные палки на деревянной стойке).

«Кажимотка — это „кажи моты“, покажи мотки»[3].
«Кажи моты! Кажи, сколько напряла»[4].

Внешний облик ряженого антропоморфного существа мало чем отличается от святочных персонажей, известных в регионе по зимнему народному календарю. Устойчивым эпитетом словесного описания является прилагательное *«страшная»: «чтобы страшному быть»; «одевались страшно»* (Краснинский); *«страшна она, лохматая»* (Сухтелинский). В ряжении использовались старые рваные вещи (*«рямки», «рванье»*), тело делали мохнатым, для чего надевали вывороченную шубу; приделывали горб, меняли голос. В итоге кажимотка получалась *«в виде ведьмы или кого ли»* (Сухтелинский).

«Одевались страшно, шубу овчиною выворачивали...»[5]
«Шаль наденет и старый полушубок выворотит»[6].
«Мать меня снарядит: горб приделает, шубу оденет...»[7]

«Кажимотка шубу выворотит, шапку выворотит. Лицо закроет, что ее не видать, что она своя. Голос, конечно, меняла. Ну, так грубо начнет разговаривать. Вот что, — не поймешь ее»[8].

Отдельные приемы скрывания лица, применяемые рядихами, также известны по святочному ряжению: его мазали сажей или завешивали сеткой.

«Рямки, рванье наденут; завешаются, лицо не видно»[9].
«Кто сетку наденет, кто намажется сажей»[10].

Однако здесь появляется ряд новых, семантически значимых способов, таких как завешивание лица мотками пряжи и конопляной куделью, свертками

---

[3] ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. В. Зайцевой (1930 г. р.).
[4] ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.).
[5] ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. В. Зайцевой (1930 г. р.).
[6] ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).
[7] ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.).
[8] ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от З. Ф. Ягодиной (1933 г. р.).
[9] ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. И. Грудининой (1910 г. р.).
[10] ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. А. Воробьевой (1909 г. р.).

для прядения. Все это закрепляли на голове мохнатой шапкой, надвинутой на глаза.

«...На голову, под шапку, кудельку конопляную одевали»[11].
«Конопля на голову наденет как волоса, как чучела»[12].
«Кудель одевали, маски делали из чего придется...»[13]
«Она лицо не мазала, только мотушку на себя наденет...»[14]
«Оденется, че-нибудь на себя напутат и мотушку эту наденет...»[15]

В предметах, скрывающих лицо (кудель, мотушка, конопля), собираются знаки домашнего прядения. Они адресуют нас к группе мифологических существ народных быличек с функцией контроля временных границ женских работ. В народном календаре известны периоды, «когда можно и нельзя было прясть» [Гура, с. 106–113; Валенцова, с. 324]. Женские мифологические образы этой функции в материалах Полесья собраны Л. Н. Виноградовой, Е. Е. Левкиевской в разделе «Мифологические персонажи, контролирующие прядильно-ткаческие работы» в издании: [Народная демонология Полесья, с. 390–395].

Постоянным атрибутом кажимотки выступает палка (костыль, бадаг, прутик). Предмет работает на устрашение и подразумевает агрессивные действия ряженого, возможность битья.

«С палкой, ну, а как же! Ведь надо напороть-то»[16].
«Шаль наденет и старый полушубок выворотит. ⟨...⟩ И отправится с костылем»[17].
«Девчонки нарядимся так, че-нибудь плохонько, с палочкой»[18].
«Мать меня снарядит ⟨...⟩ бадаг даст, для веселья»[19].
«Прутик возьмет и гонят (смеется). Аж на поветь залезет с прутиком»[20].

Материал показывает, что кажимоткой чаще наряжались незамужние девушки.

«Девки наряжались че-нибудь...»[21]
«Девчонки нарядимся так...»[22]

---

11 ЭК12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. В. Зайцевой (1930 г. р.).
12 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от М. А. Горбуновой (1920 г. р.).
13 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. С. Арзамасцевой (1937 г. р.).
14 ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от К. Г. Фокиной (1930 г. р.).
15 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от К. В. Шеметовой (1916 г. р.).
16 ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от З. Ф. Ягодиной (1933 г. р.).
17 ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).
18 ЭК–22-а, 2001, Арсинский. Зап. от Т. К. Кузьминой (1914 г. р.).
19 ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.).
20 ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от А. Н. Пушкаревой (1931 г. р.).
21 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. А. Воробьевой (1909 г. р.).
22 ЭК–22-а, 2001, Арсинский. Зап. От Т. К. Кузьминой (1914 г. р.).

«Она бойка была, интересна девка. ⟨...⟩ в девках еще была»[23].

Ряжение возрастных и замужних женщин зафиксировано в двух населенных пунктах: в поселке Увальском нарядилась замужняя сестра, в Карагайском ряженными выходили старые бабушки.

«...Это нянька Лампея, старшая сестра»[24].
«И это баушки старые, не лень, тулупы вывернут гонять нас. Старухи баушки»[25].

Таким образом, кажимотка — женский тип ряжения. В нем принимали участие молодые бойкие девушки, реже — замужние женщины и старухи (*«бабушки старые»*).

В собранных рассказах устойчиво обозначается время появления кажимотки: они «начинали бегать» в день закликания птиц.

«Наряжались кажимотками всегда 9 марта по-старому. Всегда так его и ждали»[26].
«Кажимотки бегали в Жаворонки ⟨...⟩ Бегали каждый год в один и тот же день»[27].
«Кажимотки рядились в Жаворонки»[28].

По христианскому календарю на этот период выпадает пост, поэтому нередко в речи информантов время соотносится с Великим постом.

«Великим постом это было. Прибаутки это были, и Жаворонки и моты, в один день»[29].
«Это в Великий пост»[30].
«Великим постом ходила, вот я забыла, какого числа ходила. Когда пост только начнется, она ходит»[31].

Конкретный промежуток дня определяется выходом детей на улицу. Их появление на поветях с ритуальным печеньем становится сигналом к началу погони.

«Мы жаворонков поем, а кто-нибудь спрячется нас поймать»[32].

---

23 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. От К. В. Шеметовой (1916 г. р.).
24 ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).
25 ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от А. Н. Пушкаревой (1931 г. р.).
26 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. И. Грудинина (1910 г. р.).
27 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. С. Арзамасцевой (1937 г. р.).
28 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. Д. Соколовой (1928 г. р.).
29 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. А. Воробьевой (1909 г. р.).
30 ЭК–22-а, 2001, Арсинский. Зап. от Т. К. Кузьминой (1914 г. р.).
31 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от М. А. Горбуновой (1920 г. р.).
32 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от К. В. Шеметовой (1916 г. р.).

«На поветь залезем. ⟨...⟩ А мы с повети бегом (смеется). ⟨...⟩ Аж на поветь залезет с прутиком. Мы оттуда и упадем»[33].
«На поветь сядут. Кажимотка!»[34]
«В это время залезешь на поветь и кричишь жаворонков. ⟨...⟩ очень пугались, прыг с поветей и бежать»[35].

Ряженый персонаж с палкой в руке вылавливал среди детей, вышедших «кричать» жаворонков, девочек и требовал от них показать результаты зимней работы: «Кажи моты!»

«Ну, че, много мотков напряла?»[36]
«Что делала, сколь напряла, сколь связала?»[37]
«Че напряла?»[38]
«„Кажи мот, кажи мот“ — вот такое, то есть кажи мотки, которые ты за зиму напряла»[39].

Предвосхищая праздник, взрослые предупреждали о возможности появления в этот день страшных ряженых. В кругу устойчивых формул домашнего воспитания до наших дней бытует устрашение: *«кажимотка заберет»*. Кажимоткой запугивали и мальчиков, и девочек, чтобы добиться послушания. В этом смысле персонаж сопоставим с «бабайкой».

«⟨Кажимоткой⟩ так-то стращали. „Придет кажимотка, заберет!“ — говорили. Страшная она, лохматая. Так вот и пугали: „Придет, утащит!“»[40].
«Пугали: «Щас придет кажимотка!» ⟨...⟩ Пугали, знаю, — детей особенно»[41].
«Еще пугали: „Придет кажимотка, утащит тебя!“»[42].
«Мама говорила: „Ну-ка спи, давай! Сейчас кажимотка придет и украдет тебя“. Боялись до ужаса»[43].

В ритуальной погоне ряженым позволялось забегать во двор и даже в дом. От страха девочки прятались, как это следует из рассказа Зои Дмитриевны

---

33 ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от А. Н. Пушкаревой (1931 г. р.).
34 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от М. Д. Шеметовой (1915 г. р.).
35 ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.), Р. С. Мастьяновой (1927 г. р.).
36 ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.).
37 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от М. Д. Шеметовой (1915 г. р.).
38 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. А. Воробьевой (1909 г. р.).
39 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от В. Е. Коваль (1927 г. р.).
40 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от О. Л. Фокиной (1910 г. р.).
41 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от В. А. Шеметовой (1936 г. р.).
42 ЗС — Т. И. Рожковой , 2024, Карагайский. Зап. от Г. Н. Уржумовой (1956 г. р.).
43 ЗС — Т. И. Рожковой , 2024, Карагайский. Зап. от В. Е. Харитонова (1949 г. р.).

Сысуевой: *«А она боится, ребенок же, на печь заберется»*[44]. Боязнь встречи усугублялась тем, что кажимотка не просто осматривала работу, но и оценивала качество; за что, по родительским словам, могла как похвалить ребенка, так и наказать.

> «Напрядешь — кажимотка тебя не будет бить. Стращали нас»[45].
> «„Сколь мотушек напряла?“ — „Нисколько“. Она возьмет и по с... прутиком»[46].

Этап предъявления страшной гостье результатов зимней работы следует считать центральным моментом событий дня. Благоприятный финал встречи завершался для девочек условными дарами репутационного характера, потому, как вспоминает А. С. Арзамасцева, старались показать побольше, преувеличить свои труды.

> «Два-три мотка — мало, а потому врали, говорили побольше»[47].
> «Вот она посмотрит, скажет: „Ой, хорошая у вас девочка, много помотала“. И отправится с костылем»[48].
> «Тащишь, ей покажешь. Она похвалит. ⟨...⟩ Если пряжи мало, то спрашивает: „Почему?“ Скажешь, что водилась, мамке помогала»[49].

За трудолюбие и аккуратность кажимотка обещала благополучие, хорошего жениха, в противном случае объявляла «неумехой»:

> «Я пряталась: прясть же не умела. Успею, смогу показать материн. Она похвалит, скажет: „Молодец, дай Бог здоровья, жениха хорошего“. А нет: „Так кто ж тя замуж возьмет? Неумеха!“»[50].
> «Говорили: „Не будешь прясть, тя никто замуж не возьмет, ленивая“»[51].
> «Это чтоб пряла хорошо, а то замуж не возьмут»[52].

Взрослые женщины семьи помогали устраивать смотрины, отдавали свои мотки, увешивали печь пряжей:

> «А эти моты, они подвязываются в избе, у печки, вроде как сушат их. И мама говорит: „Нет, она у нас хорошая пряха, вишь, сколько напряла“»[53].

---

44 ЗС — И. Чекановой, 2001, Краснинский. Зап. от З. Д. Сысуевой (1929 г. р.).
45 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. И. Грудинина (1910 г. р.).
46 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от К. В. Шеметовой (1916 г. р.).
47 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. С. Арзамасцевой (1937 г. р.).
48 ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).
49 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. И. Грудинина (1910 г. р.)
50 ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от К. А. Кожевниковой (1923 г. р.).
51 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от Е. А. Медведевой (1917 г. р.).
52 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. А. Воробьевой (1909 г. р.).
53 ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).

Родители могли сами пригласить кажимотку, что дает возможность предполагать, что обряд мог содержать обход домов, где подрастали девочки и их обучали прядению.

> «Ходили по дворьям, где напугают маленького, которы и не пустят в дом»[54].
> «И в дом кажимотки заходили, а так в основном им выносили, пряжу показывали»[55].

Развернутые истории, описывающие впечатления от встречи ребенка с кажимоткой, записаны в п. Карагайском и п. Увальском.

> «Значит, я маленька была. Как я через стол перепрыгнула, увидала эту кажимотку. Ну, шубу выворотила. А пришла тетка родная. Вот здесь вот тоже жили рядом. И она через огород пришла к нам. Я увидала в окно и как дала через стол. На столе посуда. Ладно, меня папка поймал, не знаю, куда бы улетела»[56].
> «А мы-то ей не знам, ряженую женщину, но догадывались, что это нянька Лампея, старшая сестра. Мама говорит: „Не она“, и та тоже: „Я не Лампея, я моты спрашиваю“. А я говорю маме: „Да она в хлев пошла раздеваться“. А меня тятя с мамой не пускают. А потом говорят: „Лампеюшка к нам приходила, спрашивала, сколь Зина напряла“»[57].

По всей вероятности, рядиться в кажимотку могла не одна женщина, так как говорят о них во множественном числе: *«боялись их»*; *«вот они и бегали»*; *«с палочкой бегали, ходили»*; *«бегали, догоняли нас»* (Краснинский); *«кажимотки пугали»* (Карагайский).

Подводя итоги, еще раз проговорим: кажимотками рядились женщины (молодые «девки», реже «старухи») в день закликания птиц «Жаворонки», 22 (9) марта. Рядились «страшно»: лицо увешивали нитками и «мотушками», связками конопли, приготовленной для прядения; выходили в вывороченных шубах, с горбом на спине и с палкой в руке. Появлялись они в тот момент, когда дети с обрядовым печеньем забирались на повети и начинали зазывать птиц. В детской толпе кажимотки высматривали девочек и грубым, измененным голосом требовали от них показать мотки пряжи («Кажи моты!»), за что и были названы кажимотками. Им позволялось заходить в дом, где для них устраивались смотрины напряденного за зиму.

Действия персонажа, появляющегося ежегодно в одно и то же время: вылавливание, выспрашивание, оценивание, одобрение / награждение / наказание — были значимы для репутации взрослеющих девочек и будущих

---

[54] ЭК–22-а, 2001, Арсинский. Зап. от Т. К. Кузьминой (1914 г. р.).
[55] ЭК–12-а, 1999, Краснинский. Зап. от А. И. Грудинина (1910 г. р.).
[56] ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от З. Ф. Ягодиной (1933 г. р.).
[57] ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).

хозяек. Кажимотка оценивала ее способности: рукодельница, помощница, послушница или ленивица, неумеха. Страх встречи испытывали и маленькие, и уже невесты. В ритуале можно усмотреть несколько прагматических для социума установок: он обеспечивал контроль за обучением трудному женскому делу, передачей навыков прядильного мастерства. Ряженые женщины в диалоге с новым поколением следили за сохранностью ценностей женского коллектива, готовили девочек к замужеству.

Такого персонажа, как «кажимотка», не зафиксировано в других поселениях Южного Урала, близких по географическому положению и сохранивших не менее богатую традицию праздника. Локальный тип бытования вызывает необходимость прояснения историко-культурных корней ритуала.

Глубокий анализ восточнославянских весенних обрядов содержится в работах Т. А. Агапкиной [Агапкина 2000; 2002]. В контексте нашей темы важно, что в содержании птичьих закличек исследовательница выделила мотив «допрядения пряжи к весне», проговариваемый исполнителями в формуле: «кудель перепряла, веретена переломала» [Агапкина 2000, с. 82–85, 308]. Формула фиксируется Т. А. Агапкиной в ритуальных текстах ряда областей: Новосибирской, Горьковской, Пензенской [Агапкина 2000, с. 309]. Она бытовала в казачьих поселениях бывшей Оренбургской губернии.

Жавороночки, прилетите-ка,
Красну весну принесите-ка,
Нам зима-то надоела,
Весь хлеб приела,
Всю кудель переплела,
Веретенки переломала
[Календарно-обрядовый фольклор, с. 115].

Жавороночки, мои матушки,
Прилетите-ка,
Нам весну принесите-ка,
Нам зима надоела,
Все запасы приела,
Весь хлеб переела,
Всю кудель перепряла,
Веретешки переломала
[Календарно-обрядовый фольклор, с. 123].

Появление в весеннем календаре ряженых информанты объясняют окончанием зимней женской работы.

«„Кажи моты, кажи моты“ — вот такое... То есть „кажи мотки“, которые ты за зиму напряла. Женщины ведь обычно в деревне зимой начинали прясть, вязать, ткали. И вот покажи свои изделия, мотки, что шерсть

> спряли. Никто эти мотки не показывал, просто было так заведено. Говорят: „Тебе нечего и показать-то, ты не пряла, не вязала, не работала за зиму“. Это значит просто показать свою работу»[58].

В п. Увальском связь ритуала с календарной границей прядения проговаривается следующим образом:

> «Весной ведь это дело, снег таял. Спрашивают: „Сколь напряла, сколь за зиму наготовила?!“ Летом-то другая работа»[59].

Фольклорные материалы весеннего календаря южных районов области дают возможность предполагать, что окончание зимнего прядения маркировалось не только формулой «кудель перепряла, веретена переломала», но и смотринами итогов прядения. По рассказам информантов, ритуал был направлен в первую очередь на подрастающих невест и будущих хозяек. Они должны были представить свою работу. При этом определенное участие в смотринах принимали родители: договаривались о приходе ряженых, развешивали мотки; учили, что надо отвечать и как себя вести.

Нельзя не заметить, что ритуал захватывал и опытных хозяек. В частности, в п. Сухтелинский вспоминают: «*Она* (кажимотка. — *Т. Р.*) *женщин спрашивала, сколь кто напрял. Если не покажут, дак она еще теребит да заставляет прясть: „Давайте, прядите!“*»[60]. Приведенный выше рассказ Валентины Егоровны Коваль из п. Арсинский не содержит оговорок о направленности ритуала исключительно на подрастающее поколение.

Сама формула *«кажи моты»* была обнаружена Т. А. Агапкиной в этнографических записях Л. С. Китицыной по Костромской губернии. В статье 1927 г. Китицына писала, что женщины Чухломского уезда, Введенской волости, деревни Рыково, при выпечке обрядового печенья «жаворонки» приговаривали: *«Кажи моты, кажи моты»*. Собирательница прокомментировала увиденное следующим образом: «Это значит, что с окончанием зимы пряха должна подвести итоги своей работы» [Китицына, с. 100].

Л. С. Китицына обратила внимание на странное поведение детей, вышедших кричать жаворонков. Они боялись и не любили птичек; считали, что жаворонки «исклевывают» им ноги до трещин, бросали обрядовое печенье в лужи и даже отрубали жаворонкам головы [Китицына, с. 100]. Детский страх встречи с птицами наблюдается в материалах по Южному Уралу. Он связан с родительскими наставлениями: прилетающие жаворонки наказывают за плохую работу.

---

58 ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от В. Е. Коваль (1927 г. р.).

59 ЭК–15, 2000, Увальский. Зап. от З. Е. Михайловой (1918 г. р.).

60 ЭК–27, 2003, Сухтелинский. Зап. от М. А. Горбуновой (1920 г. р.).

«Девкам говорили: „Давайте прядите, а то жаворонки прилетят, ж... расклюют“. ⟨...⟩ Стращали этими жаворонками. ⟨....⟩ Заставляли прясть, даже за ножку стола привязывали»[61].

«„Не будешь прясть, тебе воробьишка ж... расклюет“. А ты: „Жаворонок, не клюй мне ж..., вот я напряла“»[62].

Записи Л. С. Китицыной, зафиксировавшие бытование формулы *«Кажи моты!»* в Чухломском уезде Костромской губернии, помогли определиться с дальнейшим направлением поиска традиции.

В 1961 г. к собиранию лексики льноводства, прядения и ткачества в деревнях по реке Унже Костромской области приступил учитель, выпускник Ярославского педагогического института Александр Вячеславович Громов (1922–2012). Научным руководителем создания тематического словаря и консультантом был профессор Г. Г. Мельниченко (1905–1994) — основоположник ярославской диалектологической школы [Неганова]. Многолетняя работа вылилась в издание: [Громов] (1992; переизд. в 2005 и 2012 гг.). Метод полевой работы А. В. Громова можно охарактеризовать как метод «включенного наблюдения» [Гирц, с. 9–17]. Автор словаря проживал на родной ему земле, был погружен в быт и культуру земляков, что позволило наблюдать диалектную лексику в живой традиции. В словаре организованы особые разделы: «Деревенские собрания, на которых пряли лен»; «Обычаи и суеверия, связанные с прядением». Словарные статьи А. В. Громова включили семейные истории, анекдоты, приговоры, частушки, обрядовые эпизоды [Громов, с. 25–26]. Сложившийся способ комментирования диалектного слова сделал словарь источником фольклорных и этнографических сведений. В разделе, фиксирующем суеверные представления населения, размещены слова «кажимот» и его вариант — «мотовилиха»[63]. В интерпретации собирателя данные персонажи были «придуманы» старшими «для устрашения и побуждения девочек-прядильщиц к работе» [Громов, с. 26].

«Кажымотом страшшали ленивых, заставляли их усиленно прясь» (д. Фатьяново Мантуровского р-на).

«Ковда мы были молоденькия, нас шибко заставляли прясь. Мать цясто говорила мне: „Пряди пушшэ! Смотри, кажымоты придут. Штё показывать-то будёшь?“ А если со дни на гору убежым катацця на салазках, нарядицця баба кажымотом: выворотит полошубок, обмотаёт куделей голову, возьмёт в руки мотовилово и бежыт на гору гнать нас за пряху.

---

[61] ЭК–22, 2000, Арсинский. Зап. от А. П. Сурменевой (1923 г. р.), Т. К. Кузьминой (1914 г. р.).

[62] ЭК–22-а, 2001, Арсинский. Зап. от Е. А. Медведевой (1917 г. р.).

[63] В словаре А. В. Громова отсутствует традиционная для фольклористов паспортизация информанта: год рождения, место рождения, образование. Собиратель указывает, как это принято в других словарях, только место записи материала.

> „Эй, вы! Кажы моты!“ — крицыт. Мы испугаёмся и бежым сломя голову домой. Дома повисим тальку на переборку, сидим, ждём кажимота» (д. Усолье Мантуровского р-на) [Громов, с. 26].

По записям А. В. Громова, ряженые женщины появлялись в последние дни «прядистого говения», к Рождеству.

> «Мне мамка говорила: „Если к Рождеству не напрядешь, придет кажымот полумотком пахлёшшот“ (д. Усолье Мантуровского р-на).
> «В Святки по домам ходили наряжонки, крицяли: „Кажи моты!“ — Провиряли невест, тонкопряхи ли оне» (д. Хлябишино Мантуровского р-на) [Громов, с. 26, 25].

В д. Запрудново А. В. Громов записал еще одно именование ряженого персонажа с той же функцией — «мотовилиха».

> «У нас мотовилиха нарядицца наряжонкой и пойдет по избам моты глядить, пугаёт: „Кажы моты!“ Ты сидишь, дрожышь, и мотушка на руке» (д. Запрудново Кологривского р-на) [Громов, с. 26].

В именовании персонажа *«мотовилихой»* проявилась яркая деталь костюма ряженой женщины.

Таким образом, перед Рождеством в деревнях Костромской области Усолье, Хлябишино, Фатьяново, Запрудново появлялись ряженые кажимотом (мотовилихой) женщины. Как и в южноуральских материалах, ряженые ловили девочек, вышедших кататься с гор, отправляли их домой с требованием показать результаты своей работы («Кажи моты!»). По словарю Громова, прядение в деревнях по реке Унже старались закончить к Рождеству, а к дню закликания птиц, то есть к 22 (9) марта, планировали приступать к работам на ткацком станке.

> «Пора кросна собирать, скоро жаворонки закрицят: «Кажи моты!» (д. Гусево Мантуровского р-на).
> «Великим постом по сорок пять полумотков подготовлю для кросен» (д. Знаменка Мантуровского р-на) [Громов, с. 25].

Богатый фольклорный материал словаря А. В. Громова нуждается в отдельном представлении. В нашем случае издание дает возможность объемно интерпретировать южноуральские записи за счет микротекстов, собранных на территории Костромской области вокруг прядения. Работа А. В. Громова убеждает в перспективе дальнейших полевых исследований, в возможности дополнительных записей элементов ритуала. В качестве примера укажем, что на орловской земле, в с. Кирово, колядующие на Рождество затевали взвешивание у хозяйки клубков пряжи.

> «Пряли, ходили с безменом, безмен такой был. Знаете? Ну вот, клубки вешали. Бабушки выносили, клубки вешали, ага. Клубок свешают, ага, сколько-то там фунтов — на фунты, не на килограммы, а на фунты. И го-

ворят: «Бабушка трудолюбивая, хорошая, вот, много напряла» [Скрыльникова, с. 54].

Статья М. М. Валенцовой «Прядение» выводит на материал общеславянской традиции. В Полесье матери настраивали девочек закончить прядильные работы в обозначенные календарные сроки, угрожая приходом «баб», которые «будут жечь кудель у них на животе» [Валенцова, с. 324].

Как заметил А. К. Байбурин, «в течение жизни индивида несколько раз возникает необходимость уравновешивания его биологических и социальных характеристик. Вызвано это тем, что социальный статус человека остается неизменным на протяжении длительного времени, тогда как в физиологическом плане он постоянно изменяется» [Байбурин, с. 119]. Ежегодный ритуал смотрин зимнего прядения сопровождал обучение девочек непростой хозяйственной и семейной работе. Под присмотром женского сообщества девочки находились с пяти-семилетнего возраста. К 15 годам они, как правило, переставали бегать на повети, чтобы кричать жаворонков. Возрастная дифференциация заметна в приговорах кажимотки. Одних она просто хвалит: «помощница», «умница». Других — награждает условными дарами: «здоровья», «жениха хорошего», тем самым определяет время замужества. На наш взгляд, смотрины прядения выполняли в культуре казачьего населения функцию «срединного» ритуала биолого-антропологического характера [Байбурин, с. 120]. Они фиксировали взросление девочки по готовности выполнять этот вид домашней работы, чем определялось время перехода в невесты.

В нашей современности, с утратой необходимости домашнего прядения, с затуханием праздника закликания птиц «Жаворонки», традиция ряжения в кажимотку едва вспоминается. В Краснинском и Карагайском считают, что праздник начал исчезать в довоенные годы: «Это еще до войны. Еще папка дома был»[64]. Ритуал хранится в пассивной памяти населения, в рассказах о том, как жили бабушки и прабабушки. Слово «кажимотка» функционирует в выражениях типа: «нарядилась как кажимотка», «ты что как кажимотка»; в родительских запретах, воспитывающих послушание. Расспросы фольклористов по теме обеспечивают им статус «своих», статус носителей общей, сакральной для всех памяти.

Литература

Агапкина 2000 — *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен: Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М.: Индрик, 2000. 336 с.

Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.

[64] ЭК–44, 2010, Карагайский. Зап. от З. Ф. Ягодиной (1933 г. р.).

Байбурин — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 321 с.

Валенцова — *Валенцова М. М.* Прядение. Пряжа. Прялка // Славянские древности: Этнолингвист. словарь. М.: Междунар. отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 321–334.

Виноградова — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.

Гирц — *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.

Громов — *Громов А. В.* Словарь: Лексика льноводства, прядения и ткачества в костромских говорах по реке Унже: Учеб. пос. Ярославль: Яросл. гос. пед. ин-т им. К. Д. Ушинского, 1992. 118 с. (2-е изд., испр. Кострома: Инфопресс, 2005. 52 с.; 3-е изд., испр. Кострома: Инфопресс, 2012. 52 с.).

Гура — *Гура А. В.* Материалы к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подлясского пограничья // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. С. 105–117.

Календарно-обрядовый фольклор — Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: Сб. материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского гос. ун-та (1993–2003 гг.). Магнитогорск: Изд-во Магнитогор. гос. ун-та, 2003. 306 с.

Китицына — *Китицына Л. С.* Хлеб: Из материалов по народному питанию Костромского края // Труды Костромского общества по изучению местного края: Этногр. сб. Кострома, 1927. Вып. 41. С. 92–102.

Моисеева — *Моисеева С. А.* Кажимотка в традиционной культуре казачьих поселений Южного Урала: экспедиционные материалы // Колесо: Науч.-популярный альм. о традиционной культуре народов Среднего Урала. 2019. № 15. С. 43–45.

Народная демонология Полесья — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. М.: Языки славянской культуры, 2016. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. 832 с.

Неганова — *Неганова Г. Д.* Г. Г. Мельниченко и костромские тексты // Вестник Костромского государственного университета. 2018. № 2. С. 178–180.

Рожкова — *Рожкова Т. И.* Некоторые аспекты изучения традиционной культуры русских Южноуральского региона // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2004. Т. 32. С. 265–282.

Скрыльникова — *Скрыльникова П. А.* Экспедиция в Сосновский район Орловской области // Живая старина. 2016. № 3. С. 53–57.

Филиппова — *Филиппова И. А.* Репрезентация русской ментальности в фольклоре Оренбургских казаков: Дис. … канд. филол. наук. Челябинск, 2007. 223 с.

References

Agapkina, T. A. (2000). *Etnograficheskie svyazi kalendarnykh pesen. Vstrecha vesny v obryadakh i fol'klore vostochnykh slavyan*. Moscow: Indrik, 336 p.

Agapkina, T. A. (2002). *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letnii tsikl.* Moscow: Indrik, 816 p.

Baiburin, A. K. (1993). *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavyanskikh obryadov.* Saint Petersburg: Nauka, 321 p.

Filippova, I. A. (2007). *Reprezentatsiya russkoi mental'nosti v fol'klore Orenburgskikh kazakov.* Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk. Chelyabinsk, 223 p.

Girts, K. (2004). *Interpretatsiya kul'tur [Interpretation of cultures]*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 560 p.

Gromov, A. V. (1992). *Slovar'. Leksika l'novodstva, pryadeniya i tkachestva v kostromskikh govorakh po reke Unzhe. Uchebnoe posobie.* Yaroslavl': Yaroslavskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut imeni K. D. Ushinskogo, 118 p.

Gura, A. V. (2001). 'Materialy k opisaniyu narodnykh predstavlenii, svyazannykh s tkachestvom, v zone polessko-podlyasskogo pogranich'ya', in: O. V. Belova, E. E. Levkievskaya, A. A. Plotnikova et. al., eds., *Vostochnoslavyanskii etnolingvisticheskii sbornik*, 105–117.

Kititsyna, L. C. (1927). 'Khleb. Iz materialov po narodnomu pitaniyu Kostromskogo kraya', *Trudy Kostromskogo obshchestva po izucheniyu mestnogo kraya. Etnograficheskii sbornik*, 41, 92–102.

Moiseeva, S. A. (2019). 'Kazhimotka v traditsionnoi kul'ture kazach'ikh poselenii Yuzhnogo Urala: ekspeditsionnye materialy', *Koleso. Nauchno-populyarnyi al'manakh o traditsionnoi kul'ture narodov Srednego Urala,* 15, 43–45.

Neganova, G. D. (2018). 'G. G. Mel'nichenko i kostromskie teksty', *Vestnik Kostromskogo gosudastvennogo universiteta*, 2, 178–180.

Rozhkova, T. I. (2004). 'Nekotorye aspekty izucheniya traditsionnoi kul'tury russkikh Yuzhnoural'skogo regiona', in.: M. N. Vlasova, V. I. ZHekulina, eds., *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniya*, 32, 265–282.

Rozhkova, T. I., Moiseeva, S. A. (2003). *Kalendarno-obryadovyi fol'klor Yuzhnogo Urala. Sbornik materialov fol'klornykh ekspeditsii laboratorii narodnoi kul'tury Magnitogorskogo gosudarstvennogo universiteta (1993–2003 gody).* Magnitogorsk: Izdatel'stvo Magnitogorskogo gosudarstvennogo universiteta, 306 p.

Skryl'nikova, P. A. (2016). 'Ekspeditsiya v Sosnovskii raion Orlovskoi oblasti', *Zhivaya starina*, 3, 53–57.

Valentsova, M. M. (2009). 'Pryadenie. Pryazha. Pryalka', in.: N. I. Tolstoi, ed., *Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'*, 4, 321–334.

Vinogradova, L. N. (2000). *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan*. Moscow: Indrik, 432 p.

Vinogradova, L. N., Levkievskaya, E. E., ed. (2016). *Narodnaya demonologiya Poles'ya: Publikatsii tekstov v zapisyakh 80–90-kh godov XX veka.* Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury. T. 3: *Mifologizatsiya prirodnykh yavlenii i chelovecheskikh sostoyanii.* 832 p.

А. М. Петров

«ПАЛИ СЛЕЗУШКИ НА БЕЛО ЛИЦО...»: МОТИВ ПЛАЧА В РУССКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ДУХОВНЫХ СТИХАХ *

Резюме

В статье на материале русских фольклорных духовных стихов рассматривается мотив *плача*. Тема плача выражена при помощи образа *слез*, который выступает в трех основных значениях: а) слезы *умильные*; б) слезы *покаянные*; в) слезы как естественный *выразитель сильной бытовой эмоции* (горе, скорбь, отчаяние, боль, страх, радость, надежда). В последнем случае имеется добавочная символическая коннотация: слеза предстает как субстанция жизненной силы. В отдельных случаях необходимо констатировать *полисемантизм* фольклорного образа. Фольклористический анализ осуществляется с учетом исторического контекста, художественно-эстетических традиций, стоящих за мотивом плача и образом слез. Отмечается роль топики христианской культуры в распространении в народной традиции образов *умильных* и *покаянных* слез. Помимо книжных, выявляются фольклорные истоки мотива, устанавливается историко-этнографическая и семантическая связь некоторых типов плачевых духовных стихов с народными причитаниями. Обосновывается выделение плача в отдельную жанровую разновидность лирического (лиро-эпического) покаянного духовного стиха.

Ключевые слова: духовный стих, причитание, плач, слеза, фольклор, мифология, древнерусская литература, христианство, народное православие, эмоции

---

* Статья подготовлена в Карельском научном центре РАН в рамках работы по госзаданию.

Выражаю искреннюю признательность Александру Валерьевичу Пигину, Андрею Львовичу Топоркову, Ольге Алексеевне Колоколовой за помощь и консультации по различным вопросам историографического, текстологического и лингвистического характера. Также благодарю участников конференции памяти Валерии Игоревны Ереминой за плодотворную дискуссию, состоявшуюся после доклада, и за полезные советы и вопросы. Все высказанные соображения были учтены при подготовке статьи.

© А. М. Петров, 2025

Alexander M. Petrov

«TEARS FELL ON A HANDSOME FACE…»: THE MOTIF OF WEEPING IN RUSSIAN FOLKLORE SPIRITUAL VERSES

Abstract

The article examines the motif of *weeping* in spiritual verses of Russian folklore. The theme of tears appears in three main forms: tears of love for God, tears of repentance, and tears as a natural expression of strong human emotions, such as grief, sorrow, despair, pain, fear, joy, and hope. In the last case, tears have an additional symbolic connotation that associates them with a life-giving substance. In some cases, the polysemantic nature of the folkloric image is obvious. The author points out the role of Christian culture in the image of tears in the folk tradition. In addition to the literary sources, the article reveals the folklore origins of the motif of weeping and traces the historical, ethnographic and semantic connections of some types of spiritual verses that contain folk funeral lamentations. The author proposes the hypothesis that the lyrical and lyro-epic penitential spiritual verses constitute a special type of genre of spiritual verses — the *plach* (religious lament).

Keywords: spiritual verse, lamentation, weeping, tears, folklore, mythology, Old Russian literature, Christianity, folk traditions and the Orthodox faith, emotions

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-128-146

Глас в Раме слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.
(Мф. 2: 18)
Блаженны плачущие, ибо они утешатся.
(Мф. 5: 4)

1. Введение. Постановка проблемы

Олисафия да Огапеевна
Горько-горько заплакала,
Пали слезушки на бело лицо,
На бело лицо Свету-Храброго.
Пробуждался Егорий со крепкого сна.
[Кузнецова, с. 234]

Это строки из духовного стиха «Егорий и змей». В процитированном отрывке выделяются два ключевых мотива: 1) плач героини над спящим героем (ее слеза падает на его лицо); 2) пробуждение героя от глубокого сна под воздействием оживляющей слезы.

Описанная сценка хорошо известна русской фольклорной традиции, и не только русской. Мотив пробуждения от слезы зарегистрирован

в указателе [Aarne—Thompson]: он встречается в структуре сказочного сюжета 300 *The Dragon-Slayer* (или 300_1=AA 300A *Победитель змея* [СУС, с. 103]): D 1978.2. *Waking from magic sleep by letting tear fall on sleeper* [Aarne—Thompson, p. 88–89]. Магическая сила слезы упоминается и в сказке сюжетного типа 310 *The Maiden in the Tower* (Rapunzel), это мотив F 952.1 *Blindness cured by tears* [Aarne—Thompson, p. 101].

Процитированный духовный стих между тем к номенклатуре сказочных сюжетов имеет косвенное отношение. Это текст, источником которого послужили книжные агиографические и апокрифические сочинения о святом Георгии. Любопытно, что в книжном «Чуде Георгия о змие» — непосредственном источнике этого народного духовного стиха — мотив пробуждения героя от упавшей слезы отсутствует [Чудо Георгия, с. 525; О. Н. А., с. 668]. Вероятнее всего, он проник в сюжет духовного стиха именно из фольклорной традиции. При этом контаминация житийных и сказочных мотивов получилась очень удачной; не случайно именно в таком виде в севернорусском фольклоре стих бытовал чаще всего, записано множество вариантов [Кузнецова, с. 598].

Эта сценка из духовного стиха и послужила своего рода импульсом к настоящему исследованию. Появились вопросы: насколько характерен для духовных стихов мотив плача как таковой? Какова семантика образа слезы? Выступает ли этот мотив (и образ) в других контекстах? В каких именно? Как соотносятся при этом книжная и народная традиции? Постараемся ответить на эти вопросы хотя бы в первом приближении.

Ранее эта проблематика уже становилась предметом рассмотрения. Одним из первых ее коснулся В. В. Колесов [Колесов 1988]. В. В. Колесов подчеркнул особое место духовных стихов, содержащих мотивы плача, в народной культуре: «Трагедия жертвенности прежде всего поразила воображение народного певца, и уже с древнейших времен стали развиваться духовные стихи о блудном сыне, об Адаме, утратившем рай, о странствиях блудного сына или Алексея, человека божья, по разным причинам оставивших отчий дом...» [Колесов 1988, с. 15].

Позже на мотив плача в духовных стихах обратила внимание фольклорист Т. В. Хлыбова [Хлыбова]. По наблюдению исследовательницы, «слезы и плач — характерная деталь духовных стихов» [Хлыбова, с. 149]. Т. В. Хлыбова перечислила некоторые сюжеты, в которых имеется мотив плача: «Федор Тирон», «Плач Адама», «Иосаф и Варлаамий», «Алексей человек Божий», «Плач земли», «Плач души грешной», «Богородица у распятия», «Плач Богородицы», «Михаил и Федор Черниговские» и др. [Хлыбова, с. 148–149].

В статье Т. В. Хлыбовой сюжеты и герои указаны в порядке простого перечисления. Это объясняется тем, что автор не ставила специальной зада-

чи рассмотреть именно мотив плача — статья носит обобщенно-обзорный характер. Между тем сущностная разнородность приведенных примеров очевидна: они восходят к разным литературным и фольклорным истокам; за реализацией мотива плача могут стоять разные историко-художественные, эстетические традиции.

В данной статье мы постараемся, во-первых, систематизировать, уточнить и продолжить список возможных значений мотива плача (образа слезы) в духовных стихах, дополнить его новыми материалами; во-вторых, раскрыть глубинную семантику некоторых аспектов мотива плача в его исторической проекции.

Научная традиция изучения слезно-плачевой тематики в разных культурно-исторических контекстах огромна; в рамках статьи привести хотя бы относительно полную историографию не представляется возможным. Ограничимся указанием на типологию, предложенную в работе [Соломонова]: «слезы как реакция на психологический стресс»; «слезы как механико-физиологическая реакция на физический стресс»; «слезы как ритуал»; «слезы-манипуляция, слезы-просьба»; «слезы как преувеличенная реакция („расчувствовался“)»; «слезы как способность к эмпатии и сопереживанию»; «слезы душевного преображения»; «слезы раскаяния» [Соломонова, с. 452–453]. На наш взгляд, эта краткая, но очень содержательная классификация может быть полезна при изучении эмоциональной палитры самых разных жанров русского фольклора, в том числе духовных стихов.

Источниками текстов для анализа послужили известные публикации духовных стихов [Бессонов; Селиванов; Поздеева; Соколовы; Кузнецова], использовалась сплошная выборка.

2. Результаты и обсуждение

Объединим выявленные материалы в тематические группы.

1. Праведники и святые, читающие Евангелие, испытывают радость приобщения к Божьей благодати и проливают *«слезы умиления»*:

Время радости настало,
Я в восторзе себя зрю,
Мое сердце трепетало,
Из очей слез токи льют.
[Кузнецова, с. 187]

Здесь выражены чувства странника, отшельника, аскета, который удаляется «за леса и речки», прочь от «прелестного мира», в пещеру.

Умильные слезы проливает Федор Тирон:

А младый человек Федор Тирон

Переходит морё синее,
Становился на крутом красном бережочке,
Читает слово Божие,
Святу-честну книгу Евангелье —
Во слезах письма не видит,
Во рыданьи слово не вымолвит.
[Селиванов, с. 91]

Как отметил Г. П. Федотов, этот герой эпических духовных стихов «меньше похож на былинного богатыря, чем Егорий. В свои походы он отправляется ⟨...⟩ вооруженный Евангелием и крестом, он читает святую книгу в самом бою и постоянно заливается слезами, не в силах сдержать своего молитвенного умиления» [Федотов, с. 100]. Данная фольклорная формула характерна для рекрутской песни, из которой она могла быть позаимствована и исполнителем духовного стиха, ср.:

Позади-то идут жоны молодыя,
Во сьлезах пути-дороженьки не видят.
[Марков, с. 859]

Слезы праведника могут быть интерпретированы в рамках категории христианской культуры, которую С. С. Аверинцев определил как ἔλεος («умиление», «любовь сквозь слезы», «любовь как всеохватывающая жалость» [Аверинцев, с. 36]). Понятие ἔλεος восходит к аристотелевской «Поэтике», в которой оно «трактовалось буквально как сострадание» [Берман, с. 167], а «в поэтике агиографии стало пониматься как умиление» [Берман, с. 167]. Это сложно переводимое на язык светских представлений чувство, которое приблизительно толкуется как смесь сладости умиления и сладости страха [Берман, с. 167]. В христианской парадигме культуры «расположение к слезам оценивается как высокое духовное дарование — „дар слезный“, — и его испрашивают себе в молитвах» [Аверинцев, с. 36].

Сами исполнители стихов могут определять этот особый духовный настрой, особую религиозную энергию словами «важно и умильно» [Никитина, с. 33]. «Петь важно — потому что стихи посвящены самым главным событиям человеческой жизни, это размышления о ее смысле. Умильно — потому что это трепетный разговор души с Богом, наполняющий ее смирением и радостью» [Никитина, с. 33].

2. Грешники льют *«покаянные слезы»*. В образе покаянных слез воплощена идея духовного очищения через покаянную молитву. «Понятие плача и слез — это отражение средневековой теории катарсиса, ведущей свое начало от Аристотеля и трансформированной на почве христианской культуры» [Петрова, Серегина, с. 11]. Слезы, проливаемые грешным человеком,

знаменуют новое рождение, символическое начало жизни в принципиально ином, очищенном от греха духовном пространстве.

С исключительной эмоциональной силой эти чувства отражены в покаянном духовном стихе «Горе»:

Мимо царьсва прохожу,
Слезно плачу и гляжу,
Ай, горе, ⟨горе мне великое⟩
⟨...⟩
Я видь праздных-то дней не цьтил,
Во грехах жись проводил,
Ай, горе, ⟨горе мне великое⟩.
[Соколовы, с. 240–241]

Образ покаянных слез типичен для стихов эсхатологической тематики:

Прольем мы слезы горючия,
Перед Богом стоя мы, перед Создателем!
Создатель человеков любит людей с милостию,
Приемлет рыдание слезное.
[Селиванов, с. 224]

Покаянные мотивы звучат в «Плаче души грешной»:

Росплачется душа моя,
Ростошнится тело мое грешное
Перед Спасом, перед образом.
[Кузнецова, с. 66]

Сложная палитра чувств отчаяния, раскаяния и надежды отражена в духовном стихе «Плач Адама»:

Расплакался Адам, в раю стоячи:
«Ай раю мой, раю, прекрасен мой раю!
Меня ради, раю, сотворен бысть,
Еввы ради, раю, заключен бысть».
Евва согрешила, Богу согрубила,
Адама прельстила, закон преступила,
Свой род отогнала от рая святаго.
[Кузнецова, с. 299]

В ранней русской лирике XV–XVII вв. имеется множество прекрасных образцов покаянных стихов с плачево-слезными мотивами (стихов «слезных и умиленных») [Панченко; Петрова, Серегина].

Умиленно-покаянная тематика занимает исключительное место и в старообрядческой культуре. Так, «для Аввакума, как и для многих других христианских мистиков, в слезах проявляется глубинное единство внешнего

и внутреннего, тела и души. Слезы сопровождают пост, раскаяние, благие дела; они пробуждают умиление в душе христианина, позволяют ему очиститься от грехов и пережить как бы второе крещение. Они становятся составной частью духовного подвига. Слезы считаются знаком Божьего избранничества, так как напрямую уподобляются слезам, пролитым Спасителем» [Конт, с. 118].

3. Слезы служат и средством выражения естественных сильных *эмоций*, в данном случае понимаемых более в утилитарно-бытовом, физиологическом плане, нежели в религиозно-возвышенном. Это эмотивная функция слез. Разумеется, *слезы умильные* и *слезы покаянные* также выражают эмоцию, чувство, однако в этой эмоции интуитивно ощущается иной философский, экзистенциальный масштаб, исполненный сокровенного смысла.

Диапазон чувств варьируется: *страх — горе (отчаяние) — боль — радость (счастье) — надежда*.

Страх заставляет нераскаявшегося грешника Анику-воина плакать-рыдать в неискренней попытке «откупиться» от Смерти накопленным неправедным богатством:

Плачет-рыдает храбрые человек Аника-воин,
Он Смерть матерью родною называит.
[Селиванов, с. 199]

От страха плачет Елисафета (Лисафета, Елисава) Прекрасная, ожидающая смерти на берегу, у синего моря:

Тогда молодая Прекрасная
Змея лютого испугалась,
Не посмела разбудить Егория Храброго;
Она плакала, зело рыдала.
[Селиванов, с. 102]

Слезы и плач в целом являются одним из маркеров проявления эмоции *страха* в народной культуре [Петров, Пулькин, с. 82].

Имеются свидетельства того, что слезы, проливаемые Елисавой, могли ассоциативно связываться с жемчугом, — это типичная фольклорная поэтическая формула. Прямо во время исполнения духовного стиха «Егорий и змей» Анной Васильевной Галашкиной (Беломорский район Карелии) эту сценку неожиданно прокомментировал ее внук: «А еще у нее полились жемчужные слезы!» [Кузнецова, с. 121].

В стихе «Алексей, человек Божий» родители скорбят по сыну, покинувшему отчий дом, и радуются известию о том, что он жив:

Как горько они по нем рыдали,
Яко реку слез испущали,

Сами жалобно его, света, причитали,
Посылали они рабов его искати.
[Селиванов, с. 134]

Князь Ефимьян возрадовался,
Горючими слезами обливался:
«Спасет тебя Бог, человече,
Что ты мне радость возвещаешь
Про моего сына про Алексея,
Про Алексея Божья человека!»
[Селиванов, с. 136]

Смесью отчаяния и надежды наполнены слезы князя Ефимьяна, в молитве испрашивающего Бога о ниспослании чуда — о рождении ребенка:

Молился ко Господу Богу,
Ко святой Богородице со слезами:
«Дай-ко мне, Господи, отродье
При старости лет на посмотренье,
Та при младости лет на утешенье».
[Кузнецова, с. 69]

Отчаяние — и в слезах «нищей братии» в момент Вознесения Христа:

Восплачется нищая братия,
Возрыдаются бедные сироты:
«Куда же, Господь Бог, поеждяешь,
На кого нас нищих оставляешь?»
[Кузнецова, с. 68]

Этот же мотив встречается в духовном стихе «Сон Богородицы»:

Восплачется тут Мати-Мария,
Пречистая Дева Пресвятая:
«На кого же Ты меня оставляешь?»
[Кузнецова, с. 75]

В духовном стихе «Страсти Господни» горестный плач звучит в голосах людей и антропоморфизированных сущностей (небесных объектов):

Плачите, рыдайте, солнце и луна!
Плачите, стоните, месяц со звездами!
Плачите, стоните, вдовы и сироты!
Наставник и учитель покинул вас всех,
Сыне мой любезный, надежда моя,
Волею пойде на крестную смерть.
[Селиванов, с. 75]

Чувством боли, страдания пронизан плач матушки сырой земли:

Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
Перед Господом Богом:
«Тяжел мне, тяжел, Господи, вольный свет!
Тяжелей, много грешников, боле беззаконников!»
[Селиванов, с. 170]

Мать земля в духовных стихах является «хранительницей нравственной правды» [Федотов, с. 75], поэтому «грехи людей оскорбляют ее, ложатся на нее невыносимой тяжестью» [Федотов, с. 75].

В отчаянии плачет Богородица, увидевшая пророческий сон о грядущем распятии Христа («Сон Богородицы»):

Мати Моя и возлюбленная плачет и рыдает,
К земли к матери припадает.
[Кузнецова, с. 447]

Жалость, сочувствие, сопереживание к героям духовных стихов испытывали и сами исполнители. Вот любопытная ремарка одной из исполнительниц из Беломорского района Карелии — Анастасии Петровны Логиновой: «Как на стиху-то, так наплачешься» [Кузнецова, с. 118]. Комментарий объясняется тем, что часть стиха А. П. Логинова пересказала прозой, без напева, т. е. духовный стих потерял значительную часть эмоционального заряда.

Однако одной лишь эмотивной функцией образ слез не исчерпывается. Так, например, горестные слезы, проливаемые Иосифом Прекрасным над могилой матери — Рахили, — наделены и добавочным символическим значением:

Пришел на родительску могилу,
Как вясной-то реки протекали,
Так от Осипа просто слёзы бежали.
[Соколовы, с. 202]

Видев же гроб своей матери,
И слезы струями явилися.
[Селиванов, с. 59]

«Плач Иосифа Прекрасного» («Кому повем печаль мою...») восходит к Слову Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном и наследует соответствующую книжную стилистику [Шумило, с. 596–599]. Сцена плача достаточно полно передана духовным стихом [Шумило, с. 598]. Однако, как мы видим, в фольклоре появляется сравнение слез Иосифа с весенней рекой. Уподобление слез реке хорошо известно русской фольклорной традиции, ср.:

Лежит душа девица, плачет, что река льется.
Плачет, что река льется, слезы что волны бьются.
[Еремина 1978, с. 95]

Именно из фольклора позаимствованы краски для передачи этого книжного мотива. На первый взгляд, перед нами лишь выражение естественной эмоции: сыновняя любовь и скорбь. Лирический плач Иосифа мог включаться в структуру похоронного обряда и исполняться на поминках [Бахтина, с. 459]. Иными словами, теснее всего этот образ связан с семиотикой смерти. Однако есть и второй смысловой план: «слезы, плач — в народной традиции не только естественное выражение горя, печали, боли, обиды, но и форма обрядового поведения, преследующего магические цели» [Толстая, с. 42]. Например, «слезы, проливающиеся на могилу, как ⟨...⟩ в сказке „Золушка“, должны были, если следовать народным представлениям, не просто поддерживать существование умершего, но оказать магическое воздействие на него, способствовать его „воскресению“» [Еремина 1991, с. 63]. Эти представления сохранились, например, в русских похоронных причитаниях: герой приходит к могиле матери и поливает землю слезами в надежде на воскресение «родимой матушки» [Еремина 1991, с. 64–65]. «Таким образом, именно слеза (шире — вода) способна оказать оживляющее действие на умершего человека» [Еремина 1991, с. 65].

В плаче Иосиф обращается к матери за помощью; речь героя выстроена посредством нанизывания глаголов в повелительном наклонении: «Оувеждь»; «Ѡверзи гроб»; «приими»; «помози, мати, лишенному своему сыну любезному» [Поздеева, с. 162];

Виждь, мати моя, Иосифа!
Восстань скоро ты из гроба,
Твое чадо любимое
Ведомо есть погаными, —
Братья моя продаша мя.
[Селиванов, с. 59]

и т. д.

Таким образом, речь Иосифа — это и плач, и своего рода заклинание. Это не просто риторическая фигура, но мольба к матери с целью побудить ее восстать из гроба, спасти сына от драматических перипетий его жизни.

В духовных стихах отражен другой вариант этой формулы, а именно мотив пробуждения героя от слезы, павшей на его лицо. Сон — это метафорический эквивалент смерти. Слеза же, павшая на щеку спящего героя, символически воскрешает его:

Как она видь девиця напала будить,
А напала будить, не может будить,
А никак от сну профатитсе.
А заплакала горькима слезмы.

А вить пала слезы на его лицо,
Будто тут огнём ведь зажгано.
Ото сна видь молодец тут-то как,
Ото сна видь тут ён да тут пробудитсе,
А садитсе он на добра коня,
А поехал змеи да поганыех.
[Соколовы, с. 89]

Это «смягченный, трансформированный вариант той же самой формулы оживления» [Еремина 1991, с. 65]. Интересно, что слеза здесь уподобляется огню. Этот образ (*слеза — огонь*) повторяется во многих вариантах стиха о Егории Храбром. Смысловое тождество слезы и огня в народной традиции отмечено еще А. А. Потебней: «...мертвому тяжело на том свете, если на этом долго за ним убиваются: каждая слеза, канувшая на мертвого, жжет его огнем (слеза *горюча*)» [Потебня, с. 20]. В связи с этим можно вспомнить широко распространенный в славянских культурах запрет на слезы: чрезмерный плач родных по умершему не дает ему покоя на том свете [Толстая, с. 43–44], «плач вдовы по мужу может „вызвать“ его из могилы» [Толстая, с. 44].

Горькие (горючие) слезы — распространенная поэтическая формула в духовных стихах. Этимологически образ горькой (горючей) слезы связан с горем и горением [Потебня, с. 15–16], поэтому горе обжигает, ср.: «горе ⟨...⟩ связанное по значению с глаголом *горѣти*, — это состояние субъекта, объятого внутренним жаром, горьким жаром, потому что горе имеет привкус горечи» [Колесов 2004, с. 75]. Образ слезы (стихии воды) в данном случае внутренне тесно спаян с образом (стихией) огня. Трепещет от ужаса Елисава, пылает ее душа — и сила страдания воплощается в слезе, горячей (горючей), обжигающей от испытываемого героиней чувства. Этот внутренний «слезный огонь» и пробуждает героя, впавшего в глубокий сон.

Следовательно, образ слезы оказывается связан с идеей жизни. На это указывают и некоторые другие примеры из духовных стихов. Например, согласно стиху о Голубиной книге, слезы принимают участие в акте космогонии: «дробен дождик от слез Божиих; роса утренняя и вечерняя от слез Царя Небесного, самого Христа» [Толстая, с. 43]. В этом же стихе отражены представления о воплощении жизненной силы слезы в Плакун-траве: мифическая Плакун-трава ведет происхождение от слез Богоматери, пролитых над распятым Сыном. По народным верованиям, слезы — это вместилище души; следовательно, Плакун-трава воплощает в себе душу Богородицы [Криничная, с. 613]. Аналогичный мотив зафиксирован в чешской фольклорной традиции: «в то время, когда св. Мария оплакивала своего сына, из ее светлых очей капали слезы, и там, куда они падали, вырастала дикая гвоздика,

на которой и поныне заметны следы этих божественных слез» [Криничная, с. 613]. В славянской культуре известна такая форма симпатической магии, как «проливание слез, „оплакивание“ цветов, травы (дерна) или березовых веток» [Толстой, с. 514], что «должно было вызывать летом обилие дождя, а дождь — приносить урожай — „сокровище“, „жито“, „хлеб“» [Толстой, с. 514].

В целом «в русских сказках слезы уподобляются „живой“ воде» [Толстая, с. 45]. По-видимому, эта символика освоена и русским духовным стихом, тем более что идея жизни, сконцентрированная в образе воды, далеко не чужда этому жанру [Петров, с. 287–290].

4. Уверенно классифицировать мотив плача удается не всегда. Однако это положение дел не противоречит фольклорной эстетике, для которой полисемантизм — привычное явление. Так, в цикле стихов о Страшном суде — они обычно начинаются со слов:

Плачю ся и ужасаю,
Егда он час помышляю...
[Бессонов, вып. 5, № 441, с. 65] —

слезы и плач имеют, на наш взгляд, два значения: это и естественное отражение эмоции страха (страха Божия), и слезы покаянные. В позднем духовном стихе «О страннике» имеются строчки:

Там пещера темновата,
Заставляет слезы лить.
[Кузнецова, с. 187–188]

Здесь описаны физиологические ощущения (глаза отшельника слезятся от контраста наружного света и пещерной тьмы; отражена тяжесть отшельнической жизни), однако здесь же угадывается тема покаяния и умиления.

Все перечисленные варианты мотива плача и образа слез в духовных стихах имеют прочную опору в литературной и фольклорной традиции. Очевидно, что две первые группы (слезы *умильные* и *покаянные*) тяготеют к константам книжно-христианской культуры, сама по себе идея умиления и покаяния отличает жанр духовного стиха от эпических и лирических произведений фольклора светского характера; третья (слезы как выражение *чувства*, естественной *эмоции*) — к миру народной культуры (прямые параллели имеются в сказках, лирических песнях, не говоря о причитаниях). При этом все три группы испытывают перекрестное влияние обеих культур — и в образности, и в стилистике.

Лиро-эпические плачи создавались на Руси уже в XI в. [Адрианова-Перетц, с. 176]. «Плачи светской литературы, возникшие по образцу народных

причетей, вбирали в себя в той или иной степени элементы светской и церковной русской и переводной литературы. Плачи церковных жанров, продолжавшие традиции библейско-византийской и основанной на ней русской церковной лирики, частично впитывали и привычные элементы устных причетей» [Адрианова-Перетц, с. 179]. Е. В. Барсов отмечал проникновение мотивов народных причитаний в древнерусскую агиографию [Барсов, с. V–VI]. Однако и религиозная стилистика могла проникать в народную причеть [Адрианова-Перетц, с. 180], при этом книжные плачи в народной культуре подвергались фольклоризации [Савельева, с. 164]. Развитие жанра плача в русской литературе и фольклоре, следовательно, имеет сложную историю, это переплетение разнообразных, зачастую противоположных тенденций.

Рассуждая о преемственности художественно-поэтических форм, можно упомянуть, что и русский сентиментализм, помимо связи с европейским контекстом, в какой-то мере обрел историческую опору в «культуре и Древней Руси, и русского классицизма» [Кочеткова, с. 257]. Герои произведений сентименталистов могли проливать «„слезы истинные“ — слезы о „чужих страданиях“ и „слезы ложные“ — слезы о „страданиях вымышленных“» [Кочеткова, с. 254], это соответствует представлению о «чувствительности» и «ложной чувствительности» [Кочеткова, с. 254]. «Воплощением „истинной чувствительности“ для русских сентименталистов сделался „дух, отверстый состраданью“, готовность открыть душу „всему горестному, всему угнетенному, всему слезящемуся“» [Кочеткова, с. 257]. Такое понимание слез («слез истинных») перекликается с фольклорной этикой, запечатленной в духовных стихах.

Наконец, отметим, что народные духовные плачевые стихи, в особенности стихи о смерти, могли исполняться во время похоронно-поминального обряда, что ранее уже было неоднократно отмечено исследователями (см., например: [Кузнецова, с. 26; Королёва, Тихонова, с. 130]); носители фольклорной традиции осознают близость «между духовным стихом о смерти и причетным жанром» [Мурашова, с. 133]. Это совершенно естественно, если учесть специфику и тематику подобных текстов: смертный час, расставание души с телом, загробная жизнь, покаяние и т. д.

3. Заключение

Мотив плача и образ слез составляют важнейшую часть поэтики духовного стиха. Слезы выступают в трех основных значениях: а) слезы *умильные*; б) слезы *покаянные*; в) слезы как *выразитель сильной эмоции*: горе, скорбь, отчаяние, боль, страх, радость, надежда. Однако отчетливо дифференцировать эти смысловые оттенки удается не всегда, возможен полисемантизм

фольклорного образа. Фольклорной традиции умильные и покаянные слезы неизвестны, этот образ — прямое наследие топики христианской культуры.

В ряде случаев выделяется добавочная символическая коннотация, восходящая, по всей видимости, к мифологическим представлениям: слеза выступает в качестве стихии жизни, концентрированной субстанции жизненной силы. Под действием слез, проливаемых героиней стиха, просыпается от глубокого сна Егорий Храбрый; божественными слезами объясняется происхождение дождя и росы; от слез Богородицы вырастает Плакун-трава и т. д.

Традиция плача в духовных стихах укоренилась настолько прочно, что, на наш взгляд, имеет смысл выделить в рамках этого жанра особый субжанр, жанровую разновидность — *духовный плач*. Особенно это касается целой россыпи плачей лирического и лиро-эпического характера, обычно стихов покаянных («Плач души грешной», «Стих плачевный», «Плач земли» и т. п.). В отношении фольклорных духовных стихов попытка выделить плачи в отдельную жанровую разновидность, насколько нам известно, ранее не предпринималась. Нужна ли эта дополнительная терминологическая дифференциация — вопрос открытый. Для более уверенных суждений необходимо специальное исследование поэтической, языковой, метроритмической специфики духовных стихов-плачей в контексте жанра. Отметим лишь, что само слово «плач» может выноситься в заглавие того или иного духовного стиха, на что ранее обратила внимание Н. С. Мурашова [Мурашова, с. 92]. По всей видимости, это может свидетельствовать о восприятии плача в народной культуре как особого текста. Ближайшая аналогия здесь — книжные плачи старообрядцев, ставшие объектом изучения О. Д. Журавель. Исследовательница выдвинула основания «для научной идентификации старообрядческих плачей как отдельной жанровой категории» [Журавель, с. 11]. Можно ли как-то формализовать это же интуитивное ощущение для духовных стихов — покажут дальнейшие разработки в этой области.

Мотив плача в духовных стихах опирается на развитую литературную и фольклорную традицию. С одной стороны, «слезно-плачевая» тематика восходит к образцам древнерусской книжности, библейским сюжетам, молитвам, гомилетическим сочинениям, литургии, произведениям ранней русской внебогослужебной покаянной лирики и т. п. С другой — смысловое пространство жанра обогащается благодаря активизации в его образно-мотивном строе маркеров народной культуры: в некоторых случаях наблюдается влияние традиционных мифологических представлений; возможность же включения духовных стихов (духовных плачей) в ритуальный этнографический контекст, связанный с похоронно-поминальной обрядностью, сближает тексты этого жанра с похоронными причитаниями.

Литература

Аверинцев — *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64.

Адрианова-Перетц — *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 188 с.

Барсов — *Барсов Е. В.* Введение // Причитанья северного края, собранные Е. В. Барсовым. М.: Тип. «Современные известия», 1872. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. С. I–XXXI.

Бахтина — *Бахтина В. А.* Комментарии к основному корпусу текстов // Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых, 1926–1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга / Отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука, 2007. С. 399–544.

Берман — *Берман Б. И.* Читатель жития (Агиографический канон русского Средневековья и традиции его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М.: Наука, 1982. С. 159–183.

Бессонов — *Бессонов П. А.* Калеки перехожие: Сб. стихов и исследование. М.: Тип. А. Семена, 1861. Ч. 1, вып. 1–3. 852 с. разд. паг.; 1863. Ч. 2, вып. 4–6. 938 с. разд. паг.

Еремина 1978 — *Еремина В. И.* Поэтический строй русской народной лирики. Л.: Наука, 1978. 184 с.

Еремина 1991 — *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991. 207 с.

Журавель — *Журавель О. Д.* Старообрядческие книжные плачи: проблемы жанровой типологии // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 3. С. 11–15.

Колесов 1988 — *Колесов В. В.* Язык и стиль фольклорного плача и духовного стиха // Язык русского фольклора: Межвуз. сб. Петрозаводск: Петрозавод. гос. ун-т им. О. В. Куусинена, 1988. С. 15–24.

Колесов 2004 — *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове: В 5 кн. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. Кн. 3: Бытие и быт. 400 с.

Конт — *Конт Ф.* «Кончавше правило, паки начах молитися Христу и Богородице со слезами»: (Слезы в русской духовной культуре) // Тело в русской культуре: Сб. ст. / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 112–118.

Королёва, Тихонова — *Королёва С. Ю.*, *Тихонова М. А.* Духовные стихи в рукописных поминальных тетрадях (традиция русско-коми-пермяцкого пограничья) // Шаги / Steps. 2024. Т. 10, № 3. С. 128–162. URL: https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-128-162.

Кочеткова — *Кочеткова Н. Д.* Литература русского сентиментализма (эстетические и художественные искания). СПб.: Наука, 1994. 282 с.

Криничная — *Криничная Н. А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.

Кузнецова — Духовные стихи Русского Севера / Сост. В. П. Кузнецова; сост. нот. прил. Г. В. Лобкова, М. Н. Шейченко; науч. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015. 800 с.

Марков — Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 1080 с.

Мурашова — *Мурашова Н. С.* Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции внебогослужебного духовного пения. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2019. 371 с.

Никитина — *Никитина С. Е.* «Стих надо петь важно и умильно...» // Живая старина. 1994. № 3. С. 33–34.

О. Н. А. — *О. Н. А.* Сказания о чудесах Георгия // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 10. С. 667–669.

Панченко — *Панченко А. М.* Стихи покаянные // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в., ч. 2. С. 421–423.

Петров — *Петров А. М.* Очерк поэтики русских духовных стихов: символика акватических образов // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Филология. 2021. № 69. С. 281–297.

Петров, Пулькин — *Петров А. М.*, *Пулькин М. В. Страх* в фольклоре: источники, общественная роль, способы преодоления // Традиционная культура. 2023. Т. 24, № 3. С. 77–89.

Петрова, Серегина — Ранняя русская лирика: репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков / Сост. Л. А. Петрова, Н. С. Серегина. Л.: БАН СССР, 1988. 412 с.

Поздеева — Кому повем печаль мою: духовные стихи Верхокамья: Исследования и публикации / Под ред. И. В. Поздеевой. М.: Данилов ставропигиальный мужской монастырь, 2007. 332 с.

Потебня — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / Сост., подгот. текстов, ст., коммент. А. Л. Топоркова. М.: Лабиринт, 2007. С. 5–91.

Савельева — *Савельева О. А.* «Плач Адама»: Круг источников и литературная семья памятника // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск: Наука, 1985. С. 164–182.

Селиванов — Стихи духовные / Сост. Ф. М. Селиванов. М.: Советская Россия, 1991. 336 с.

Соколовы — Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых, 1926–1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука, 2007. Т. 1: Эпическая поэзия. 632 с.

Соломонова — *Соломонова А.* «Плакать от красоты»: эмоции и эстетическое восприятие в XX веке // Сквозь слезы: Русская эмоциональная культура / Сост. К. Богданов. М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 451–464.

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

Толстая — *Толстая С. М.* Слезы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. Т. 5. С. 42–46.

Толстой — *Толстой Н. И.* «Плакать на цветы» // Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 513–516.

Федотов — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс, Гнозис, 1991. 192 с.

Хлыбова — *Хлыбова Т. В.* Эстетика духовного стиха // Славянская традиционная культура и современный мир. М.: Гос. республ. центр рус. фольклора, 2004. Вып. 6. С. 144–158.

Чудо Георгия — Чудо Георгия о змие / Подгот. текста, пер. и коммент. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1981. 616 с.

Шумило — *Шумило М. С.* Духовный стих «Плач Иосифа Прекрасного» и его сирийский литературный источник // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: Росток, 2016. Т. 64. С. 595–600.

Aarne—Thompson — The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography / A. Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Transl. and Enlarged by S. Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedeacatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1961. 588 p.

References

Adrianova-Peretts, V. P. (1947). *Ocherki poeticheskogo stilya Drevnei Rusi*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 188 p.

Averintsev, S. S. (1976). 'Sud'by evropeiskoi kul'turnoi traditsii v epokhu perekhoda ot Antichnosti k Srednevekov'yu', in: *Iz istorii kul'tury Srednikh vekov i Vozrozhdeniya*. Moscow: Nauka, 17–64.

Bakhtina, V. A. (2007). 'Kommentarii k osnovnomu korpusu tekstov', in: V. M. Gatsak, ed. *Neizdannye materialy ekspeditsii B. M. i Yu. M. Sokolovykh, 1926–1928: Po sledam Rybnikova i Gil'ferdinga. 2 vols*. Moscow: Nauka. Vol. 1. *Epicheskaya poeziya*, 399–544.

Barag, L. G., Berezovskii, I. P., Kabashnikov, K. P., Novikov, N. V., eds. (1979). *Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov: Vostochnoslavyanskaya skazka*. Leningrad: Nauka, 437 p.

Barsov, E. V. (1872). 'Vvedenie', in: *Prichitan'ya severnogo kraya, sobrannye E. V. Barsovym*. Moscow: Tipografiya «Sovremennye izvestiya». Chast'. 1. *Plachi pokhoronnye, nadgrobnye i nadmogil'nye*. I–XXXI.

Berman, B. I. (1982). 'Chitatel' zhitiya (Agiograficheskii kanon russkogo Srednevekov'ya i traditsii ego vospriyatiya)', in: *Khudozhestvennyi yazyk Srednevekov'ya*. Moscow: Nauka, 159–183.

Bessonov, P. A. (1861, 1863). *Kaleki perekhozhie. Sbornik stikhov i issledovanie*. Moscow: Tipografiya A. Semena. Vol. 1, issue 1–3, 852 p. pag. var.; Vol. 2, issue 4–6, 938 p. pag. var.

Conte, F. (2005). '«Konchavshe pravilo, paki nachakh molitisya Khristu i Bogoroditse so slezami» (Slezy v russkoi dukhovnoi kul'ture)', in: *Telo v russkoi kul'ture. Sbornik statei*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 112–118.

Dmitriev, L. A., Likhachev, D. S., eds. (1981). 'Chudo Georgiya o zmie', in: *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. XIII vek*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 616 p.

Eremina, V. I. (1978). *Poeticheskii stroi russkoi narodnoi liriki*. Leningrad: Nauka, 184 p.

Eremina, V. I. (1991). *Ritual i fol'klor*. Leningrad: Nauka, 207 p.

Fedotov, G. P. (1991). *Stikhi dukhovnye. Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham*. Moscow: Progress, Gnozis, 192 p.

Gatsak, V. M., ed. (2007). *Neizdannye materialy ekspeditsii B. M. i Yu. M. Sokolovykh, 1926–1928: Po sledam Rybnikova i Gil'ferdinga. 2 vols*. Moscow: Nauka. Vol. 1. *Epicheskaya poeziya*, 632 p.

Khlybova, T. V. (2004). 'Estetika dukhovnogo stikha', in: *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyi mir*. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. Issue 6, 144–158.

Kochetkova, N. D. (1994). *Literatura russkogo sentimentalizma (esteticheskie i khudozhestvennye iskaniya)*. Saint Petersburg: Nauka, 282 p.

Kolesov, V. V. (1988). 'Yazyk i stil' fol'klornogo placha i dukhovnogo stikha', in: *Yazyk russkogo fol'klora: Mezhvuzovskii sbornik*. Petrozavodsk: Petrozavodskii gosudarstvennyi universitet imeni O. V. Kuusinena, 15–24.

Kolesov, V. V. (2004). *Drevnyaya Rus': nasledie v slove*. 5 vols. Saint Petersburg: Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Vol. 3. *Bytie i byt*, 400 p.

Koroleva, S. Yu., Tikhonova, M. A. (2024). 'Dukhovnye stikhi v rukopisnykh pominal'nykh tetradyakh (traditsiya russko-komi-permyatskogo pogranich'ya)' [Spiritual Verses in Handwritten Memorial Notebooks (Tradition of the Russian-Komi-Permyak Borderland)], *Shagi / Steps*, 10 (3), 128–162, accessed June 20, 2025, https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-128-162.

Krinichnaya, N. A. (2004). *Russkaya mifologiya. Mir obrazov fol'klora*. Moscow: Akademicheskii proekt, Gaudeamus, 1008 p.

Kuznetsova, V. P., ed. (2015). *Dukhovnye stikhi Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk, 800 p.

Markov, A. V., ed. (2002). *Belomorskie stariny i dukhovnye stikhi. Sobranie A. V. Markova*. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin, 1080 p.

Murashova, N. S. (2019). *Staroobryadcheskii dukhovnyi stikh v kontekste istoricheskoi evolyutsii vnebogosluzhebnogo dukhovnogo peniya* [Old Believers Spiritual Verse in the Context of the Historical Evolution of Non-Ecclesiastical Spiritual Singing]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 371 p.

Nikitina, S. E. (1994). '«Stikh nado pet' vazhno i umil'no…»', *Zhivaya starina*, 3, 33–34.

O. N. A. (2005). 'Skazaniya o chudesakh Georgiya' [Tales of the miracles of George], in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya». Vol. 10, 667–669.

Panchenko, A. M. (1989). 'Stikhi pokayannye', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. Leningrad: Nauka. Vol. 2. *Vtoraya polovina XIV — XVI veka*, chast' 2, 421–423.

Petrov, A. M. (2021). 'Ocherk poetiki russkikh dukhovnykh stikhov: simvolika akvaticheskikh obrazov' [An Essay on the Poetics of Russian Spiritual Verses: Symbolism of Aquatic Images], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*, 69, 281–297.

Petrov, A. M., Pul'kin, M. V. (2023). 'Strakh v fol'klore: istochniki, obshchestvennaya rol', sposoby preodoleniya' [Fear in Folklore: Sources, Social Function, Ways It Is Overcome], *Traditsionnaya kul'tura*. Vol. 24, 3, 77–89.

Petrova, L. A., Seregina, N. S., eds. (1988). *Rannyaya russkaya lirika: repertuarnyi spravochnik muzykal'no-poeticheskikh tekstov XV–XVII vekov*. Leningrad: Biblioteka Akademii nauk SSSR, 412 p.

Potebnya, A. A. (2007). 'O nekotorykh simvolakh v slavyanskoi narodnoi poezii', in: Potebnya, A. A. *Simvol i mif v narodnoi kul'ture*. Moscow: Labirint, 5–91.

Pozdeeva, I. V., ed. (2007). *Komu povem pechal' moyu: dukhovnye stikhi Verkhokam'ya. Issledovaniya i publikatsii*. Moscow: Danilov stavropigial'nyi muzhskoi monastyr', 332 p.

Savel'eva, O. A. (1985). '«Plach Adama». Krug istochnikov i literaturnaya sem'ya pamyatnika', in: *Pamyatniki literatury i obshchestvennoi mysli epokhi feodalizma*. Novosibirsk: Nauka, 164–182.

Selivanov, F. M., ed. (1991). *Stikhi dukhovnye*. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 336 p.

Shumilo, M. S. (2016). 'Dukhovnyi stikh «Plach Iosifa Prekrasnogo» i ego siriiskii literaturnyi istochnik', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. Saint Petersburg: Rostok. Vol. 64, 595–600.

Solomonova, A. (2023). '«Plakat' ot krasoty»: emotsii i esteticheskoe vospriyatie v XX veke', in: *Skvoz' slezy: Russkaya emotsional'naya kul'tura*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 451–464.

Tolstaya, S. M. (2012). 'Slezy', in: *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. Vol. 5, 42–46.

Tolstoi, N. I. (2003). '«Plakat' na tsvety»', in: Tolstoi, N. I. *Ocherki slavyanskogo yazychestva*. Moscow: Indrik, 513–516.

Zhuravel', O. D. (2010). 'Staroobryadcheskie knizhnye plachi: problemy zhanrovoi tipologii' [The Old-Believers' Book-Written Lamentations: The Problems of the Genre Typology], *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 3, 11–15.

Л. И. Петрова

СТИХ О КИРИКЕ И УЛИТЕ В НАРОДНОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Резюме

Статья посвящена одному из наиболее редких эпических духовных стихов устной традиции. Известны всего лишь три его записи, осуществленные во второй половине XIX столетия. Сюжет, восходящий к житийной литературе, отразил период гонений на христиан в нач. IV в., во время правления римского императора Диоклетиана. В основе статьи выявление сходств и отличий вариантов стиха и установление его связей с эпическими духовными стихами других сюжетов, также отразившими тему святого мученичества. Главным образом это стих о Егории Храбром. Несмотря на крайнюю скудость материала для анализа, сопоставление трех зафиксированных текстов «Кирика и Улиты» позволяет выделить две разные версии этого духовного стиха. Одна из них представлена вариантом, записанным в Олонецкой губернии от известного былинщика Василия Петровича Щеголенка, другая — двумя близкими текстами, зафиксированными собирателями в Вятской губернии, один из которых был записан с пения.

Ключевые слова: духовные стихи, житие, Кирик, Иулитта, Егорий Храбрый, В. П. Щеголенок

Lyudmila I. Petrova

A POEM ABOUT KIRIK AND ULITA IN THE FOLK EPIC TRADITION

Abstract

The article deals with an extremely rare epic spiritual poem of the oral tradition. Only three of the recordings of this poem, which were made in the second half of the 19th century, are known. Deriving from hagiographic literature, the plot of this poem reflects the period of the persecution of Christians in the early 4th century during the reign of the Roman Emperor Diocletian. This article identifies the similarities and differences between the verse variants

© Л. И. Петрова, 2025

of the poem. Moreover, it establishes the connections of the poem with epic spiritual poems of other plots that also reflect the theme of holy martyrdom, such as the verse about Yegor the Brave. Despite the paucity of the available material, a comparison of the three recorded texts of *Kirik and Ulita* allows us to identify two different versions of this spiritual verse. One of these versions is found in a variant that was recorded in the Olonets province from Vasily Petrovich Shchegolenok, a famous performer of byliny. The other is represented by two similar texts that were recorded by collectors in the Vyatka province, one of which was recorded from an oral performance.

Keywords: spiritual poems, life, *Kirik and Ulita*, *Yegor the Brave*, Vasily Petrovich Shchegolenok

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-147-159

Духовный стих о Кирике и Улите является одним из наиболее редких. На сегодняшний день известны лишь три его записи, осуществленные во второй половине XIX в.:

1) запись В. Г. Варенцова в конце 1850-х гг. в г. Нолинске Вятской губ. [Варенцов, с. 77–86]; далее — Вар. 1;

2) запись М. Гурьева (см. о нем: [Иванова]), ученика Е. В. Барсова, в 1860-е — нач. 1870-х гг. в д. Боярщина Кижской вол. Олонецкой губ. — от известного сказителя Василия Петровича Щеголенка [Барсов, с. 603–609]; далее — Вар. 2;

3) запись Ф. М. Истомина (слова), С. М. Ляпунова (напев) в 1893 г. в д. Печенкина (Печёнкина / Печонкина) Ильинской вол. Яранского у. Вятской губ. — от Фёдора Васильевича Михеева, 46 лет, и его жены Марьи Давидовны Михеевой, 44 лет [Истомин, Ляпунов, с. 21–26]; далее — Вар. 3.

Другие записи, кроме перечисленных, в изданиях XIX–XX вв. отсутствуют. Никаких сведений об их наличии не содержится и в описаниях репертуара сказителей разных лет. Впрочем, результаты собирательской деятельности фольклористов, всегда ограниченной местом, временем, опытом работы и пр., не могли, разумеется, отразить реальную картину бытования «Кирика и Улиты» на территории России. Так что любые наблюдения и выводы относительно этого стиха будут лишь предварительными.

Тем не менее сопоставление трех текстов, которые имеются в нашем распоряжении, позволяет выделить две разные версии духовного стиха о Кирике и Улите. Одна из них — сложившаяся, вероятно, в «околоцерковной» среде — представлена двумя очень схожими текстами из Вятской губернии (Вар. 1 и 3). Первый был записан в городе Нолинске от одного из бродячих нищих-певцов. Второй — от крестьян деревни Яранского (соседнего с Нолинским) уезда, прихожан яранского Троицкого собора, репертуар которых

состоял исключительно из духовных стихов («Егорий Храбрый», «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», «Страшный суд»). Вторая версия «Кирика и Улиты» (Вар. 2) представлена записью от знаменитого олонецкого былинщика В. П. Щеголенка, любившего посещать монастыри и слушать божественное чтение. Будучи неграмотным, он обладал феноменальной памятью и перенимал былины «со слуха». О детальных расхождениях выделенных версий пойдет речь далее.

Сюжет духовного стиха о Кирике и Улите, отразивший период гонений на христиан в нач. IV в., во время правления римского императора Диоклетиана, сложился под влиянием книжной религиозной литературы. Он сохранил, но с определенной трансформацией, основные структурные элементы, составляющие повествовательный «костяк» Жития мучеников (15 июля) [Пролог; Димитрий Ростовский][1]: 1) жизнь Иулитты до гонений; 2) бегство Иулитты из родного города Иконии сначала в Селевкию, а затем в Тарс от преследователей христиан — с указанием причины: боязнь не перенести пыток и отречься от Христа; 3) допрос Иулитты мучителем игемоном Александром и ее бичевание жесткими жилами; 4) гибель Кирика, сброшенного на каменные ступени Александром; 5) новые мучения Иулитты (повешение, строгание тела железными зубьями и поливание ран кипящей смолой); 6) отсечение головы Иулитты, погребение мучеников; 7) изъятие при императоре Константине Великом погребенных тел, оказавшихся нетленными, издающих благоухание и дающих исцеление.

Отличия текстов духовного стиха «Кирик и Улита» от этой редакции Жития состоят в следующем.

1. В вариантах первой версии история жизни Иулитты, ставшей в народной интерпретации просто Улитой, сведена к краткому, почти сказочному зачину:

Во славном было в городе в Домостееве
Жил-был неверный царь Максимиан;
У него была честная жена Улита.
(Вар. 1)

В славном граде в Ерусалимове
Да тут жила честна́я жена да Улитта.
(Вар. 3)

В варианте второй версии этот эпизод отсутствует. Но имя царя-мучителя то же: Максимьян (а не Александр, как в Житии).

[1] По неизбежности краткая, но вполне исчерпывающая история составления агиографического Мученичества Кирика и Иулитты дана в: [О. В. Л.].

2. В отличие от Жития, где упомянуты существовавшие в действительности города, названия городов в текстах «Кирика и Улиты» (Вар. 1 и 3) не имеют ни исторической, ни географической привязки (Евсеев, Домос(т)еев, Мосеев) — отражение условности пространства и времени, характерной для художественного мира народной поэзии. Из реальных топонимов упомянут лишь «град Ерусалимов», то есть Иерусалим, хорошо знакомый народному певцу и часто употребляемый в эпических произведениях устной традиции. Отметим также, что в записи Истомина—Ляпунова (Вар. 3) допущена смысловая неувязка, вызванная, скорее всего, путаницей исполнителей: героиня бежит из «града Ерусалимова», где она жила, в Мосеев-град «Да ко неверному царю она да Максúмьяну», который, в противовес этому действию Улиты и уже в полном соответствии с содержанием стиха, «поймал» ее и стал допрашивать.

В олонецком варианте мотив бегства Улиты отсутствует.

3. В духовных стихах опущено начало допроса Александра. На требование назвать имя Иулитта сразу отвечает: христианка. Лишь потом называет она свое (менее значимое для нее) «мирское» имя.

Во всех вариантах «Кирика и Улиты» допрос Максимьяном пленников выстроен однотипно и по структуре, и по словесному оформлению. В соответствии с принципом троичности, свойственным фольклорным произведениям, текст допроса повторен в двух случаях трижды (Вар. 1 и 3) и только в одном дважды (Вар. 2). Начинается он с одной и той же фразы, почти дословно совпадающей в вариантах 1 и 3:

Честная жена Улита,
Будешь ли ты в мою веру веровать?
Будешь ли моим идолам молитися?
(Вар. 1)

Честная жена да Улитта,
Да станешь ты в мою веру веровать,
Да моим идóлам покланятися?
(Вар. 3)

Еще дважды в этих текстах те же фразы будут повторены, но они уже адресованы Кирику. В варианте В. П. Щеголенка обращение непосредственно к Улите отсутствует. Она почти перестает быть субъектом действия:

Ай ты, Кирик младенец
Трехгодный без двух месяцей
И мати твоя Улита!
Ты поверуй в веру нашую
И поклонись нашим богам-идолам.
(Вар. 2)

Не сын при матери, как в Житии, а мать при сыне. Не ее, а именно Кирика пытается обратить в свою веру царь Максимиан, заменяя вопросы («Будешь ли верить?») призывом («Поверуй!»).

4. Эпизод с гибелью Кирика отсутствует. В варианты 1 и 3, напротив, включен мотив «улещания» младенца со стороны царя-мучителя, старающегося склонить его к своей вере.

5. Виды пыток в духовных стихах отличны от описанных в Житии. В вариантах 1 и 3: «пилить голову ко каменю»; «ковать обручи железные, разжигать жаром-огнем-пламенем» и надевать «на буйны́я главы́»; «пригвоздить к древу превысокому»; сварить в котле с кипящим свинцом, смолой, оловом. В варианте 2 — иные (кроме двух): «на воде топить», «топором рубить», «в колесе вертеть», варить в железном котле с кипящей селитрой и оловом, пригвоздить «ко дубу ко широку», «расстрелять»[2] и сжечь «тело белое».

6. Вар. 2: «И сожигали Кирика младенца...» О кончине Улиты ничего не сказано.

7. Эпизод отсутствует.

Приведенные здесь отличия духовного стиха о Кирике и Улите от представленной редакции Жития позволяют предполагать, что отдельные образы и мотивы носители традиции усваивали не из одного агиографического источника, а из различных, как письменных, так и устных. Но определение этих конкретных источников весьма затруднительно и даже вряд ли осуществимо для произведений устного народного творчества.

Можно лишь свидетельствовать о безусловном влиянии на сюжет духовного стиха тех житийных текстов, в которых основным «действующим лицом» является не Иулитта, образ которой отходит на второй план, а ее сын. Один из таких текстов из рукописного старообрядческого сборника начала XX в. опубликован специалистом по духовной культуре старообрядцев С. Е. Никитиной [Никитина, с. 165–177]. Он был записан ею в 1967 г. во время чтения Жития Кирика и Улиты уставщицей старообрядческого поморского собора. По словам последней, «ей уже несколько раз приходилось читать и толковать это Житие, для этого она пользовалась *разными*[3] рукописными книгами» [Никитина, с. 37]. В тексте вся ярость царя-мучителя обрушивается прежде всего на младенца Кирика, сразу заявившего о своей приверженности христианской вере: «Тогда царь-мучитель начаша отрока мучити немилостиво и даша ему разных мук сто в четыре-десять». Акцентирование младенческого возраста мученика призвано было усилить и усиливало эмоциональное воздействие

[2] Используемый глагол явно не соответствует языку эпической поэзии и диссонирует с остальной лексикой стиха.

[3] Курсив везде наш.

на слушателей: «Вот, стал муцить это робёнка, ага, трехлетнево». А разумность его слов и деяний (Кирик сам благословляет и крестит приговоренных царем-мучителем к смерти) вызывало восхищение: «Вот ведь какой ребенок был — два года девять месяцев, и што он умел!»

Как обладающий силой веры не по летам предстает в духовных стихах «трехгодный» (без трех / двух месяцев) святой младенец Кирик, образ которого воспроизведен вполне в соответствии с устно-поэтической традицией. Здесь использован тот же прием гиперболизации, что и в былинах. Только чрезмерно преувеличивается не физическая сила богатыря, а «взрослость», «разумность» младенца, его духовная мощь, его возможности отстаивать христианскую веру. Эпическому миру хорошо знаком герой-малолетка. Не только по стихам о Федоре Тироне («двенадцати лет») или Егории Храбром («пятишести годков»), но и по былинам:

«Молодёхонек я, зеленёхонек,
Шести лет я ведь от роду».
Положил в седёлышко он палицу буёвую шестьдесят пудов.
[СБ, т. 1, с. 178]

Стоит также отметить, что описание телесных истязаний матери, к которой в народном эпосе герой относится с исключительным почтением, непременно приходит за благословлением, которая наставляет и предупреждает его об опасности, претило бы народной этике.

Как было обозначено ранее, виды мучений, которым подвергаются Кирик и Улита, не совпадают в разных версиях духовного стиха, что, по всей видимости, свидетельствует о «заимствовании» их из различных житийных источников. Но само описание пыток, как и отсутствие их воздействия на мучеников, воспроизводится уже с помощью фольклорных мотивов и образов. В большей степени это характерно для олонецкого варианта.

Так, в текстах, относящихся к первой версии, от пыток мучеников освобождают ангелы, посланные Господом (как и в ряде других эпических произведений — стихах «Аника-воин», «Два брата Лазаря», «Егорий Храбрый», былине «Добрыня и Змей») в ответ на мольбы Кирика:

Два ангела на землю соходили,
Снимали с них обручи железные;
Еще взяли на их главы
Возложили золотые венцы».
(Вар. 1)

Дак анги́лы-то на землю сохо́дили,
Дак обручи тогда посы́мали
Да со святово младенца со Кирика,

Да со родимой ево матушки ⟨...⟩,
Да што накладывали зóлоты святы венцы.
(Вар. 3)

В тексте второй версии все орудия пыток Кирика и Улиты ломаются, не причиняя вреда мученикам, «сами собой»:

И начали его злы мучители
Топором рубить —
Во топоре все лезья приломалися.
(Вар. 2)

Здесь, безусловно, сказалось влияние былины с ее сказочно-фантастическими деталями описания богатырского боя:

А ударылись палицами буёвыма —
Во руках у их палицы загорелисе ⟨...⟩
А-й да кололись они да копьями вострыма —
Ишша копья по насадочкам свернулисе.
[СБ, т. 6, с. 193]

В вариантах первой версии духовного стиха о Кирике и Улите рефреном стало риторическое восклицание книжного характера, использующее высокий стиль речи:

Велика наша вера крещеная,
Велик наш христианский Бог!

В варианте второй версии в повторяющейся словесной конструкции, составляющей основу структуры текста, отразилось (в последних двух строках) очарование красотой церковного пения, литургического исполнения Херувимской песни:

Он, Кирик младенец, стоем стоит,
Ничто ему, святому, не диялось;
И сам песни поет херувимскии,
Голос у него по-архангельски.
(Вар. 2)

Композиционно-стилистически этот рефрен близок тому, что встречается во многих текстах «Мучений Егория»:

А светой Егорий, он стихи поёт,
Он поёт стихи херувимския,
Он гласóм гласит по-евангельски,
По-евангельски, по-архангельски.
[Бессонов, № 98]

Ничего Егорью не подеялось.
Он поёт стихи херувимские
И гласá гласит свет архангельски.
[Бессонов, № 102]

Церковнославянские слова и выражения в духовных стихах о Кирике и Улите немногочисленны. Преобладает лексика разговорная, просторечная («сбавлен» вместо «избавлен»; «пуще» вместо «больше», «сильнее»; «отшибить» вместо «повредить»), включая диалектную («лезья» вместо «лезвия», «здрящий» — пустой, ничтожный) и традиционные народно-поэтические выражения («студеное море»). В большей степени это характерно для олонецкого варианта. В нем, в частности, повторяющаяся фраза высокого стиля речи «Святой младенец Кирик / Жалко *вопиюще гласит*» (Вар. 1), восходящая, вероятно, к библейскому выражению «глас вопиющего в пустыне», заменена на тоже повторяющуюся разговорную: «И *говорил-то* Кирик младенец» (Вар. 2). В сходных предложениях глагол «чтет» замещен литературным «читает» (*«Чтет* он книгу апостольскую» (Вар. 1) — «*Читает* книгу Кирик младенец» (Вар. 2)), меняется на диалектную форму окончание существительного: святой младенец «трех лет без трех месяц*ев*» (Вар. 1) — Кирик младенец «трехгодный без двух месяц*ей*» (Вар. 2) и т. п.

В текстах, записанных в Вятской губ., главная героиня вовсе не проявляет стойкости в отношении христианской веры. В качестве очередной пытки неверный царь приказывает сварить мучеников в кипящем котле, наполненном свинцом и оловом. Вид его, описанный в традиционном эпическом стиле, ужасает Улиту.

Заревел-закипел котел, ровно гром загремел,
Слышно было на тридцать верст.
(Вар. 1)

Да закипел котел, да заревел на тридцеть верст;
Да херувимы, серафимы тогда стрепенулися,
Да вся сила небесная тогда восколы́бнулась.
(Вар. 3)

И тогда

отстает она от Спаса от Пречистаго,
⟨...⟩
Она хочет неверному царю Максимиану прилеститися,
⟨...⟩
Она хочет его веру веровать.
(Вар. 1)

Дак отстает она от Спаса от Пречистово
Да от Пречистой Богородицы,
Да пристает она ко стаду ко неверному.
(Вар. 3)

При этом Кирик испрашивает у Господа освобождения от очередной муки не ради избавления от истязаний плоти, а ради духовного спасения матери.

«Реву котельнаго», описанного с помощью традиционной эпической формулы, с включением фольклорного обозначения расстояния **(**«Затряслась и мать сыра земля на три *поприща*» (Вар. 2)**)**, страшится Улита и в тексте В. П. Щеголенка. Но при этом она не выражает готовности поступиться христианской верой.

Как и для агиографической традиции, мотив отступничества от христианской веры не типичен для народной эпической поэзии. Кроме стиха о Кирике и Улите, он встречается только в одной из ранних записей «Егория Храброго», причем применительно не к матери Егория, а к его сестрам:

Три отроцы и три родны сестры
Сабли острой убоялися,
Царищу Демьянищу преклонилися:
Покидали веру христианскую,
Начали веровать латынскую,
Латынскую, бусурманскую.
[Киреевский, с. 149]

В вариантах «Кирика и Улиты» обнаруживается целый ряд аналогий со стихом о Егории Храбром — прежде всего в той его части, в которой нашла отражение тема святого мученичества. Так, перечисленные в варианте В. П. Щеголенка виды истязаний «пополнились» (в отличие от двух других текстов «Кирика и Улиты») традиционными для «Мучений Егория»: на воде топить, топором рубить, в колесе вертеть.

При близости содержания и основной структуры повествования духовные стихи о Кирике и Улите в разных версиях могут включать совершенно различные эпизоды.

В частности, в вариантах из Вятской губернии присутствует мотив «улещания» героя со стороны царя-мучителя, старающегося склонить его к своей вере. При этом текстуально записи, сделанные в разных местах (д. Печонкина и г. Нолинск), чрезвычайно близки между собой:

Дак неверной царь Максимиан
Дак он идет за Кириком со ублаждением,
Да увещает словом ласковым
〈...〉
Дак я тибе дам много злата, много се́ребра,
Да самоцветново драгоценново ка́менья,
Да построю тибе светлую светлицу.
(Вар. 3)

Неверный царь Максимиан
Приходит к нему с уложением

〈...〉
Я сострою тебе светлую светлицу,
Дам тебе слугу верную,
Еще дам тебе злата-се́ребра,
Еще дам тебе драгоценнаго, самоцветнаго ка́мени.
(Вар. 1)

Не менее близки эти фрагменты тексту о Егории Храбром, записанному в той же д. Печонкиной:

Да видь што злодей царь-царище Демьянище
Да видь улещает Егория словом ласковым,
〈...〉
Да видь он сулил-то Егорию много злата, се́ребра,
Да видь он сулил-то Егорию много скатново жемчугу.
[Истомин, Ляпунов, с. 12]

В олонецком варианте, представляющем другую версию «Кирика и Улиты», мотив «улещания» отсутствует. Но включен другой, восходящий, возможно, к сказочным источникам. Стоя невредимым в котле с кипящей селитрой и оловом и называя это «студеным морем», Кирик призывает царя-мучителя окунуть в котел сначала «перст по первому суставу», затем «руку по первой по завиви». Аналогичный мотив встречается и в вариантах «Мучения Егория»:

Как стали Ёгорья света во котли варить,
Во котли варить да во смолы кипить.
Котёл кипит, бутто гром громит.
Неверной говорит: «Нету под котлом огня».
Ёгорий свет говорит:
Сунь-ко ты перес, неверной, во котёл,
Сгорит али нет?
[Кузнецова, № 185]

Примеров текстовой близости духовных стихов о Кирике и Улите и о Георгии Храбром, объединенных общей темой святого мученичества, утверждением идеи абсолютного превосходства духовного над телесным, можно привести немало. Примеры эти еще больше подчеркивают присущие миру народной поэзии условность времени и пространства, в которых живут и действуют герои. Но есть одно существенное отличие. В духовном стихе о Кирике и Улите Кирик — только мученик, истязаемый за приверженность христианской вере. В его образе нет ничего воинственного. В его последнем обращении к Христу[4] не содержится просьбы о наказании мучителя.

[4] Олонецкий вариант заканчивается «диалогом» Кирика с Христом, отразившим евангельское «Просите, и дано будет вам» (Лк. 11: 9).

Герой «Большого стиха о Егории Храбром», отобразившего столь излюбленную в народном эпосе тему борьбы против монголо-татарского ига, — не только мученик, но и воин. Это ощутимо даже в «малом» стихе о Егории Храбром — «Мучениях Егория». Многие из вариантов «Мучений» начинаются с традиционной былинной «заставки», демонстрирующей нашествие врага-иноверца на Святую Русь: «*Наезжал* царище Кудриянище...» [Кузнецова, № 252, 256, 258, 273, 281, 285, 308, 311, 313, 320]. Некоторые же из вариантов заканчиваются не просто освобождением погребенного заживо Егория, а убийством мучителя или намерением это сделать [Кузнецова, № 244].

«Нечестивый царь» представлен в «Кирике и Улите» именно как идолопоклонник. Правда, в заглавии (и только в нем) одного из вариантов «Кирика и Улиты» (Вар. 1) употреблено прилагательное «магометанский»: «О святом младенце Кирике, о мучении, как его мучит царь, отец бывший ему, по ихному магометанскому закону». Однако неясно, кому принадлежит это заглавие (исполнителю, собирателю или издателю) и когда оно возникло.

Выражения «идолы поганые», «вера идольская», нередко употребляемые в эпических текстах наряду с сочетаниями «вера латынская, бусурманская, литовская, татарская», носят, как правило, исключительно оценочный характер. Другое дело — повторяющееся в духовном стихе о Кирике и Улите сочетание «боги-идолы»:

Ах ты, Максимьян-царь!
Не поверую я в веру вашую,
И не поклонюсь я вашим богам-идолам.
(Вар. 2)

Это сочетание («боги-идолы»), не встречающееся в других эпических произведениях, воспринимается как прямое указание на материальные объекты ритуального поклонения язычников. В тексте «Кирика и Улиты» отсутствуют иносказания. Противостояние царя-мучителя и святого младенца Кирика как выражение прямого противоборства христианства и язычества представлено (особенно в вар. 2) почти в форме «диалога».

При общем содержании и сходной композиции тексты двух версий духовного стиха различаются деталями повествования, восходящими, вероятно, к разным спискам Жития Кирика и Улиты. В то же время сюжет о мучениках подвергся своего рода «фольклорной корректировке», будучи обогащен мотивами, образами, стилистическими приемами, характерными для устно-поэтической традиции. И всё-таки при всей строгой идейной выдержанности духовный стих о Кирике и Улите довольно эклектичен, характеризуется соединением разнородных художественных элементов, что, возможно, повлияло

на его сравнительно скромное распространение среди сказителей, судя по имеющимся записям.

Литература

Барсов — Памятники народного творчества в Олонецкой губернии Е. Барсова // Записки Имп. Русского географического общества по Отделению этнографии. СПб.: Тип. Майкова, 1873. Т. 3. С. 515–609.

Бессонов — Калики перехожие: Сборник стихов и исследование. М.: Тип. А. Семена, 1861. Ч. 1, вып. 2. 256 с.

Варенцов — Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1860. 248, [3] с.

Димитрий Ростовский — *Димитрий Ростовский*. Книга житий святых. М.: Издание Киево-Печерской лавры, 1764. Кн. 4: Июнь, июль, август. Л. 332 об.–334.

Иванова — *Иванова Т. Г.* Михаил Гурьев // Русские фольклористы: Биобиблиогр. словарь. XVIII–XIX вв.: В 5 т. / Под ред. Т. Г. Ивановой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. Т. 1: А–Г. С. 939–940.

Истомин, Ляпунов — Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году / Записали: слова Ф. М. Истомин, напевы С. М. Ляпунов. СПб.: Тип. Э. Арнгольда, 1899. 279, [16] с.

Киреевский — Русские народные песни, собранные Петром Киреевским, Ч. 1. Русские народные стихи // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1848. № 9. Раздел 4. С. 145–226.

Кузнецова — Духовные стихи Русского Севера / Сост. В. П. Кузнецова; сост. нот. прил. Г. В. Лобкова, М. Н. Шейченко. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015. 800 с.

Никитина — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 188 с.

О. В. Л. — *О. В. Л.* Кирик и Иулитта. Мученичество // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. Т. 34. С. 170–184.

Пролог — Пролог: вторая половина (март — август). М.: Печатный двор, 1643, 6 декабря. Л. 657.

СБ — Былины: В 25 т. СПб.; М.: Наука; Изд. центр «Классика», 2001. Т. 1: Былины Печоры. 776 с.; 2011. Т. 6: Былины Кулоя. 922 [1] с. (Свод русского фольклора).

References

Barsov, E. V. (1873). ‘Pamyatniki narodnogo tvorchestva v Olonetskoi gubernii’, in: *Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniyu etnografii*. Saint Petersburg: Tipografiya Maikova. Vol. 3, 515–609.

Bessonov, P. A. (1861). *Kaliki perekhozhiye. Sbornik stikhov i issledovanie*. Moscow: Tipografiya A. Semena. Issue 2, 256 p.

Byliny. 25 vols. (Svod russkogo fol'klora). Saint Petersburg, Moscow: Nauka, Izdatel'skii tsentr «Klassika». Vol. 1 (2001). *Byliny Pechory*, 776 p.; Vol. 6 (2011). *Byliny Kuloya*, 922 [1] p.

Dimitrii Rostovskii (1764). *Kniga zhitii svyatykh*. Moscow: Izdanie Kievo-Pecherskoi lavry. Vol. 4. Iyun', iyul', avgust. L. 332 ob.–334.

Istomin, F. M., Lyapunov, S. M., eds. (1899). *Pesni russkogo naroda. Sobrany v guberniyakh Vologodskoi, Vyatskoi i Kostromskoi v 1893 godu*. Saint Petersburg: Tipografiya E. Arngol'da, 279, [16] p.

Ivanova, T. G. (2016). 'Mikhail Gur'ev', in: T. G. Ivanova, ed., *Russkie fol'kloristy: Biobibliograficheskii slovar'. XVIII — XIX veka*. 5 vols. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 1. *A–G*, 939–940.

Kireevskii, P. V., ed. (1848). 'Russkie narodnye pesni, sobrannye Petrom Kireevskim. Chast' 1. Russkie narodnye stikhi', in: *Chteniya v Imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete*, 9. Razdel 4, 145–226.

Kuznetsova, V. P., Lobkova, G. V., Šejčenko, M. N., eds. (2015). *Dukhovnye stikhi Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi centr Rossiiskoi akademii nauk, 800 p.

Nikitina, S. E. (1993). *Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoe soznanie*. Moscow: Nauka, 188 p.

O. V. L. (2018). 'Kirik i Iulitta. Muchenichestvo', in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya». Vol. 34, 170–184.

Prolog: vtoraya polovina (mart — avgust) (1643). Moscow: Pechatnyi dvor, fol. 657.

Varentsov, V. G., ed. (1860). *Sbornik russkikh dukhovnykh stikhov*. Saint Petersburg: D. E. Kozhanchikov, 248, [3] p.

Е. Л. Мадлевская

ПРЕДМЕТЫ НАРОДНОЙ ОДЕЖДЫ И КОСТЮМА В ДЕТСКИХ ЖАНРАХ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Резюме

В статье рассматривается набор предметов русского народного костюма в фольклорных жанрах для детей, преимущественно в колыбельных, пестушках, дразнилках, с точки зрения способов их изображения (использование поэтических приемов, модальность), а также целей включения в тексты. В списке элементов одежды и деталей костюма представлены вещи от младенческого одеяния до нарядов взрослой молодежи, замужних / женатых и стариков. Среди поэтических приемов продемонстрированы варианты употребления гиперболы, метафоры, метонимии; отслежены варианты модальности изображения элементов костюма с точки зрения реальности / нереальности, возможности / невозможности, намерения, желания. Особое место в статье уделено целям включения данных предметов в изобразительную ткань текстов детского фольклора. Среди целей отмечены: познавательная (освоение не только лексики, но и соответствия тех или иных деталей костюма сложившейся в культуре социовозрастной стратификации), программирующая (в плане благополучия судьбы ребенка), развивающая в области эмоционального восприятия действительности, социализирующая ребенка.

Ключевые слова: детский фольклор, русский костюм, поэтика текста, целевая направленность текста

Elena L. Madlevskaya

ITEMS OF FOLK CLOTHING AND COSTUME IN CHILDREN'S GENRES OF RUSSIAN FOLKLORE

Abstract

The article examines how some Russian folk costume items were depicted in folklore genres for children, such as lullabies, nursery rhymes, and tongue twisters, and why they were mentioned in the children's folklore texts. The list of pieces of clothing and costume details

© Е. Л. Мадлевская, 2025

includes a wide array of items ranging from infant attire to outfits for young adults and married and elderly people. The author demonstrates the use of hyperbole, metaphor and metonymy, as well as variants of modality in the depiction of costume elements from the perspective of reality/unreality, possibility/impossibility, intention and desire. The article especially focuses on the goals of the inclusion of these subjects in the pictorial fabric of the texts of children's folklore. These goals could be cognitive (i.e., not only improving vocabulary but also providing a deeper understanding of the correspondence of certain details of the costume to the socio-age stratification), of a programming nature (in terms of the well-being of the child's fate), developmental regarding the child's emotional perception of reality, and socializing.

Keywords: children's folklore, Russian costume, poetics, target orientation of the text

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-160-183

Общеизвестно, что в традиционной культуре одежда и другие элементы костюма (головные уборы, пояса, обувь, украшения) являются четкими маркерами распознавания статуса в социовозрастной стратификации. Их изображение в фольклоре, как правило, не случайно — оно имеет определенные цели. Зачастую поэтические приемы в изображении костюмных элементов задают сложившуюся в народной среде точку зрения на восприятие представителя того или иного статуса.

Материалами для настоящей работы послужили такие жанры русского фольклора, как колыбельные (преимущественно), пестушки, прибаутки, дразнилки, считалки, игровые песни. Речь, однако, пойдет о восприятии не только младенцев и детей, но и других половозрастных групп.

Очертим круг предметов одежды, изображение которых встречается в этих жанрах, и приведем примеры. Из младенческой одежды в текстах колыбельных песен, в рамках описания колыбели или кроватки, нередко упоминаются **пеленка** и **одеяло**.

...Как постелька пуховая,
А ***пеленка*** портяная.
Как подушечка шелкова,
Моя деточка толкова.
Одеялко шубное,
Дитя наше умное.
[Мартынова, с. 160]

Из одежды для детей постарше упоминаются, соответственно полу ребенка, **рубашка** и **порты** — для мальчиков, **рукава** (верхняя часть рубашки) и **сарафан** — для девочки. Например, в дразнилке:

Яшка, Яшка,
Синяя ***рубашка***,

Синие ***штаны***
С левой стороны.
[Еремина, с. 410]

И в колыбельной песне:

...Купим-то Маше ***сарафанчик***,
Сарафанчик-раздуванчик...
Кумачовы-то ***рукава***,
Пойдет Маша, как павá.
[Мартынова, с. 176–177]

Иногда в колыбельных идет речь о приобретении ткани на одежду, и в зависимости от того, кому сулится покупка материала, становится ясно, для какого вида одежды он предназначен. Например:

Ай, баю да байки,
Я куплю ***китайки***,
Я ***китайки синенькой***
Лиденьке красивенькой.
[Мартынова, с. 146]

Из китайки (фабричной хлопчатобумажной ткани, в основном синего цвета) в крестьянской среде шили обычно сарафаны.

Как для мальчика, так и для девочки в текстах колыбельных упоминается также **пояс**:

Пошел котик во лесок,
Принес Ване ***поясок***.
[Мартынова, с. 134]

Пошел котик во лесок,
Принес доче ***поясок***...
[Мартынова, с. 134]

Помимо основных элементов костюма, в текстах встречаются упоминания головных уборов, верхней одежды, обуви. Из головных уборов для мальчика это **шапочка**, **фуражка**, **кепка**; для девочки — **шапка**, **платок**. Из верхней одежды и для мальчика, и для девочки встречается **шубка**, для мальчика — **зипун**, **тулуп** и даже как вариант **сюртук** и **фрак.** Иногда в тексте также присутствует мотив приобретения материала на верхнюю одежду, например в колыбельной:

...Уж я Степоньку люблю,
На ***тулуп*** сукна куплю...
[Мартынова, с. 183]

Из обуви в колыбельных, пестушках, прибаутках часто упоминаются **лапти**, **валенки**, **сапоги**, иногда поздние виды обуви — **боты**, **калоши**. Показа-

тельно, что обычно названия обуви, как и некоторых видов одежды, содержат уменьшительно-ласкательный суффикс — «лапотки», «сапожки», «ботики», «калошки», «сарафанчик», «поясок».

В одном из сюжетов колыбельных песен встречается даже мотив покупки для дочки **украшений**, традиционно являющихся важным дополнением к праздничному костюму, в основном девушек, достигших брачного возраста, и молодых женщин:

Ай тари, тари, тари!
Куплю дочке ***янтари***.
Останутся деньги –
Куплю дочке ***серьги***...
[Мартынова, с. 203]

Менее типично упоминание в текстах **часов**, особенно для девочки, поскольку этот предмет являлся преимущественно аксессуаром костюма молодого парня или мужчины. Хотя кое-где на Русском Севере — в Поморье, Олонецкой губернии — взрослые девушки и женщины из крестьянской среды тоже носили круглые подвесные часы на цепочке, обычно пристегнув футляр с ними слева на груди, около сердца, реже — под грудью или по центру, подобно кулону. Об этом свидетельствуют многочисленные фотографии конца XIX — начала XX в.[1] В колыбельной же слышим:

Пошел котик во лесок,
Принес доче поясок,
А Тонюшке калошки,
А Нюшеньке ***часы***.
[Русский фольклор Латвии, с. 384]

Изображение предметов одежды и других деталей костюмного комплекса в детском фольклоре имеет разную модальность: в частности, модальность с точки зрения реальности / нереальности, возможности / невозможности, модальность намерения или желания. Отношение носителей традиции к тому, что они исполняют в подобных текстах, реализуется в разного рода характеристиках при описании предметов. Признаки элементов костюма в них могут отражать реальную действительность или представлять собой желаемое, являться гиперболой / метонимией или быть ложными в силу несоответствия предмета или его особенностей (материал, цвет и др.) статусу ребенка. При

[1] См., например: фото 98370/15 (номер ГК 28764112) начала 1900-х гг. из коллекции Государственного исторического музея: Жеребцов Александр Павлович и его жена Мария Васильевна. С. Сороки Архангельской губ.; фото 4807-12 1910-х гг. из коллекции Российского этнографического музея: Девушки в костюмах и головных уборах. Олонецкая губ.; фото 1910 г. Музея поморского быта «Хламной сарай» в с. Нюхча Беломорского р-на. URL: https://vk.com/album-65008088_190262998.

этом модальности могут соотноситься и совмещаться друг с другом. Так, например, в колыбельной:

У дитяти моего
Одеяльце шелково́,
Одеялышко шелко́во,
Моя дитятко толкова...
[Мартынова, с. 154]

С одной стороны, для рубежа XIX—XX вв. использование шелковой (как правило, атласной) ткани для изготовления детского одеяла было вполне реальным, однако совершенно понятно, что не в каждой крестьянской семье могли себе это позволить. Поэтому в тексте можно предположить желательную модальность. Кроме того, атласные одеяла изготовляли в основном к моменту крещения младенца и для редких случаев выноса его из дома по праздникам, а вовсе не для покрывания или облачения ребенка в колыбели. То же самое можно сказать о так называемом «мишурном» одеяле:

— Где (*имя ребенка*) спит,
Колыбелька где висит?
— Во высоком терему,
Под красным окном...
Кольца серебряные,
Пробойцы золоченые,
Подцепочки шелковые,
Одеяльце мишуренькое!
[Мартынова, с. 41]

Мишурой в народной среде называли золотные нити[2]. В тексте используется прием синекдохи (перенесение признака с частного на общее): в изображении вполне реальной отделки детского одеяла (характерной для южнорусской традиции) речь идет о полосе позумента, которую нашивали на одну из сторон [Мадлевская 2024, с. 60, 61, 63]. Однако подобное одеяло также было предметом не повседневного, а праздничного одевания младенца.

Синекдоху (перенесение названия уже с общего на частное) видим в пожелании ребенку в другой колыбельной:

...Спи в ***камке***,
А расти в ***парче***.
[Еремина, с. 18—19]

[2] Народное восприятие слова «мишура» вполне соответствует прямому его значению, приводимому, например, в составленном Ф. Павленковым в 1907 г. «Словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка»: тончайшая, узкая, плоская посеребренная или позолоченная медная или железная проволока, которая употребляется для изготовления канители, галунов, эполет, темляков, парчовых тканей и подобного [Павленков, стб. 364].

Камка́ — шелковая одноцветная ткань с разными, как правило, растительными, довольно крупными узорами — издавна широко распространена на Руси, в том числе и для изготовления одеял. Под парчой же здесь подразумевается одежда из этой ткани (сарафаны, душегреи, шугаи, головные уборы, шубки), также довольно широко бытовавшая в зажиточных семьях и являвшаяся желаемой, но недоступной для бедных крестьян.

При изображении одеяла из меха бобра используется прием гиперболы:

...В головах куни,
В ногах соболи,
Одеялышка черна бобра...
[Мартынова, с. 42]

Меховые одеяла бытовали в крестьянской среде, но в основном из овчинных шкур. Меха же чернобурых лисиц, горностая, соболя, бобра были известны как материал для изготовления и отделки одеял царских особ. Так, П. И. Савваитов описывает одеяло второй жены царя Михаила Федоровича — царицы Евдокии Лукьяновны, урожденной Стрешневой: «...одеяло атлас золотной по лазоревой земле, на горностаях; грива (кайма. — *Е. М.*) по атласу по червчатому (темно-красному, багряному. — *Е. М.*) низана жемчугом, в гриве 22 яхонта лазоревы (сапфира. — *Е. М.*), да 16 лалов (рубинов. — *Е. М.*), да 21 изумруд, да в гриве ж 5 гнезд с каменьями; около одеяла кайма по атласу по червчатому низана жемчугом; опушено бобром черным» [Савваитов, с. 90].

В колыбельных особыми красками изображается **полог** — с одной стороны, это деталь убранства колыбели, но в то же время это и дополнительный покров для младенца, защищающий, прежде всего, от света, в том числе и солнечного. В реальности пологи чаще всего делали из старого материнского сарафана, набойного или другого, темного цвета (ребенок под пологом как будто оставался под материнским покровом, материнской защитой). Однако в колыбельных встречаются иные характеристики этого предмета, например, устойчивый для самых разных фольклорных жанров эпитет «шитый-браный», указывающий на техники декорирования (вышивка и браное ткачество):

А Сашенькина колыбель
В высоком терему,
В ***шитом-браном пологу***.
[Мартынова, с. 35]

Такое описание вполне могло отвечать реальной действительности: бывало, что детский полог изготовляли из белой отцовской или материнской

рубахи, отделанной тканым орнаментом красного цвета[3]. Вполне реальным является и изображение полога как кисейного, причем с указанием распространенного орнамента кисеи — в клетку:

— ⟨...⟩ Ванина колыбель?
— Во высоком терему,
В шитом, браном пологу,
Во кисейчатом,
В новом ***клетчатом***.
[Мартынова, с. 43]

Такая кисея, обычно использовавшаяся для шитья праздничных девичьих рукавов, нередко применялась и для отделки детских одеял [Мадлевская 2024, с. 54, 55]. А вот в следующем тексте гиперболизированным является изображение не только полога, но и деталей колыбели:

Кольцы, пробойцы ***серебряные***,
Вся колыбель ***позолоченная***,
Положкй золотой камки...
[Мартынова, с. 42]

Подобная гиперболизация присутствует в колыбельных песнях в устойчивом мотиве, где описывается общий облик одежды ребенка в его будущем:

...Вырастешь большой,
Будешь ***в золоте ходить***,
Чисто серебро носить.
[Мартынова, с. 35]

Гипербола встречается и в описаниях конкретных одежд и головных уборов, например, в колыбельной:

...Сон да дрема
У тя в сердцах,
Кунья та шуба
У тя на ногах,
Соболина-та шапка
У тя в головах.
[Еремина, с. 22]

Или в дразнилке:

Настя-Настенька,
Шубка красненька,
Сама черноброва,
Шапочка боброва.
[Еремина, с. 411]

[3] В русских фондах Российского этнографического музея хранится подобный полог из Пензенской губернии (кол. 10259-16), сшитый из мужской праздничной рубашки.

Во многих текстах детали костюма для детей отличаются характеристиками, не соответствующими их статусу, в частности материалом и цветом. И то и другое встречается в пестушке:

Купался Иванушко
Середи моря на камушке,
В ***красной рубашецке***,
В ***золотой опоясоцке***...
[Мартынова, с. 203–204]

Или в колыбельных песнях:

Ты коток, ты коток,
А ты серенький лобок!
Принеси Ванюшин ***поясок***,
Красненький
Да ***атласненький***.
[Мартынова, с. 134]

На головушку фуражку.
Кашемиру на рубашку...
[Мартынова, с. 183]

...Кач, кач, кач!
Привезёт отец калач,
Матери сайку,
Дочери ***китайку***...
[Мартынова, с. 93]

Упомянутые в текстах материалы обычно использовались для изготовления деталей костюма взрослых (зачастую это ценные атлас, кашемир, китайка, золотные нити). Кроме того, ткани красного цвета были традиционно более свойственны для отделки одежды тех, кто достиг брачного возраста или был еще выше по социовозрастному статусу.

В дразнилках для мальчиков, соответственно жанру, в ироничном стиле представлены некоторые особенности такой одежды, как порты — важного маркера мужского статуса [Мадлевская 2010]. Здесь в самых разных вариантах используется мотив неполноценности состояния штанов: они изображаются как рваные («Палеган, Палеган — аржана лепешка, капитан, капитан — рваные штанишки» [Виноградов, с. 68–69]; «Федар-бобар ходил на бор, шишки брал, штанишки рвал» [Виноградов, с. 69]), прожженые («Илья-пророк штаны прожег» [Виноградов, с. 66]; «Поляк, штаны горят, а ж..а мерзнет» [Виноградов, с. 67]) или вовсе отсутствуют («Безштанный рак, / Полезай в овраг, / Там кошку дерут, / Тебе лапку дадут» [Мартынова, с. 313]; «Алексей Божий, обшитый кожей» [Виноградов, с. 66]; «Полька-палеган штаны

пролегал» [Виноградов, с. 69]) — с целью опровергнуть значимость этого вида одежды. Этот мотив подчеркивает несостоятельность мальчика как «взрослого». Для современного человека очевиден лишь некоторый подвох в тексте дразнилки: «Яшка, Яшка, / Синяя рубашка, / Синие штаны / ***С левой стороны***» [Еремина, с. 410]. Для носителя традиции это ясно во всей полноте: это не просто вывернутая наизнанку одежда, а обноски одежды старшего поколения, при этом синие рубашка и штаны оказываются вовсе не синего цвета. Так, по сведениям К. К. Логинова, в Заонежье на рубеже XIX—XX вв. мальчики начинали носить штаны лет с пяти-шести, а различие портов самых маленьких и тех, что были постарше, состояло в цвете материала: парнишки до 12 лет носили эту поясную одежду из белого холста, а с двенадцати — могли надевать порты синего цвета, как взрослые [Логинов, с. 100]. Мотив неполноценности штанов в дразнилках зачастую соотносится с особенностями проявлений детской физиологии и репрезентирует несостоятельность мальчика как «взрослого»: «Павел в штаны наплавил» [Виноградов, с. 65]; «Матрос — в штаны натрёс» [Виноградов, с. 66]. Даже если в дразнилке упоминаются «красивые» штаны, например из «гарнитура», т. е. из гродетура — плотной блестящей шелковой ткани («Монах — в гарнитуровых штанах» [Мартынова, с. 315]), это все равно оказывается насмешкой. Ее эффект рождается не только благодаря замысловатому названию ткани, но и тому факту, что гродетур чаще всего использовался для изготовления женской праздничной одежды, а далеко не для шитья мужских портов. А для портов мальчиков подросткового возраста использовали в основном домотканину, чаще всего поношенную. Иногда насмешке в дразнилке способствуют диссонанс между деталями костюма и описание особенностей движения ребенка:

Степанушка-Степан,
Наизнанку кафтан,
Шапка новая с пером,
Рукавички с серебром.
Ходит он, ***семенит***.
Колокольчиком звенит.
[Читаем малышам, с. 19]

Маленький Пахомушек,
Шапка колышком,
Ножки бревнышком,
Сюртук — нова подкладка,
А в ручке сладко.
[Еремина, с. 408]

И в игровой песне:

Двери растворяются,
Георгий появляется
В черном фраке,
Верхом на собаке.
[Еремина, с. 447]

Контраст предметов одежды, свойственных культуре высших слоев, а не крестьянской, и не соответствующих им особенностей изображения ребенка («в ручке сладко» — вероятно, леденец, детское лакомство; «верхом на собаке») производит комический эффект и реализует цель текста — посмеяться над ребенком.

То же и с обувью:

Васенька-Василек — маленький дружок,
Коротеньки ножки, со скрипом сапожки.
[Еремина, с. 410]

Сапоги не только в старину, но и на рубеже XIX—XX вв. в крестьянской среде считались ценностью. А сапоги с особым звуковым эффектом при ходьбе (чтобы окружающие могли их заметить) были свойственны в основном наряду модничающих парней и молодых мужчин. Вот как об этом феномене пишет В. И. Белов в очерках о народной эстетике «Лад»: «...Если заказчик холостяк или отменный модник, мастер подкладывал под подошву берестяные язычки, которые при ходьбе и при пляске скрипели. Иметь сапоги «со скрипом» считалось у холостяков и молодых мужиков особым шиком. Подошву прибивают тремя рядами березовых шпилек, потом из кожаных обрезков набирают каблук...» [Белов, с. 53]. Подчеркивание в дразнилке маленьких ножек вкупе с упоминанием сапог со скрипом, конечно, у носителя традиции вызывает улыбку или смех.

К колыбельным с описанием расцветки предметов костюма, не соответствующей статусу девочки, относится, например, следующая:

Как на маленьки на ножки
Купим ***красные сапожки***
А-а-а-а!
Ой, на головушку-то платок,
На ***платочке-то петушок***.
Бай-бай-бай-бай!
Ой, ***петухами-то, курами***
Да ***всякими фигурами***.
[Мартынова, с. 176—177]

Здесь важен мотив покупки этих предметов. Дети, как правило, не имели одежды из новой ткани. Обноски же могли использовать самые разные,

в частности старые платки сестер или матери, подчас с ярким орнаментом. Приобретение для ребенка нового платка или сапог из красной кожи, конечно, было возможно лишь для зажиточных семей.

В этом же ряду особенностей изображения детского костюма стоит широко распространенный в колыбельных мотив новой обуви, изготовленной по ноге ребенка:

Люлю-люлю, баеньки,
Скатаю Лиде ***валянки***
Не велики — маленьки, да
В оккурат по ноженьке,
Бегать по дороженьке.
[Ефименкова, с. 27]

В текстах, в частности в колыбельных, отмечается цель изготовления или приобретения предметов одежды и обуви. Указание той или иной цели отражает этапы развития ребенка и его занятия.

Обувь приобретается, чтобы ребенок **ходил / бегал**:

Баю-баю-баиньки,
Купим Рае ***валенки,***
Будет Раинька ***ходить***,
Новы валенки носить.
[Мартынова, с. 80]

Люлю-люлю, баеньки,
Скатаю Лиде ***валянки***
Не велики — маленьки, да
В оккурат по ноженьке,
Бегать по дороженьке...
[Ефименкова, с. 27]

...Спи, Сережа, милый мой,
Спи, хороший, дорогой.
Купим новы ***валенки***
Бегать по завалинке.
[Мартынова, с. 45–46]

Мы овечку убьем,
Ване шубку сошьем,
Из остаточка
Свяжем шапочку,
А еще ***сапожки*** —
Бегать по дорожке.
[Мартынова, с. 74]

Еще одна цель приобретения обуви — **поехать в гости**:

А баиньки-баиньки,
Купим Коле ***валенки***,
А на лето ***сапожки***,
Наденем на ножки,
Пустим по дорожке.
Мы наденем валенки
И поедем к бабеньке.
[Мартынова, с. 81]

Затем цель — чтобы ребенок мог **пойти играть с другими детьми**:

Баю-баю-баиньки,
Купим Тане ***валенки***,
Не больши, не маленьки,
Будет Таня надевать,
Будет ***с детками играть***.
[Мартынова, с. 80]

В колыбельных, исполняемых для мальчиков, с помощью мотива приобретения одежды / обуви изображается перспектива их трудовых обязанностей и работ в подростковом возрасте:

Ай люлень да люлень,
По горам бежит олень.
Мы оленя-то убьем,
Вове ***шубку*** сошьем.
Из остаточков —
Сошьем ***шапочку***.
Из обрезочков —
Сошьем ***кепочку***.
Будет Вовочка ходить,
Будет шубоньку носить,
Будет дровки пилить,
Будет дровки колоть,
Будет в печку носить,
Будет печку топить.
[Гуси-лебеди, с. 24–25]

Спи, посыпай,
Боронить поспевай.
Мы те ***шапочку купим***,
Зипун сошьем;
Зипун сошьем,
Боронить сошлем
В чистыя поля,
В зелены луга.
[Еремина, с. 22]

А баюшки-баиньки,
Купим Вите ***валенки***,
А на лето ***ботики***,
Отдадим в работники.
[Мартынова, с. 81]

А баиньки-баиньки,
Купим Вите ***валенки***,
А на лето ***сапожки́***,
Пустим Витю в пастушки.
[Мартынова, с. 81]

Показательно, что именно в подростковом возрасте, когда ребенок активно приобщался к разным трудовым процессам, родители начинали постепенно справлять ему верхнюю одежду (тулуп, зипун, кафтан и проч.), но, как правило, из поношенного материала, а обувь подростки донашивали после старших братьев или отца. Одежду по росту и обувь по ноге было принято приобретать парню, как и девушке, по достижении брачного возраста [Мадлевская 2024, с. 101–105, 109–114, 160–165, 169, 173–182, 190–191].

В текстах основательное обряжение ребенка изредка объясняется его посещением церкви:

...Уж я Степоньку люблю,
На тулуп сукна куплю.
Баю-баю-бай!
На головушку фуражку.
Кашемиру на рубашку.
Баю-баю-бай-бай!
Спи-тко, Степушка драченый,
Сапожки куплю строчены.
Баю-баю-бай!
Сапожки сошьем строчены,
Купим Степоньке тулуп —
Девяносто один рубль!
Баю-баю-бай!
Уж мы Степоньку нарядим
Да к обедне отошлем.
Баю-баю-бай!

И тут же исполнительница дает понять, зачем все это: благодаря наряду он достойно представляет свою семью и, шире, род-племя:

Что у церкви да у ворот
Позавидует народ.
Баюшки-баю!

Позавидует народ:
«Чей такой-от сын идет?
Баю-баю-бай!
Чьёго роду, чьей природы,
Чьего матери, отца?
Како хорошее дитя!»
[Мартынова, с. 183]

Нередко в колыбельных упоминается мотив красования ребенка в новой обуви, сделанной по ноге:

Баю-баю-баиньки,
Купим Нюше ***валенки***,
Не вели́ки, в самый раз —
Это, Нюшенька, для вас.
Будет Нюшенька носить
Да Ивановна форсить.
[Мартынова, с. 80]

Случается, что исполнительница в изображении собираемого для девочки наряда начинает с упоминания ее малого возраста и незаметно переносится в будущее, рисуя участие героини колыбельной в хороводе, как будто достигшей уже брачного возраста:

...А-а-а-а!
Наша-то Маша маленька,
Чуть побольше валенка...
Бай-бай-бай-бай!
А-а-а-а!
Ручки-то, ножки — батожки,
Не нати еще женишки...
Как на маленьки на ножки
Купим ***красные сапожки***
А-а-а-а!
Ой, на головушку-то платок,
На платочке-то петушок.
Бай-бай-бай-бай!
Ой, петухами-то, курами
Да всякими фигурами.
А-а-а-а!
Купим-то Маше ***сарафанчик***,
Сарафанчик-раздуванчик.
Бай-то, баюшки да баю,
Баю-то ягодку мою!
Кумачовы-то рукава,
Пойдет Маша, как пава́.

А-а-а-а!
Мы туды-сюды поглядь,
Пошла Машинька-то гулять.
Бай-бай, баюшки-то баю!
В хороводе-то басче нет,
А ей больно мало лет...
[Мартынова, с. 176–177]

В конце текста исполнительница завершает экскурс в будущее и возвращается в настоящее, где девочке, оказывается, еще «мало лет».

Аналогично в колыбельных с мотивом приобретения для дочери **украшений** изображается процесс формирования девичьего приданого, а девочка в конце текста упоминается уже как красна девица:

Ай тари, тари, тари!
Куплю дочке ***янтари***.
Останутся деньги —
Куплю дочке ***серьги***,
Останутся пятаки —
Куплю дочке ***башмаки***,
Останутся копейки —
Куплю дочке ***верейки***[4],
Останутся грошки —
Куплю дочке ***ложки***.
Останутся полушки —
Куплю дочке ***подушки***,
А останется кладок —
Сложу дочке ***теремок***,
С горенкой-светлицей
Для красной девицы —
Дочки Дашеньки!
[Мартынова, с. 203]

Тема соответствия определенного наряда той или иной социовозрастной страте прослеживается в распространенном в колыбельных песнях мотиве одаривания мамушек-нянюшек выросшим ребенком («Когда вырастешь велик...»). Подчас по предмету-дару можно определить, кто в няньках у ребенка. Например, если дарят «нянюшке — ***ленту*** / По самые коленки» [Мартынова, с. 146], то нянька — взрослая девушка, соответственно — с длинной косой, которую традиционно украшают лентой. Поскольку няньками младенца в крестьянской среде бывали по большей части старшие сестры, то в качестве даров чаще всего упоминаются предметы одежды и украшения для девушки

[4] Верейка — стойка прялки.

(рукава, сарафан, девичий головной убор «повязка» или платок, башмаки, лента для волос, серьги, украшения — «жемчуга» и др.):

А ***сестрице*** моей
В косу ***ленточку***,
На головушку ***платок*** —
Во всю головушку цветок.
[Мартынова, с. 140–141]

А ***сестрицы*** родной —
Полушалок голубой...
[Мартынова, с. 170]

Нянюшек-мамушек
Подарками дарить,
Красных девушек —
Повязочками.
[Мартынова, с. 52]

...***Сестрам***-лебедям —
По ***кисейным рукавам***...
[Мартынова, с. 141]

...А ***сестрицам***-голубушкам —
По штофничку,
По парчовничку[5]
[Мартынова, с. 144]

...***Сестрам — по платьицам***.
[Мартынова, с. 145]

Изредка в рамках мотива даров упоминается обувь:

Няньке — сини башмаки...[6]
[Еремина, с. 35]

Чаще речь идет об украшениях:

...Вырастешь велик,
Будешь в золоте ходить,
Будешь в золоте ходить,
Чисто серебро носить.
Нянюшкам, мамушкам
Пригоршни ***жемчугу*** дарить...
[Еремина, с. 13–14]

Байки-побайки...
Всем ***сестрам*** —

[5] Штофник и парчовник — сарафаны из дорогих тканей [Даль, т. 3, с. 20; т. 4, с. 646; Словарь русских говоров Карелии, с. 401].

[6] Синие — в значении «окрашенные» [Словарь русских народных говоров, с. 329].

По серьгам...
Няньке — ленточку
Позументочку.
[Мартынова, с. 140]

В некоторых текстах фигурируют персонажи и в других женских статусах — молодки и старухи, которым в качестве даров сулятся чаще всего головные уборы или их детали, четко соответствующие в народной традиции той или иной социвозрастной группе:

Вырасту большая
Буду в золоте ходить,
Мамушкам, нянюшкам
Обносочки дарить...
...***Молодым молодкам***
По кокошничку...
[Еремина, с. 18–19]

...***Молодым молодушкам*** —
По сборничкам[7]***,***
А старым старухам —
По повойничкам[8].
[Еремина, с. 18–19]

...Как нам Сашеньку любить,
Чтобы в золоте водить,
Саше в золоте ходить,
Нам обносочки дарить.
Сенным девушкам,
Всем по ленточкам,
А старухам-щебетухам
Подзатыльнички[9].
[Мартынова, с. 64]

Иногда упоминается теплая шапка — треух; причем в зависимости от эпитета образ этой шапки имеет черты либо гиперболизации, либо снижения:

А ***бабушке — треух***,
Соболиный пух...
[Мартынова, с. 141]

---

[7] Сборник — кокошник особого кроя, гребень которого спереди собран в вертикальные сборки.

[8] Повойник — обычно мягкий головной убор, закрывающий волосы.

[9] Подзатыльник, позатылень — деталь женских головных уборов, преимущественно «сорок», имеющих очельную часть, переходящую в боковые «крылья» и завязки, и заднюю, переходящую в «хвост»; прежде сороки на голове крепятся жесткая кичка из простеганного холста, для придания формы убору, и позатыльник, который закрывает шею и иногда часть спины.

Бабушке — треух,
Собачий пух.
[Мартынова, с. 142]

В крестьянской среде треухи изготовляли в основном из овчинных шкур. Соболь как материал доступен был только для высших слоев. И. Е. Забелин приводит описание треухов царицы Агафьи Грушецкой (супруги царя Федора Алексеевича): «Треух — атлас виницейский, по золотной земле[10] травы[11] и разводы шелк червчат, ***испод и опушка пластины соболья***[12]; кругом опушки поверх низано жемчугом кафимским» [Забелин, с. 611–612]. Эпитет «собачий» в народной культуре имеет сниженные коннотации[13].

Среди одариваемых женщин в колыбельных упоминаются кровная мать и крестная, а также ближайшие родственницы — тетки. Для последних в качестве дара изображается типичный для этой цели предмет — платок:

...***Теткам***-лебедкам —
По бархатным платкам.
[Мартынова, с. 141]

Самые ценные дары — обычно матери и крестной:

...***Золото́ монисто*** —
То маменьке...
[Еремина, с. 18–19]

...Шура вырастет большой,
Будет очень хорошой,
Будет в золоте ходить,
Маму жемчугом дарить
[Мартынова, с. 65]

Байки-побайки,
Матери — китайки...
[Мартынова, с. 140]

Мамы — шелковый платок,
А ***бабе и ситцевой*** хорошо...
[Мартынова, с. 145]

Иногда особую разработку в текстах имеет мотив даров для крестной:

---

[10] Земля — фон, поле, по которому сделан рисунок [Словарь обиходного русского языка].

[11] Травы — то же, что травный, травчатый орнамент — растительный, в виде трав, листов, цветов [Даль, т. 4, с. 424].

[12] Пластина соболья — полоса собольего меха [Даль, т. 3, с. 121].

[13] Об этом свидетельствуют многочисленные фразеологические обороты со словами «собака» и «собачий»: «голодный как собака», «устал как собака», «злой как собака» «собачья жизнь», «холод собачий», «собачий век» (старость) и т. п.

*...**Крестной матери — плат***,
Бело личико утирать...
[Мартынова, с. 141]

Кре́сне — шелковый платок,
Гранатуру на солоп[14],
На шеечку — янтарьки́,
Восьмушки в полторы.
[Еремина, с. 35]

В колыбельных с мотивом даров упоминаются также родственники мужского пола: зачастую братья, отец, иногда дед. Для них в текстах «предусмотрены» также разные предметы одежды и обуви:

...А ***братьям-соколам*** —
По козловым сапогам...
[Мартынова, с. 141]

Байки-побайки,
...***Всем братцам*** —
По черно́му зипуну́.
[Мартынова, с. 140]

Братьям-соколам —
По тулупу **по пятам**...
[Мартынова, с. 144]

...***А брату — бархату***
На шапочку...
[Мартынова, с. 142]

Ряд даров для отца в колыбельных песнях довольно широкий. Часто это обувь:

...***Отцу — сапоги***
Из барановой ноги...
[Мартынова, с. 143]

...***Отцу — сапоги***,
Брату — бродни...
[Мартынова, с. 146]

Или это материалы на одежду:

Байки-побайки,
Всем по китайке,
Отцу — кумачу...
[Мартынова, с. 140–141]

Отцу — драпцу...
[Мартынова, с. 145]

[14] Салоп — верхняя женская одежда, обычно теплая [Даль, т. 4, с. 131].

...Соболи, куницы, —
То ***папеньке***...
[Еремина, с. 18–19]

Изредка в качестве дара отцу предназначается перстень:

...Мамочке — платочек,
Отцу — перстенечек...
[Мартынова, с. 141]

Наконец, иногда упоминается в колыбельных одариваемый дед, причем в комической модальности:

...***Дедушке — сапожки***,
Кованы носочки:
Бежит по дощечке,
Перескакивает,
Ножку о ножку поколачивает,
Каблучок о каблучок
Пощелкивает.
[Мартынова, с. 141]

Насмешливый вариант мотива дара встречается для всех, кроме матери и крестной. Часто в таких случаях упоминаются маленькие кусочки ткани на ластовицы (конструктивные детали рубахи, вшиваемые под мышками) или просто на заплатку:

...***Отцу — кумачу***
На две ластовки...
[Мартынова, с. 142]

Отцу — кумачу,
Брату — ластовицу...
[Мартынова, с. 141]

...***Старшему брату*** —
На штаны заплату.
[Мартынова, с. 143]

Для сестры упоминается рукавица, которая уступает в качестве рукавице для себя:

Сестрице — рукавицу
Из конопляной кострицы,
Да из красного сукна,
А мне из бархата...
[Мартынова, с. 142]

Таким образом, в жанрах детского фольклора одежда может быть изображена очень точно, вплоть до тонкостей обозначения специфики тканей,

бытовавших в XIX — начале XX в. (кисея в клетку, синяя китайка). При изображении деталей костюма могут также использоваться различные поэтические приемы (метонимия, гипербола).

Цель изображения одежды и других деталей костюма в детском фольклоре может быть разной. Прежде всего, упоминание их, как и любых других предметов быта, способствует освоению ребенком лексики и накоплению его пассивного лексического запаса уже в младенческом возрасте. Тема одежды — одна из основополагающих в процессе знакомства ребенка с окружающим миром и культурой. Ребенок с детства начинает понимать соотнесение специфики костюма тому или иному социовозрастному статусу (набор деталей, особенности их материалов и отделки, наличие или отсутствие дополнений к наряду). Кроме того, в некоторых жанрах, например в колыбельных или пестушках, регулярное повторение того, что у ребенка будут разная одежда (нательная, верхняя), обувь, головной убор, можно рассматривать как программирование благополучной судьбы младенца. Одежда в крестьянской среде традиционно считалась ценностью. Детали праздничного костюма, наряду с самоваром и праздничной конской упряжью, являлись основными предметами залога, если у семьи возникали серьезные проблемы материального характера. Невозможность выкупить эти предметы грозила тем, что семья теряла возможность участвовать в праздничных действах (гуляньях, гостевании и проч.), что отодвигало ее на периферию общественной жизни и могло стать препятствием в благополучном формировании судьбы, например девушки или парня.

Мотив обычной судьбы, воспринимаемой в народных представлениях как норма, особенно очевиден в текстах, построенных на изображении костюма во временно́й перспективе, подчас вплоть до достижения брачного возраста. Мальчик получает зипун / тулуп, сапоги / валенки, шапку / фуражку в подростковом возрасте; девочка-подросток к совершеннолетию — янтари, серьги, башмаки. Тема удачной доли встречается в текстах, где младенец в будущем видится не в грязной рабочей, а в иной одежде. В колыбельных эта тема может передаваться с помощью изображения наряда, отмеченного устойчивым признаком, который обозначен метонимически (злато-серебро); кроме того, одежда может наделяться эпитетом «светлый» в переносном значении, имеющем социальную коннотацию:

Геня вырастет большой,
Будет в золоте ходить,
Платье светлое носить...
[Мартынова, с. 113]

Четкая корреляция между особенностями костюма и социовозрастной структурой традиционного общества дает возможность использовать опи-

сание одежды и других деталей наряда, в том числе и в детском фольклоре, с определенными целями. Так, например, в дразнилках и игровых текстах насмешливое изображение одежды — удобный способ поддеть ребенка. Желаемое (восприятие себя «большим» в связи с наличием штанов / рубашки) оборачивается в текстах прямо противоположным и подчас стыдным в детской среде: «Павел в штаны наплавил», «Машка — сраная рубашка». Тем самым подчеркивается малолетство / «невзрослость» ребенка. Для адресата такая ситуация — способ ответить: «оправдаться» или «напасть» и доказать соответствие своему возрасту. И в целом все это способствует социализации ребенка. Ироничное начало при описании одежды встречается и в колыбельных (в частности, в мотиве даров сестре, брату, отцу). Здесь можно говорить об изображении в тексте определенных ситуаций, содействующих эмоциональному развитию младенца.

Литература

Белов — *Белов В. И.* Лад: Очерки народной эстетики. М.: Ин-т русской цивилизации, 2013. 512 с.

Виноградов — *Виноградов Г. С.* «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб.: Историческое наследие, 1998. 547 с.

Гуси-лебеди — Гуси-лебеди: Фольклор для детей от колыбельных до былин / [Сост., вступ. ст. и коммент. В. И. Калугина; ил. А. А. Шпакова]. М.: Правда, 1990. 607 с.

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.: Диамант, 1996. Т. 3. 555 с.; Т. 4. 683 с.

Еремина — Поэзия детства: Русское народное творчество для детей / Сост. В. И. Еремина. СПб.: Алетейя, 2004. 576 с.

Ефименкова — *Ефименкова Б.* Северные байки: Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М.: Сов. композитор, 1977. 80 с.

Забелин — *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. 704 с.

Логинов — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья: (Конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1993. 150 с.

Мадлевская 2010 — *Мадлевская Е. Л.* «Жена мужу раскаряки подает» (штаны в традиционной культуре русских) // «Уведи меня, дорога»: Сборник статей памяти Т. А. Бернштам / Российская акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 349–371.

Мадлевская 2024 — *Мадлевская Е. Л.* Детская одежда в русской народной традиции. М.: Бослен, 2024. 288 с.

Мартынова — Детский поэтический фольклор: Антология / Российская акад. наук, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом); [сост., авт. предисл. А. Н. Мартынова]. СПб.: Дмитрий Буланин; Petropolis, 1997. 576 с. (Studiorum slavicorum monumenta; Т. 15).

Павленков — Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Составлен по энциклопедическому словарю Ф. Павленкова, с соответствующими сокращениями в объяснении слов и добавлениями в их числе. 3-е изд. Нью-Йорк: Изд. книжного магазина М. Майзеля, 1921. 714 стб. (357 с.).

Русский фольклор Латвии — Русский фольклор Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Д. Фридрих. Рига: Лиесма, 1972. 485 с.

Савваитов — *Савваитов П. И.* Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, в азбучном порядке расположенное / [Рус. археол. о-во]. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1896. 184 с.

Словарь обиходного русского языка — Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв. СПб.: ИЛИ РАН, 2025. URL: https://xvi-xvii.iling.spb.ru/ (дата обращения: 26.02.2025).

Словарь русских говоров Карелии — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. Вып. 5. 662 с.

Словарь русских народных говоров — Словарь русских народных говоров. СПб.: Наука, 2003. Вып. 37: Свято — Скимяга / [Сост. Н. И. Андреева-Васина и др.]. 415 с.

Читаем малышам — Читаем малышам от 2 до 5 лет. Тула: Родничок; М.: АСТ, Астрель, 2010. 112 с.

References

Andreeva-Vasina, N. I. and al., ed. (2003). *Slovar' russkikh narodnykh govorov*. Saint Petersburg: Nauka. Vol. 37, 415 p.

Belov, V. I. (2013). *Lad. Ocherki narodnoi estetiki*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii, 512 p.

Chitaem malysham ot 2 do 5 let (2010). Tula: Rodnichok, Moscow: AST, Astrel', 112 p.

Dal', V. I. (1996). *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka*. 4 vols. Saint Petersburg: Diamant. Vol. 3, 555 p.; Vol. 4, 683 p.

Eremina, V. I., ed. (2004). *Poeziya detstva: Russkoe narodnoe tvorchestvo dlya detei*. Saint Petersburg: Aleteiya, 576 p.

Efimenkova, B. (1977). *Severnye baiki. Kolybel'nye pesni Vologodskou i Arkhangel'skoi oblasteii*. Moscow: Sovetskii kompozitor, 80 p.

Fridrikh, I. D., ed. (1972). *Russkii fol'klor Latvii. Pesni, obryady i detskii fol'klor*. Riga: Liesma, 485 p.

Gerd, A. S., ed. (2002). *Slovar' russkikh govorov Karelii i sopredel'nykh oblastei*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vol. 5, 662 p.

Kalugina, V. I., ed. (1990). *Gusi-lebedi. Fol'klor dlya detei ot kolybel'nykh do bylin*. Moscow: Pravda, 607 p.

Loginov, K. K. (1993). *Material'naya kul'tura i proizvodstvenno-bytovaya magiya russkikh Zaonezh'ya. (Konets XIX — nachalo XX veka.)*. Saint Petersburg: Nauka, 150 p.

Madlevskaya, E. L. (2010). '«Zhena muzhu raskaryaki podaet» (shtany v traditsionnoi kul'ture russkikh)', in: *«Uvedi menya, doroga». Sbornik statei pamyati T. A. Bernshtam*. Saint Petersburg: Muzei antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) Rossiiskoi akademii nauk, 349–371.

Madlevskaya, E. L. (2024). *Detskaya odezhda v russkoi narodnoi traditsii*. Moscow: Boslen, 288 p.

Martynova, A. N., ed. (1997). *Detskii poeticheskii fol'klor. Antologiya* (Studiorum slavicorum monumenta; Vol. 15). Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin, Petropolis, 576 p.

Mzhelskaya, O. S., ed. (2025). *Slovar' obikhodnogo russkogo yazyka Moskovskoi Rusi XVI–XVII vekov*. Saint Petersburg: Institut lingvisticheskikh issledovanii Rossiiskoi akademii nauk, accessed Febr. 26, 2025, https://xvi-xvii.iling.spb.ru/.

Pavlenkov, F., ed. (1921). *Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka. Sostavlen po entsiklopedicheskomu slovaryu F. Pavlenkova, s sootvetstvuyushchimi sokrashcheniyami v ob"yasnenii slov i dobavleniyami v ikh chisle*. 3rd ed. New York: Izdanie knizhnogo magazina M. Maizelya, 714 col. (357 p.).

Savvaitov, P. I. (1896). *Opisanie starinnykh russkikh utvarei, odezhd, oruzhiya, ratnykh dospekhov i konskogo pribora, v azbuchnom poryadke raspolozhennoe*. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 184 p.

Vinogradov, G. P. (1998). *«Strana detei»: Izbrannye trudy po etnografii detstva*. Saint Petersburg: Istoricheskoe nasledie, 547 p.

Zabelin, I. E. (2014). *Domashnii byt russkikh tsarits v XVI i XVII stoletiyakh*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii, 704 p.

В. Б. Аксенов

СЛУХИ И ИХ МЕХАНИКА В ГОДЫ ВОЙНЫ И РЕВОЛЮЦИИ: КОГНИТИВНЫЕ МОДЕЛИ, ОСТЕНСИВНЫЕ РЕАКЦИИ, САМООСУЩЕСТВЛЕННЫЕ ПРОРОЧЕСТВА (1914–1917 ГГ.)

Резюме

В условиях политического и информационного кризисов эпохи войны и революции слухи выполняли важные социально-психологические функции в деревне и городе. Пространство крестьянских слухов конструировало логику начавшейся войны с точки зрения архетипических образов и фольклорных когнитивно-интерпретационных моделей, городские слухи отличались большей рациональностью, однако в их основе в качестве моделей обнаруживаются сюжеты научной фантастики и шпионского детектива. По мере усиления конфликта между властью и обществом, снижения взаимного доверия пространство городских слухов все более иррационализировалось. Слухи формировали информационные пузыри как альтернативные реальности, в которых пребывали представители правительства и общественных организаций, провоцировали остенсивные реакции. В соответствии с механикой самоосуществляющихся пророчеств слухи способствовали реализации ложных прогнозов и сценариев, одним из которых стала российская революция. В дальнейшем течении российской революции также обнаруживается синергетическая механика самоосуществляющихся слухов, демонстрирующая значимость стихийных процессов.

Ключевые слова: слухи, историческая румурология, остенсия, самоосуществляющееся пророчество, Первая мировая война, российская революция

© В. Б. Аксенов, 2025

Vladislav B. Aksenov

RUMORS AND THEIR MECHANICS IN THE YEARS OF WAR AND REVOLUTION: COGNITIVE MODELS, OSTENSIVE REACTIONS, AND SELF-FULFILLING PROPHECIES (1914–1917)

Abstract

Rumors performed important socio-psychological functions in the village and the city during political and information crises connected with World War I and the Russian Revolution. Peasant rumors reconstructed the logic of the beginning of the war in terms of archetypal images and folkloric cognitive-interpretation models. Urban rumors were more rational but were based on science fiction and spy detective plots. As the conflict between the authorities and society intensified and mutual trust decreased, urban rumors became increasingly irrationalized. Provoking intense reactions, rumors formed information bubbles as alternative realities in which representatives of the government and public organizations lived. In accordance with the mechanics of self-fulfilling prophecies, rumors contributed to the realization of false predictions and scenarios, one of which resulted in the Russian Revolution. The further course of the Russian Revolution also reveals the synergetic mechanics of self-fulfilling rumors, which demonstrates the significance of spontaneous processes.

Keywords: rumors, historical rumorology, ostensia, self-fulfilling prophecy, World War I, Russian Revolution

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-184-206

Историческая руморология — относительно молодое направление гуманитарного знания, хотя отечественная историческая наука еще с XIX в. «знает» феномен слухов. Прежде всего тема слухов всплывала на материале Смутного времени XVII в., когда историки писали об их влиянии на политические события. Так, Н. М. Карамзин подозревал Г. Отрепьева в том, что тот в политических целях «распускал темную молву» о чудесном спасении царевича Дмитрия; впоследствии Ю. В. Готье был менее категоричен в вопросах авторства этого слуха, но соглашался с тем, что молва «облегчала появление дальнейших самозванцев» [Карамзин, с. 118; Готье, с. 120]. Тем самым отмечалось, что слухи формировали общественное мнение, предопределявшее политические сценарии. Кроме того, слухи интересовали историков в контексте критики исторических источников, в результате чего описывалась трансформация одного фольклорного жанра в другой. Так, В. О. Ключевский обратил внимание на слухи в составе житий святых, а С. Ф. Платонов показал, как упомянутый во «Временнике Ивана Тимофеева» слух о том, что московский пожар 1591 г. был устроен по приказу Бориса Годунова, превращается

впоследствии в обстоятельную легенду [Ключевский, с. 238; Платонов, с. 348]. В дальнейшем изучение народных движений XVIII–XIX вв. часто вынуждало историков обращаться к фольклорным источникам, в том числе к слухам, в которых отражались социально-утопические легенды [Литвак]. При этом если известный фольклорист К. В. Чистов в 1967 г. отказал слухам в жанровой специфике, считая их лишь формой бытования фольклорных текстов, то историк Р. Г. Пихоя в 1985 г. акцентировал внимание на том, что именно переход выражения народных чаяний из жанров сказки и легенды в жанр слуха усиливал ожидания справедливости и социально-политическую активность приписных крестьян [Чистов, с. 11; Пихоя, с. 180–181].

Наиболее видную общественную роль слухи играют в периоды социально-политических кризисов, поэтому неудивительно, что другая эпоха, также отметившаяся в историографии значимостью слухов, — смута начала XX в. (1914–1922 гг.). Правда, советская историография достаточно фрагментарно обращалась к этой теме. В. С. Дякин писал о возникавших вокруг имени Г. Распутина слухах как причине дискредитации самодержавия, А. Я. Аврех считал одним из факторов создания Прогрессивного блока распространение в обществе панических настроений, вызванных слухами (хотя сам термин не употреблял) о скорой сдаче Москвы [Дякин, с. 181; Аврех, с. 35]. При этом авторы упоминали и об использовании слухов в политических целях, например в тактике кадетов, заключавшейся в «муссировании слухов о сепаратном мире в качестве приема борьбы против Штюрмера» [Дякин, с. 243]. Э. Н. Бурджалов, отмечая, как слухи об измене верхов формировали оппозиционные настроения, употреблял термин «слух» с негативной коннотацией, но когда писал о слухах о положении дел в России, доходивших до В. И. Ленина, то называл их «вестями», этот же термин использовал при описании позитивных слухов в феврале 1917 г: «...из уст в уста передавались радостные, иногда преувеличенные, вести, что солдаты обещают не стрелять, что казаки прогнали полицию» [Бурджалов, с. 98, 150]. Г. Л. Соболев, изучая эволюцию массового революционного сознания, обращал внимание на политтехнологический характер слухов, указывая, что тиражируемые буржуазными газетами весной 1917 г. слухи о покушениях на А. Ф. Керенского укрепляли его популярность в массах [Соболев, с. 161–162]. При этом Соболев в первую очередь рассматривал слухи в качестве устных, неформальных каналов передачи информации, а не феномена массового воображения. Советская историография вне фольклористики в целом пренебрежительно относилась к теме слухов, не рассматривая их как самостоятельный предмет исследования, и если упоминала слухи, то считала их элементом психологии малообразованных слоев или мелкобуржуазного сознания. Современная историография

уделяет слухам куда больше внимания, способствуя развитию исторической руморологии [Побережников; Булдаков 2010; Колоницкий; Аксенов 2020].

Больше всего повезло слухам в социальной психологии и социологии, обратившим на них внимание в начале XX в., хотя первоначально проблема слухов рассматривалась в рамках оппозиции «правда — вымысел». В. Штерн еще в 1902 г. главной характеристикой слуха назвал искажение первоначальной информации, но впоследствии в трудах Р. Кнаппа, Г. Олпарта, Л. Постмана было уточнено, что искажение происходит под воздействием внутренних эмоциональных потребностей социума [Stern; Knapp; Allport, Postmann 1947, 1951]. Тем самым слухи содержат информацию о массовых эмоциях, и в этом смысле их распространение можно определить как «постправду»: ситуацию, в которой объективные факты менее важны для формирования общественного мнения, чем поддержание психологического комфорта (в случае позитивных слухов) или подтверждения алармистских предчувствий (негативных слухов)[1]. В работах Т. Шибутани акцент с качественно-содержательной стороны слухов смещается в сторону их коммуникативных характеристик, тем самым определение слухов выходит за рамки оппозиции «правда — ложь», превращает их в важный элемент социальных отношений [Shibutani, p. 17]. Не случайно Э. Тоффлер считает ложные слухи и фейки такими же формами знаний, как и достоверные факты, поскольку они в равной степени используются в манипуляциях общественным мнением [Тоффлер, с. 40].

В современной политической руморологии наблюдается преувеличение манипуляционных возможностей слухов. Слухи часто рассматриваются как инструмент политических технологий, чем игнорируется их стихийно-массовая, архетипически-фольклорная природа и ограничиваются функциональные характеристики. Нередко происходит ошибочное отождествление слухов с фейками (в отличие от фейков, слухи могут содержать истинную информацию), в результате чего появился даже термин «слухмейкер»[2]. Заглавия большинства современных политологических исследований, работ из области рекламы, PR, посвященных слухам, говорят сами за себя и кажутся проявлением распространяющейся конспирологической субкультуры: [Булатова;

[1] Термин «постправда» получил развитие благодаря публикации в 1992 г. эссе Стива Тесича «Правительство лжи», в котором на примере «Уотергейтского», «Ирангейтского» и «Ирако-Кувейтского» кризисов проиллюстрировал тезис о том, что ложь американского правительства в этих случаях опиралась на желание самого общества быть обманутым во имя психологического комфорта (чувства национального самоуважения). Тем самым массовое сознание отторгало правду, предпочитая ей пропагандистские мифы [Tesich]. Оксфордский словарь английского языка назвал «постправду» («post-truth») словом года в 2016 г.

[2] Существует тенденция определения термина «слухмейкер» как людей, не производящих, а только распространяющих слухи [Скляревская, с. 925].

Игнатюк; Оришев] и др. При этом куда важнее изучения попыток политтехнологического использования слухов исследование феномена их объективации массовым сознанием и превращения в значимый фактор социально-политической истории, что не может быть объяснено «манипулятивной концепцией».

В последнее время исследователи отмечают рост интереса историков к руморологии, насчитывается 118 русскоязычных работ, вышедших в 1995–2017 гг., в которых предметом исследования стали слухи в XIX–XX вв.; предпринимаются попытки подведения промежуточных итогов развития этого направления [Гайлит; Леонтьев, Лившин]. Историческая руморология формируется в тесной связи с такими дисциплинами, как культурная антропология, фольклористика, социальная психология и психология эмоций, изучая слухи в двух аспектах: как форму неофициальной актуальной информации, отражающую состояние массового сознания, т. е. как исторический источник, а также как социальный феномен, выполняющий определенные общественные функции, влияющие на социально-политическую историю, т. е. как общественный механизм. Среди наиболее важных функций слухов: информационная, когнитивная, алармистская, коммуникативная, прогностическая. И. В. Побережников выделяет компенсаторную функцию слуха, снижающую негативный эффект от социально-политических событий; функцию адаптации, осмысления обществом инноваций; установления контроля над угрожающими изменениями реальности; ориентации и стандартизации коллективного поведения [Побережников, с. 3, 47]. При этом интертекстуальная (авантекстовая) структура слухов отчасти определяет их функции: так, фольклорная составляющая указывает на когнитивную функцию, когда слухи возникают как интерпретационные модели, объясняющие современность; политический пласт слухов отражает политические тревоги общества, предупреждает об опасностях с точки зрения широких слоев населения. Важным представляется вопрос, почему одни слухи, только возникнув, исчезают бесследно, а другие становятся факторами принятия политических решений, запускают социально-экономические процессы и со временем трансформируются в обстоятельные городские легенды. Подобная механика слухов связана с функционированием и самоорганизацией общества как открытой динамической системы и требует обстоятельного изучения в рамках исторической руморологии.

Когнитивно-интерпретационная функция народных слухов была предопределена важной дидактической ролью фольклорных жанров — в первую очередь сказок и быличек — в крестьянской среде. К. Леви-Стросс рассматривал миф и сказку как логическую модель, призванную разрешать мировоззренческие противоречия архаичного сознания; В. Я. Пропп различия между мифом и сказкой усматривал в их социальных функциях; Е. М. Мелетинский

отмечал десакрализацию мифического героя в сказке и более выраженный дидактический характер [Леви-Стросс; Пропп; Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал]. Рассказывая детям сказки, родители знакомили их с моделями социального поведения, морально-нравственными и этическими ценностями. В результате сказочные сюжеты иногда даже взрослыми воспринимались как практические рекомендации по поведению в конкретных ситуациях. Любопытный пример попытки практического применения сказки в годы Первой мировой войны сохранился в рассказе солдата о том, как он, отстав от своей части и заблудившись, набрел на дорожный указатель: «Стоит столб, на ем слова, а прочесть я не в силах. Дороги за столбом разошлись, вот и иди куда знаешь. Сел, стал сказку вспоминать. А по сказке-то той, куда ни кинь — все клин, куда ни глянь — все дрянь. Я и пошел без пути, посередке, да еле из трясины и выбрался. Чем сказки-то сказывать, лучше бы грамоте выучили» [Федорченко, с. 27]. Впрочем, овладение грамотой не подрывало популярность сказки. Корреспонденты этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева в 1890-х гг. отмечали, что крестьяне Костромской губернии «кроме сказок, никаким чтением не занимаются. Например, будешь им читать Священное Писание — плохо слушают, если читать роман — его не понимают» [Русские крестьяне, с. 81]. Самые покупаемые крестьянами книги у офеней — сказки, сонники и песенники [Русские крестьяне, с. 97].

Одна из причин популярности фольклорных произведений, и в частности сказки, в крестьянской среде — их прототекстовый (авантекстовый) характер, благодаря своей вариативности апеллирующий не к фактам, а к архетипическим образам, ментальным традициям, закрепленным в устном творчестве. К тому же структура литературного письменного текста, особенности построения предложений не способствовали восприятию произведения на слух, на что обращал внимание народник Н. А. Морозов, пытавшийся агитировать крестьян: «В словесных разговорах мой ученик был человек как человек: и спрашивал, и отвечал осмысленно. Но как только доходило до чтения, в какой бы форме ни предлагалось оно — в виде сказки (вероятно, имелись в виду сочиненные народниками политические сказки. — *В. А.*) или проповеди, — им сейчас же овладевала непреодолимая зевота или страшная рассеянность» [Морозов, с. 162]. Авантекстовость также предопределяла значимость слухов как элемента устной традиции.

Начавшаяся Первая мировая война сопровождалась широкой пропагандой, разъяснявшей причины войны. Вот только для значительной части населения — крестьянства — лозунги защиты национальных интересов Российской империи были малопонятны. Сказывалось отсутствие не только знаний в области политической географии, истории международных отношений, но и,

что более важно, — национально-имперской самоидентификации. Крестьянство, которое представители интеллигенции считали хранителем традиционных национальных ценностей, мыслило не в национально-государственном, а в общинно-губернском масштабе. Именно поэтому генералы А. А. Брусилов, А. И. Деникин, Ю. Н. Данилов отмечали отсутствие патриотического настроя новобранцев и непонимание ими причин мирового конфликта. О том же писал политик П. Н. Милюков: «В войне 1914 г. „вековая тишина“ получила распространенную формулу в выражении: „Мы — калуцкие“, то есть до Калуги Вильгельм не дойдет» [Милюков]. Характерен распространившийся в первые месяцы войны в качестве слуха анекдот о том, как на крестьянском сходе выступал агитатор, разъяснявший причины войны и перечислявший участников конфликта. После продолжительного доклада раздался вопрос: «А пскопские-то за нас?»

Не получая понятных ответов со стороны официальной пропаганды, крестьяне искали объяснения причин войны с помощью фольклорных моделей. Одна из них рассматривала войну как результат неудавшегося сватовства и привела к появлению следующего слуха: австрийский наследник престола Франц Фердинанд приехал в Россию свататься к царевне Ольге Николаевне, но затем обманул ее. В ответ оскорбленные русские министры организовали убийство герцога[3]. При всей абсурдности версии о сватовстве состоявшего в браке Франца Фердинанда нельзя не вспомнить историю сватовства к великой княжне Ольге Николаевне наследного принца Румынии Карола, приехавшего в начале 1914 г. с этой целью в Петербург, о чем писали газеты. В мае начали распространяться слухи о предстоящей свадьбе Карола и Ольги, однако по вине русской стороны помолвка не состоялась. «Сватовская» версия демонстрирует интерпретационную механику слухов: актуальное событие (начало войны) осмысливается с помощью фольклорной модели (сватовство как повод для войны), для запуска которой требуется слух-факт (сватовство Карола). Связав неудавшуюся помолвку румынского наследника и русской княжны с начавшейся вскоре войной, поменяв действующих лиц и роли сторон в этой истории, народная молва создала доступную и удобную для понимания в деревенской среде версию.

Конечно, «сватовская» версия причины войны была не единственной и уступала по распространенности «земельной» (войну затеяли, чтобы наделить крестьян землей). Ее популярность объяснялась высокой актуальностью и оптимистическим содержанием, придававшим смысл казавшейся бессмысленной бойне. Была распространена и другая, пессимистическая, также со-

[3] РГИА. Ф. 1405. Оп. 521. Д. 476. Л. 211, 426.

державшая фольклорный мотив: царь — дурак, пьяница, пропил Россию или проиграл в карты. Не случайно распространенный образ Николая II как царя-дурака дополнялся упоминанием, что он «на печи сидит»[4]. В крестьянской среде пессимистические версии преобладали над оптимистическими, что, вероятно, свидетельствовало о неприятии крестьянами войны, на которую они шли как на повинность в соответствии с присущим им чувством фатализма.

Значимую роль в осмыслении современности играла народная эсхатология. Эсхатологические ожидания были распространены в российской деревне еще на рубеже XIX–XX вв. [Мельникова]. Но начавшаяся Первая мировая война интерпретировалась как «последняя битва» не только ввиду исторической подготовленности народного сознания, тому были как внутренние психологические, так и внешние (природные и пропагандистские) причины: это и трансформация ожиданий личной смерти как малой эсхатологии в большую эсхатологию, солнечное затмение над европейской частью России 8 августа и появление на небе «кометы войны» (кометы Делавана) осенью 1914 г., а также заявление церковных иерархов о столкновении цивилизаций и антихристовой природе Вильгельма II. Последний образ подкреплялся лубочной продукцией, но привел к неожиданному результату: крестьяне говорили, что настоящий антихрист — это Николай II (также его называли чертом и дьяволом). Мобилизации ратников различных разрядов 1914–1916 гг. настраивали крестьян на мысль, что цель царя — истребить русский народ. В этой связи проводились параллели с царем Иродом, который в фольклорных текстах выступает в качестве Сатаны [Топорков, с. 279]. Уже в сентябре 1914 г. мельник села Малая Джалга Ставропольской губернии Павел Гренченков рассказывал посетителям мельницы: «Говорят, что народится Ирод. Вот и народился Ирод — это наш царь Николай»[5]. Появление Ирода—Сатаны на земле соответствовало сюжету Апокалипсиса. Тем не менее следует отметить, что эсхатологические слухи выражали не только народные страхи, но и надежды: в некоторых из них пришествие антихриста связывалось с наделением всех крестьян землей, что относилось к так называемой «оптимистической эсхатологии».

Первая мировая, прозванная «войной машин», демонстрировала образы, запускавшие в народном сознании эсхатологические интерпретации в соответствии с мифологией «металлического мира». Наиболее травмирующим оказался образ аэроплана как железной птицы. В одной оренбургской станице вспоминали предсказания странника Ивана Митрича: «Как настанут последние времена, все изменится, по-иному будет: полетят железные птицы

4 Там же. Л. 263.

5 РГИА. Ф. 1405. Оп. 521. Д. 476. Л. 332.

под самые облака и будут клевать православных железными носами и плевать на землю сверху ядрами» [Кривощеков, с. 201]. В 1915 г. А. И. Кривощеков указывал на эсхатологические интерпретации германской авиации: «Раздавались голоса, что летательная машина не простой прибор-механизм, изобретенный человеческим умом, а что здесь не обошлось дело без дьявола, с которым немцы живут в большой дружбе давно. Старики принимали аэроплан за легендарную железную птицу, которая явится перед Страшным судом и будет клевать православных» [Кривощеков, с. 199].

Встревоженное сознание начало замечать немецкие аэропланы даже над заводами Урала. Характерно, что, помимо шпионажа и бомбардировок, им приписывалось похищение скота и женщин. Воображение оренбургских казаков дополняло слухи подробностями, заимствованными из мифологии. В частности, аэропланам придумывали птичьи повадки: «Днем скрываются в лесах, а как ночь настанет, полетят на добычу» [Кривощеков, с. 200]. Старики рассказывали, что аэропланы могут опускаться на землю и оборачиваться людьми. Показательно, что никогда не видевшие самолетов «очевидцы» описывали их как летающие огненные шары. Так, 75-летний крестьянин Курской губернии Иван Демченко рассказывал односельчанам, что ночью увидел пролетавший высоко в небе огненный шар размером с луну. Его товарищи решили, что это был немецкий аэроплан[6]. Эти слухи апеллировали к распространенному в славянской мифологии сюжету о летающем огненном змее, который превращается в человека и совращает девушек, иногда унося их прямо с поля, где они работали. Былички описывают огненного змея как «огонь с хвостом» или просто «огненный шар» и называют его чертом, но при этом в одних случаях огненный змей похищает женщин или вредит им, а в других — утешает вдов: «Прийтить змей, лятит, весь как огняный... Если тоскует (вдова), то и спит с ней. Делается, как человек, а ведь он черт» [Представления восточных славян, с. 192]. Эта ипостась огненного змея расширяет семантику слухов о немецких аэропланах: германский или австрийский летчик тем самым мог восприниматься как утешитель русских вдов, тем более что в крестьянских хозяйствах с 1915 г. начал активно использоваться труд военнопленных, вступавших в любовные отношения с крестьянками. Некоторые из них мечтали после войны переехать за границу[7].

Другой условно-позитивный образ аэроплана встречается в слухах, описывающих его как небесную повозку-колесницу. Так, крестьянин Херсонской губернии рассказывал, что увидел на рассвете в небе непонятный предмет,

[6] ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. Оп. 245. Д. 33. Т. 2. Л. 74–74 об.

[7] РГИА. Ф. 1405. Оп. 521. Д. 476. Л. 362.

похожий на повозку, и после расспросов пришел к выводу, что это был аэроплан[8]. Уже само упоминание видения аэроплана не ночью, в полночь, а на рассвете, обретало оптимистический характер. Образ аэроплана как повозки-колесницы, по всей видимости, был заимствован из народной агиографии и иконографии святого Илии, изображавшегося летящим в огненной повозке и вызывающим гром и молнии. В этом случае аэроплан переставал казаться бесовским творением, но продолжал вызывать тревожность в качестве предвестника грозы.

Взаимосвязь быличек о нечистой силе и аэрофобических слухов усиливала тревожность крестьян и способствовала тому, что в фольклористике и социальной антропологии определяется в качестве остенсивных реакций — действий, совершенных в результате веры в слухи и создающих собственную реальность [Dégh, Vázsonyi 1983; Ellis 1989; Панченко; Кирзюк]. Остенсивные реакции на слухи и легенды разнообразны, они могут оборачиваться моральной паникой (например, страх перед шпионами), приводить к контрдействиям (охота на шпионов) или провоцировать повторение сюжетов слухов, как бы подтверждая их (заниматься шпионажем). Важно, что остенсия искажает оптику субъекта, заставляя адаптировать свое поведение под иллюзорный раздражитель. Современники отмечали, что под воздействием слухов об аэропланах уральские казачки не решались выходить поодиночке в поля, опасаясь быть похищенными. «Как поеду одна, а вдруг раплан налетит да схватит. Пропаду ни за что», — делилась одна станичница своими страхами из области альтернативной реальности [Кривощеков, с. 200].

Другим примером остенсивных реакций стал рост числа конфликтов крестьян с немецкими колонистами, отразившийся, в частности, в многочисленных доносах. В условиях распространявшейся массовой шпиономании и германофобии колонисты подозревались во вредительстве и тайных сношениях с Германией. Доказательством выступали слухи о ночных полетах аэропланов. При этом в шпионских аэрослухах тесно переплелись иррациональные страхи перед «железными птицами» и летающими «огненными шарами» с вполне рациональным сведением счетов со своими конкурентами, что соответствует синкретизму архаического сознания патриархального сообщества. Впрочем, вне зависимости от степени осознанности действий крестьян, искренности их веры в шпионаж соседей следует заметить, что теория остенсии допускает преднамеренное манипулирование фольклорным материалом, инсценирование культового характера действия ради сокрытия его истинных мотивов, что Л. Дег и вслед за ней Б. Эллис называют псевдо-остенсией [Ellis 2019, p. 104].

[8] ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. Оп. 245. Д. 33. Т. 5. Л. 377–377 об.

Летом 1915 г. Департамент полиции МВД начал расследование по обвинениям, выдвинутым крестьянами Воронежской губернии Новохоперского уезда в адрес немецкой колонии «Центральная», где якобы собирали аэропланы и летали на них по окрестностям губернии со шпионскими целями по ночам. Подобные слухи появились осенью 1914 г. на базаре в сл. Бурляевке. Место фиксации слухов не случайно, так как базарные слухи, распространявшиеся неграмотными торговками, были одними из самых абсурдных, а также часто приводили к массовым погромам, так как в условиях вздорожания продуктов базары аккумулировали протестную энергию обывателей. Во время допроса свидетельницы, крестьянки хутора Петренково Феодосьи Черновой, выяснилось, что сама она ничего не видела, но слышала (от кого — не смогла вспомнить), что немец ее хутора Давид Тисен вез домой какой-то механизм, который крестьяне сочли за аэроплан[9]. Слухи вышли за пределы Новохоперского уезда и стали распространяться по Донской области и Тамбовской губернии. Появились новые свидетели, утверждавшие, что 16, 24 и 27 июля 1915 г. в полночь над колонией «Центральная» летал аэроплан и прожектором что-то высвечивал. Начатое негласное расследование не смогло собрать даже косвенных улик, подтверждавших факт появления аэроплана, в результате чего в Департаменте полиции пришли к выводу, что «приведенные слухи умышленно распространяются некоторыми из бывших служащих у немцев окрестных хуторов, враждебно к последним настроенных за их плохое обращение с рабочими: плохо кормят, помещают в конюшнях и сараях и заставляют работать в дни православных праздников»[10].

Крестьяне Гжатского уезда Смоленской губернии с началом войны стали подозревать местного барона А. А. Остен-Сакена в шпионаже и создали о нем серию легенд: о строительстве им в своем имении подземных ходов и вылетавших из имения аэропланах[11]. В апреле 1915 г. начальник Псковского губернского жандармского управления провел расследование относительно слухов «о прилетах немецких аэропланов и даже цеппелинов, которые якобы забирают хлеб, бензин и даже скот и увозят в Германию», придя к выводу, что причина их — невежество и развившаяся в условиях шпиономании ксенофобия[12].

Известия о широком использовании аэропланов порождали панику в разных частях империи, в том числе среди городского населения. Современники с тревогой рассматривали ночное небо и периодически обнаруживали на нем объекты своих страхов. Так, 17 сентября 1914 г. прошел слух, что над Петро-

[9] ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. Оп. 245. Д. 33. Т. 4. Л. 90–90 об.

[10] Там же.

[11] ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. Оп. 245. Д. 33. Т. 3. Л. 39–40.

[12] Там же. Л. 83.

градом летал немецкий дирижабль [Городцов, с. 109]. Над Минском 3 октября 1914 г. в 11 часов вечера был замечен неприятельский аэроплан, освещавший себе путь ярким прожектором. Произошла паника. Но вскоре выяснилось, что никакого аэроплана не было, а возмутителем спокойствия оказался загоревшийся бумажный шар (вероятно, китайский фонарик), запущенный одним из горожан[13]. Летом 1915 г. в некоторых местностях Российской империи по ночам высоко в небе стали замечать яркий (по-видимому, снабженный прожектором) немецкий цеппелин. Журнал «Природа и люди» успокаивал своих читателей, объясняя, что за дирижабль была принята... планета Юпитер, для которой сложились особенно благоприятные условия видимости и она засияла яркой звездой, привлекая всеобщее внимание. Летом 1916 г. сияние Юпитера повторилось, и на этот раз паника случилась в Лондоне[14]. Аэропланофобия проникала на фронт, результатом чего стала распространенная практика обстрела с земли как вражеских, так и дружественных самолетов — «бесовских творений» [Асташов, с. 204]. Не случайно в серии литографий Н. Гончаровой «Мистические образы войны» изображалась битва аэропланов с ангелами.

Следует заметить, что когнитивно-интерпретационная функция слухов проявлялась не только среди малограмотного сельского населения, но и в среде образованных слоев. Только интерпретационной моделью в этом случае часто выступал не фольклор, а беллетристика — в первую очередь шпионский детектив и научная фантастика. О влиянии фантастической литературы на воображение современников свидетельствуют, в частности, пересказы снов в дневниках обывателей. Так, московский археолог В. А. Городцов записал 12 декабря 1914 г. свой сон, в котором причудливо переплелись сюжеты научной фантастики (чувствуется влияние романа Ж. Верна «Пятьсот миллионов бегумы», в котором описывалось противостояние свободного города Франсевилля и милитаризированного Сталеграда), открытия в области естественных наук, современная война и собственные подсознательные страхи автора. Во сне происходило решающее сражение между армией Вильгельма II и защитниками города Новомир. Главный герой, желая получше рассмотреть битву, поднялся со своим дедушкой в небо на аэроплане и увидел, как наступавшая неприятельская армия оказалась вдруг парализованной выпущенными учеными Новомира токами и «притягательными лучами» [Городцов, с. 98].

Кроме Ж. Верна и Г. Уэллса, воображение читателей потрясали картины, созданные писателем-художником А. Робидой. В романе «Война в XX веке»

---

[13] Минская газета-копейка. 1914. 7 октября.

[14] Природа и люди. 1916. № 5. С. 80.

была описана высокотехнологичная война, образы которой стали результатом известий о новейших научных экспериментах и слухов об успехах и неудачах ученых. В 1908 г. вышел роман П. Жиффара «Адская война», предсказавший будущую «войну машин». Литературные журналы публиковали соответствующие повести и рассказы отечественных авторов, в частности родоначальника русского шпионского детектива Н. Н. Брешко-Брешковского, эксплуатировавшего распространенные фобии своих читателей. Страхи перед опытами биологов, медиков подсказывали писателям сюжеты о разработке бактериологического оружия, таинственных «лучах смерти» и проч. Как отмечают исследователи, массовое медиакультурное пространство провоцирует тревожность и остенсивные реакции публики [Rodgers]. Неудивительно, что в условиях повышенной невротизации общества периода войны фантастические слухи приводили к развитию фобий, паранойи у предрасположенных обывателей. Содержание распространенных слухов отражалось в бреде душевнобольных [Бутенко, с. 528]. Известны случаи, когда горожане писали друг на друга доносы якобы за удаленное воздействие на сознание с помощью новейших лучевых аппаратов[15]. Знакомая известного публициста Л. А. Тихомирова под впечатлением слухов о шпионах пыталась зарезать кухонным ножом своего кота, которого посчитала немецким агентом [Тихомиров, с. 164]. Л. Дег и Э. Вашони предположили, что заключающиеся в слухах и легендах модели поведения подталкивают людей, страдающих или предрасположенных к ментальным болезнями, к реализации этих моделей [Degh, Vazsonyi 1995, p. 245]. В современной психиатрии также отмечается взаимосвязь остенсии и душевных расстройств. Так, И. Зислин в рамках антропологии психиатрии рассматривает остенсию и моральную панику как культурный контекст психопатологических состояний [Зислин, с. 149]. Кроме того, еще в 1968 г. психиатры заметили напоминающий остенсию психосоматический феномен «самоосуществления автодиагноза»: навешанный на себя ярлык сумасшедшего, шизофреника индивидуумом, находящимся в эмоциональном кризисе, провоцирует соответствующее заболевание [Krauss].

Популярность эзотерических теорий, коими увлекались даже известные физики, заставляла фантазировать об отрядах боевых медиумов-экстрасенсов. Последние фигурировали в столичных шпионских слухах 1914–1916 гг., причем одним из экстрасенсов-шпионов считали Г. Распутина, который якобы вместе с шайкой немецких агентов подчинил своей воле разум императора и императрицы. О магнетизме Распутина говорили в разных сферах. Будущий

[15] ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. Оп. 245. Д. 33. Т. 2. Л. 65.

участник убийства князь Ф. Ф. Юсупов уверял, что «лицо с такой магнетической силой, как Распутин, появляется раз в тысячу лет» [Пуришкевич, с. 135]. Влияние Распутина на царскую семью и в целом на политику в империи сильно преувеличивалось слухами, образ старца демонизировался, ему приписывалась роль «серого кардинала», что в конце концов подготовило сознание элит к решению его физического устранения. Показательно, что реальному убийству Распутина 16 декабря 1916 г. предшествовали слухи о его убийстве, которые распространились в Петрограде в начале декабря, — слухи как продукт коллективного воображения, массового бессознательного, то ли предчувствовали, то ли программировали реализацию подобного сценария. Впрочем, оба варианта взаимосвязаны.

Социология давно обратила внимание на способность массовых слухов реализовывать содержащиеся в них прогнозы. В 1920-е гг. У. и Д. Томас сформулировали теорему: «Если люди считают ситуации реальными, то они оказываются реальными по последствиям» [Thomas, Thomas, p. 571–572]. Р. Мертон в 1948 г. уточнил и развил «теорему Томаса»: ложное предсказание, воспринимаемое людьми как истинное, будет влиять на их поведение таким образом, что их поступки приведут к осуществлению этого сценария [Мертон, с. 606–608]. Данный социальный феномен был назван им «самоосуществляющимся пророчеством»[16]. Мертон проиллюстрировал его на примере банкротства в 1932 г. Нового национального банка в США, спровоцированного слухами о банкротстве, заставившими клиентов забрать свои вклады. Эту механику «самоосуществления пророчества» можно обозначить в качестве I типа: слух запускает механизм адаптации, приспособления к пророчеству обывателей, стремящихся минимизировать его последствия, чем лишь создают условия для его реализации. II тип этого феномена предполагает, что механизм самоосуществления запускается в тот момент, когда люди начинают противодействовать слуху, пытаясь избежать предсказания. В годы Второй мировой войны этот тип описал К. Поппер как «Эдипов эффект», оттолкнувшись от известной трагедии Софокла. Поппер сделал акцент на том, что предсказание влияет на предсказанное событие вне зависимости от того, вызывает

[16] Именно такой перевод термина «the self-fulfilling prophecy» дан Е. Н. Егоровой и З. В. Когановой в российском издании книги Р. Мертона [Мертон, с. 605], хотя в литературе иногда встречается термин «самосбывающееся пророчество» [Современная западная философия, с. 176–177]. В данном случае, учитывая, что глагол «сбываться» является безличным и не подразумевает субъекта действия (с грамматической точки зрения пророчество не может само себя «сбыть»), в то время как Мертон к тому же считал, что пророчества осуществляют (реализуют, исполняют) сами люди, предпочтительным кажется прилагательное «самоосуществляющееся» (допустимые варианты — «самореализующееся» и «самоисполняющееся»).

оно попытки его предотвращения или осуществления [Поппер 1992b, с. 53; 1992a]. Можно указать и III тип механики «самоосуществляющегося пророчества», описанный в повести Г. Маркеса «Хроника объявленной смерти», — смирение перед кажущимся неизбежным пророчеством в результате массового самовнушения и самопрограммирование на его осуществление.

Как и остенсия, теория самоосуществляющегося пророчества предполагает веру людей в слух-прогноз и подразумевает формирование в их сознании альтернативной реальности, в которой разворачиваются действия субъектов. Однако если использующаяся в фольклористике и культурной антропологии теория остенсии в первую очередь подчеркивает связь действия и породившей его легенды (что далеко не всегда подразумевает осуществление самой легенды как предсказания), то теория самоосуществляющегося пророчества направлена на изучение механики реализации предсказания и его социальных, политических и экономических последствий.

Социально-политическая история Первой мировой войны и революции полна примерами самоосуществляющихся пророчеств разных типов. Мертон приводил примером своей теории ситуацию, когда предчувствие войны, вызывающее всеобщее вооружение и воинственную риторику, способствует ее реальному началу [Мертон, с. 608]. Это обнаруживается в предыстории Первой мировой войны, которой предшествовала международная напряженность, гонка вооружений и формирование взаимных коллективных предрассудков, в том числе основанных на страхах и слухах [Аксенов 2023]. Поступавшие летом 1914 г. в российский МИД сведения были настояны на слухах о намерениях Вильгельма II напасть на Россию, а 17 июля — об уже якобы начавшейся германской мобилизации (такие слухи распространялись и в самом Берлине), агрессии немецкого флота на Балтике, что подтолкнуло Николая II к решению провести вместо частичной всеобщую мобилизацию, вынудившую кайзера объявить России войну [Тарсаидзе, с. 41–44].

Механизм самоосуществляющегося пророчества I типа обнаруживается также в начале Февральской революции. В январе — феврале 1917 г. в условиях падения доверия общества к власти в Петрограде распространяются слухи о предстоящем «рукотворном» голоде (обвиняют спекулянтов и министра внутренних дел А. Д. Протопопова, который якобы приказал ограничить продажу хлеба, для того чтобы вызвать беспорядки и затем жестоко их подавить), в результате чего население начинает массово скупать хлеб и муку. Власти пытаются увеличить объемы выпекаемого хлеба, но в условиях паники он все равно быстро заканчивается, и некоторые лавки закрываются раньше времени. Механизм самоосуществляющегося пророчества отметил Протопопов в телеграмме дворцовому коменданту в дни начавшейся революции:

«Внезапно распространившиеся в Петрограде слухи о предстоящем, якобы, ограничении суточного отпуска выпекаемого хлеба ⟨...⟩ вызвали усиленную закупку публикой хлеба, очевидно в запас, почему части населения хлеба не хватило»[17]. Закрытие хлебных лавок усилило страх перед голодом и спровоцировало хлебный бунт, который вскоре перерос в вооруженное восстание.

Сложнее механика самоосуществления пророчества II типа, связанная с противодействием ложному слуху как причиной реализации нежелательного сценария, но она лучше всего демонстрирует глубину социально-политического кризиса и разобщенность власти и общества накануне революции. Уже с лета 1915 г. усиливается недоверие между ними: реакцией на отступление российской армии становится возрастающая социально-политическая активность общественных организаций, апогеем которой можно считать формирование Прогрессивного блока в Государственной думе. Власти подозревают депутатов и представителей Земгора, военно-промышленных комитетов в вынашивании революционных планов; на секретных заседаниях Совета министров полушутя-полусерьезно обсуждаются абсурдные слухи о том, что Земский союз создает собственную армию с «300 бронированными автомобилями» [Совет министров, с. 271]. В свою очередь, общественность обсуждает не менее абсурдные слухи о том, что измена проникла во все эшелоны власти. Показательно, что массовое распространение слуха о наличии прямого провода с Берлином в спальне императрицы запускает переписку директора департамента полиции с дворцовым комендантом[18]. К 1917 г. власть и общественность пребывают в разных информационных пузырях, формирующих собственные альтернативные реальности. Донесения агентов охранного отделения в январе 1917 г. содержат абсурдные слухи о том, что председатель Думы М. В. Родзянко и депутат — лидер партии кадетов П. Н. Милюков вооружают рабочих и готовят восстание в Петрограде (Милюков даже вынужден был дать им опровержение в газете). Настоянная на слухах уверенность императора и ряда министров в том, что депутаты готовят революцию, приводит к необоснованным репрессиям: ликвидации рабочей группы ЦВПК, роспуску Думы 26 февраля 1917 г. — в разгар петроградских беспорядков, которые еще не успели перерасти во всеобщее вооруженное восстание, и в тот момент, когда сама Дума не была готова открыто поддержать восставших (на улицах раздавались лозунги обывателей, разочарованных нерешительностью депутатов:

[17] ГА РФ. Ф. 1788. Оп. 1. Д. 74. Л. 29.

[18] ГА РФ. Ф. 102. Оп. 245. ДП-ОО. 1915. Д. 33. Л. 300.

«Долой Думу-изменницу!»). Однако царский указ подталкивает обитателей Таврического дворца к активным действиям, в результате чего наспех созданный Временный комитет Государственной думы становится одним из организационных центров революции, а ее председатель М. В. Родзянко, еще недавно в телеграммах умолявший царя не допустить революции, обретает статус революционера.

В дальнейшем течении российской революции также обнаруживается логика самоосуществляющихся пророчеств. Например, В. П. Булдаков описал механику III типа (по Маркесу) в осуществлении октябрьского переворота большевиков, который охарактеризовал как «хронику заранее объявленной революции»: с августа 1917 г. газеты пугали своих читателей слухами о подготовке большевиками очередного вооруженного восстания после событий 3–4 июля в Петрограде, почти на регулярной основе назначались определенные дни захвата власти (27 августа, 17 сентября, 15, 19, 20, 23 октября), что подгоняло большевиков, и в частности В. И. Ленина, следившего из Финляндии за ситуацией в столице по газетам, создавало впечатление, что «вчера было рано, завтра будет поздно» [Булдаков 2018; История России, с. 619–620].

В заключение хочется повторить, что структура и механика функционирования массовых слухов демонстрируют несостоятельность конспирологического подхода, бессмысленность поиска «фабрик слухов», назначение на должность «слухмейкеров» представителей тех или иных политических сил. Достаточно обратить внимание на то, что основные сюжеты слухов появляются практически одновременно с началом войны на всей территории империи, что неудивительно, учитывая, что они носили архетипический характер, выражали подсознательные страхи современников перед внутренними предателями, внешними врагами, наступлением последних времен. Выраженные фольклорные мотивы политических слухов демонстрировали их универсально-типический, вневременной характер. Внутренний предатель в слухах приобретал черты сказочного антагониста или ложного героя, строившего козни народу: царь, пропьянствовав сорок лет, продавал Россию за бочку золота и уезжал на автомобиле в Германию по тайному подземному ходу; вдовствующая императрица Мария Федоровна пыталась сварить наследника-царевича в ванне (в других слухах он объявлялся ее незаконнорожденным сыном)[19]. Используя выделенные В. Я. Проппом и Е. М. Мелетинским инвариантные элементы волшебных сказок, а также учитывая когнитивно-интерпретационный потенциал фольклора, можно попытаться

[19] РГИА. Ф. 1405. Оп. 521. Д. 476. Л. 165, 262, 336.

реконструировать пространство крестьянских слухов как единый сказочный нарратив, складывавшийся в процессе осмысления крестьянами современных событий; то же можно предпринять и относительно городского пространства слухов, использовав элементы научно-фантастической и шпионской беллетристики [Аксенов, 2014; 2020, с. 288–318, 404–405]. При этом главные антагонисты деревенской и городской версии пребывают в динамической связи: царь-алкоголик деревенских слухов трансформировался в городского царя-наркомана, а характеристики императрицы-супруги из слухов образованных слоев автоматически переносились крестьянами на вдовствующую императрицу. Если изначально деревенские и городские слухи различались по своим фольклорной и литературной основам, то по мере приближения к 1917 г. пространство слухов образованных слоев все более архаизировалось и смешивалось с крестьянским. Несмотря на то что власти тщетно пытались бороться со слухами, запускавшими механизмы остенсии, самоосуществления пророчеств и становившимися факторами политики, этот процесс не следует воспринимать как предрешенный и необратимый: современники признавали, что высокая роль слухов в политической жизни объяснялась цензурой, снижавшей доверие к официальной информации, и политическим консерватизмом правящих элит, отказывавшихся от диалога с обществом, что приводило к дискредитации верховной власти.

Литература

Аврех — *Аврех А. Я.* Распад третьеиюньской системы. М.: Наука, 1985. 260 с.

Аксенов 2014 — *Аксенов В. Б.* «Сказка о царе и мировой войне», или опыт реконструкции мифологического дискурса российских крестьян в 1914–1917 гг. // Acta Slavica Iaponica. 2014. Vol. 34. P. 17–47.

Аксенов 2020 — *Аксенов В. Б.* Слухи, образы, эмоции: Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918). М.: Новое литературное обозрение, 2020. 992, [3] с.

Аксенов 2023 — *Аксенов В. Б.* Война патриотизмов: Пропаганда и массовые настроения в России периода крушения империи. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 486 с.

Асташов — *Асташов А. Б.* Русский фронт в 1914 — начале 1917 г.: военный опыт и современность. М.: Новый хронограф, 2014. 736, [1] с.

Булатова — *Булатова С. Н.* Слухи: как создать и как бороться? Курс лекций. Иркутск: ИГУ. 2010. 160 с.

Булдаков 2010 — *Булдаков В. П.* Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН, 2010. 965, [2] с.

Булдаков 2018 — *Булдаков В. П.* Метанарративы и микронарративы Русской революции: к переосмыслению сложившихся представлений // Столетие русской революции 1917 года и ее значение в мировой истории и культуре. Будапешт: Russica Pannonicana, 2018. С. 77–90.

Бурджалов — *Бурджалов Э. Н.* Вторая русская революция: Восстание в Петрограде. М.: Наука, 1967. 407 с.

Бутенко — *Бутенко А. А.* Война и психические заболевания у женщин // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1914–1915. № 10–12. С. 521–542.

Гайлит — *Гайлит О. А.* Исследовательские возможности слухов и проблемы их изучения в работах современных историков // Вестник Омского университета. Сер.: Исторические науки. 2018. № 4 (20). С. 45–52.

Городцов — *Городцов В. А.* Дневники ученого, 1914–1918: В 2 кн. М.: ГИМ, 2019. Кн. 1. 542 с.

Готье — *Готье Ю. В.* Смутное время: очерк истории революционных движений начала XVII столетия. М.: Гос. изд-во, 1921. 152 с.

Дякин — *Дякин В. С.* Русская буржуазия и царизм в годы Первой мировой войны (1914–1917). М.: Наука, 1967. 363 с.

Зислин — *Зислин И.* Психопатология и антропология (теория Томаса, остенсия, моральная паника) // Психотерапия и психосоциальная работа в психиатрии. СПб.: 24 линия, 2018. Вып. 5. С. 149–152.

Игнатюк — *Игнатюк Н. А.* Слухи: технологии управления: Учеб. пос. М.: Юстицинформ, 2018. 106 с.

История России — История России: В 20 т. М.: Наука, 2024. Т. 11: Империя, война, революция, кн. 2: От развала империи к Гражданской войне. 783 с.

Карамзин — *Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб.: Тип. вдовы Плюшар с сыном, 1833. Т. 11. 361 с.

Кирзюк — *Кирзюк А. А.* Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1, № 1. С. 20–43.

Ключевский — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1871. 465 с.

Колоницкий — *Колоницкий Б. И.* «Трагическая эротика»: образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 664 с.

Кривощеков — *Кривощеков А. И.* Легенды о войне // Исторический вестник. 1915. № 10. С. 198–215.

Леви-Стросс — *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.

Леонтьев, Лившин — *Леонтьев Я. В., Лившин А. Я.* Историческая руморология: итоги и возможные перспективы исследовательского подхода // Клио. 2024. № 10 (214). С. 235–238.

Литвак — *Литвак Б. Г.* Крестьянское движение в России в 1775–1904 гг.: История и методика изучения источников. М.: Наука, 1989. 252, [2] с.

Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2023. 239 с.

Мельникова — *Мельникова Е. А.* Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX вв.: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 250–266.

Мертон — *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ; Хранитель, 2006. 873, [1] с.

Милюков — *Милюков П. Н.* Как принята была война в России? // Милюков П. Н. Воспоминания. М.: Политиздат, 1991. С. 157–162.

Морозов — *Морозов Н. А.* Повести моей жизни. М.: Изд-во Всесоюз. о-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1933. Т. 1. 341 с.

Оришев — *Оришев А. Б.* Управление сознанием: технология «слухи» // Бизнес и дизайн ревю. 2018. № 2 (10). URL: https://obe.ru/journal/vypusk-2018-g-2-10-iyun/orishev-a-b-upravlenie-soznaniem-tehnologiya-sluhi/.

Панченко — *Панченко А. А.* «Спасибо за почку!»: Власть и потребление в organ theft legends // Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 22–42.

Пихоя — *Пихоя Р. Г.* Отношение к царской власти и социально-утопические представления // Пихоя Р. Г. Записки археографа. М.: Изд-во Университета Дмитрия Пожарского, 2016. С. 169–194.

Платонов — *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1888. 372 с.

Побережников — *Побережников И. В.* Слухи в социальной истории: типология и функции. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1995. 58, [1] с.

Поппер 1992a — *Поппер К.* Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 49–79.

Поппер 1992b — *Поппер К.* Открытое общество и его враги / Пер. с англ. М.: Феникс; Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1: Чары Платона. 448 с.

Представления восточных славян — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 438 с. (Ethnographica Petropolitana).

Пропп — *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. Л.: Academia, 1928. 152 с.

Пуришкевич — Дневник члена Государственной Думы Владимира Митрофановича Пуришкевича. Рига: National reklama, 1924. 146, [3] с.

Русские крестьяне — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. Т. 1: Костромская и Тверская губернии / Авт.-сост. И. И. Шангина и Е. Л. Мадлевская. 568 с.

Скляревская — Толковый словарь русского языка начала XXI века: актуальная лексика: около 8500 слов и устойчивых словосочетаний / Авт.-сост. Г. Н. Скляревская и др.; под ред. Г. Н. Скляревской. М.: Эксмо, 2008. 1131, [2] с.

Соболев — *Соболев Г. Л.* Революционное сознание рабочих и солдат Петрограда в 1917 г.: Период двоевластия. Л.: Наука, 1973. 330 с.

Совет министров — Совет министров Российской империи в годы Первой мировой войны: Бумаги А. Н. Яхонтова: (Записи заседаний и переписка) / Редкол.: Б. Д. Гальперина (гл. ред.) и др. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. 558, [2] с.

Современная западная философия — Современная западная философия: Энцикл. словарь / Сост. А. Антоновский, Р. Айзеле и др.; редкол.: О. Хеффе, В. С. Малахов и др. М.: Культурная революция, 2009. 392 с.

Тарсаидзе — *Тарсаидзе А.* Четыре мифа. Нью-Йорк: [Изд. автора], 1969. 384 с.

Тихомиров — Дневник Л. А. Тихомирова, 1915–1917. М.: РОССПЭН, 2008. 458 с.

Топорков — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. 478 с.

Тоффлер — *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI в. М.: АСТ, 2009. 668, [2] с.

Федорченко — *Федорченко С. З.* Народ на войне. М.: Сов. писатель, 1990. 400 с.

Чистов — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 339, [2] с.
Allport, Postmann 1947 — *Allport G., Postmann L.* Analysis of Rumor // Public Opinion Quarterly. 1947. № 10. P. 501–517.
Allport, Postman 1951 — *Allport G. W., Postman L.* Psychology of Rumor. Russell and Russell, 1951. 247 p.
Degh, Vazsonyi 1983 — *Dégh, L., Vázsonyi, A.* Does the word «Dog» bite? Ostensive action: A means of legend // Journal of Folklore Research. 1983. № 20 (1). P. 5–34.
Degh, Vazsonyi 1995 — *Degh L., Vazsonyi A.* Does the word «Dog» bite? Ostensive action: A means of legend-telling // Degh L. Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration. Indiana University Press, 1995. P. 236–262.
Ellis 1989 — *Ellis B.* Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder // Western Folklore. 1989. № 48. P. 201–220.
Ellis 2019 — *Ellis B.* Death by folklore: Case closed? // Ethnologies. 2019. № 41 (1). P. 99–120.
Knapp — *Knapp R.* A Psychology of Rumor // Public Opinion Quarterly. 1944. № 8/1. P. 22–37.
Krauss — *Krauss H. H.* Schizophrenia: A self-fulfilling, labelling process // Psychotherapy: Theory, Research & Practice. 1968. № 5 (4). P. 240–245.
Rodgers — *Rodgers D.* Folk horror, ostension and Robin Redbreast // Revenant. 2020. Issue 5. P. 57–73.
Shibutani — *Shibutani T.* Improvised news: A Sociological Study of Rumor. Indianapolis; New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966. 262 p.
Stern — *Stern W.* Zur Psychologie der Aussage: Experimentelle Untersuchungen über Erinnerungstreue. Berlin: Guttentag, 1902. 56 S.
Tesich — *Tesich S.* A Government of Lies // The Nation. 1992. Vol. 254. January 6/13. P. 12–14.
Thomas, Thomas — *Thomas W. I., Thomas D. S.* The child in America: Behavior problems and programs. New York: A. A. Knopf, 1928. 632 p.

References

Aksenov, V. B. (2014). '«Skazka o tsare i mirovoi voine», ili opyt rekonstruktsii mifologicheskogo diskursa rossiiskikh krest'yan v 1914–1917 godakh', *Acta Slavica Iaponica*, 34, 17–47.
Aksenov, V. B. (2020). *Slukhi, obrazy, emotsii. Massovye nastroeniya rossiyan v gody voiny i revolyutsii (1914–1918).* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 984, [3] p.
Aksenov, V. B. (2023). *Voina patriotizmov. Propaganda i massovye nastroeniya v Rossii perioda krusheniya imperii.* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 486 p.
Antonovskii, A., Aizele, R. et al., eds. (2009). *Sovremennaya zapadnaya filosofiya: entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 392 p.
Astashov, A. B. (2014). *Russkii front v 1914 — nachale 1917 goda: voennyi opyt i sovremennost'*. Moscow: Novyi khronograf, 736, [1] p.
Avrekh, A. Ya. (1985). *Raspad tret'eiyun'skoi sistemy*. Moscow: Nauka, 260 p.
Bulatova, S. N. (2010). *Slukhi: kak sozdat' i kak borot'sya? Kurs lektsii*. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi universitet, 160 p.
Buldakov, V. P. (2010). *Krasnaya smuta. Priroda i posledstviya revolyutsionnogo nasiliya.* Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 965, [2] p.
Buldakov, V. P. (2018). 'Metanarrativy i mikronarrativy Russkoi revolyutsii: k pereosmysleniyu slozhivshikhsya predstavlenii', in: *Stoletie russkoi revolyutsii 1917 goda i ee znachenie v mirovoi istorii i kul'ture*. Budapest: Russica Pannonicana, 77–90.

Burdzhalov, E. N. (1967). *Vtoraya russkaya revolyutsiya. Vosstanie v Petrograde*. Moscow: Nauka, 407 p.

Butenko, A. A. (1914–1915). 'Voina i psikhicheskie zabolevaniya u zhenshchin', *Obozrenie psikhiatrii, nevrologii i eksperimental'noi psikhologii*, 10–12, 521–542.

Chistov, K. V. (1967). *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy XVII–XIX vekov*. Moscow: Nauka, 339, [2] p.

Dyakin, V. S. (1967). *Russkaya burzhuaziya i tsarizm v gody Pervoi mirovoi voiny (1914–1917)*. Moscow: Nauka, 363 p.

Fedorchenko, S. (1990). *Narod na voine*. Moscow: Sovetskii pisatel', 400 p.

Gailit, O. A. (2018). 'Issledovatel'skie vozmozhnosti slukhov i problemy ikh izucheniya v rabotakh sovremennykh istorikov', *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya: Istoricheskie nauki*, 4 (20), 45–52.

Gal'perina, B. D. et al., eds. (1999). *Sovet ministrov Rossiiskoi imperii v gody pervoi mirovoi voiny. Bumagi A. N. Yakhontova: (Zapisi zasedanii i perepiska)*. Saint Peterburg: Dmitrii Bulanin, 558, [2] p.

Gorodtsov, V. A. (2019). *Dnevniki uchenogo, 1914–1918*. 2 vols. Moscow: Gosudarstvennyi istoricheskii muzei. Vol. 1, 542 p.

Got'e, Yu. V. (1921). *Smutnoe vremya: ocherk istorii revolyutsionnykh dvizhenii nachala XVII stoletiya*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 152 p.

Ignatyuk, N. A. (2018). *Slukhi: tekhnologii upravleniya: Uchebnoe posobie*. Moscow: Yustitsinform, 106 p.

Istoriya Rossii (2024). 20 vols. Moscow: Nauka. Vol. 11. *Imperiya, voina, revolyutsiya*. Issue 2. *Ot razvala imperii k Grazhdanskoi voine*, 783 p.

Karamzin, N. M. (1833). *Istoriya gosudarstva Rossiiskogo*. Saint Peterburg: Tipografiya vdovy Plyushar s synom. Vol. 11, 361 p.

Kirzyuk, A. A. (2018). 'Syuzhet — eto simptom? Kak fol'kloristy izuchayut gorodskie legendy', *Fol'klor i antropologiya goroda*. Vol. 1, 1, 20–43.

Klyuchevskii, V. O. (1871). *Drevnerusskie zhitiya svyatykh kak istoricheskii istochnik*. Moscow: Izdanie K. Soldatenkova, 465 p.

Kolonitskii, B. I. (2010). *«Tragicheskaya erotika»: obrazy imperatorskoi sem'i v gody Pervoi mirovoi voiny*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 664 p.

Krivoshchekov, A. I. (1915). 'Legendy o voine', *Istoricheskii vestnik*, 10, 198–215.

Leont'ev, Ya. V., Livshin, A. Ya. (2024). 'Istoricheskaya rumorologiya: itogi i vozmozhnye perspektivy issledovatel'skogo podkhoda', *Klio*, 10 (214), 235–238.

Levi-Stross, K. (2001). *Strukturnaya antropologiya*. Moscow: Eksmo-Press, 512 p.

Litvak, B. G. (1989). *Krest'yanskoe dvizhenie v Rossii v 1775–1904 godakh. Istoriya i metodika izucheniya istochnikov*. Moscow: Nauka, 252, [2] p.

Meletinskii, E. M., Neklyudov, S. Yu., Novik, E. S., Segal, D. M. (2023). *Struktura volshebnoi skazki*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 239 p.

Mel'nikova, E. A. (2004). 'Eskhatologicheskie ozhidaniya rubezha XIX–XX vekov: kontsa sveta ne budet?', *Antropologicheskii forum*, 1, 250–266.

Merton, R. (2006). *Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura*. Moscow: AST, Khranitel', 873, [1] p.

Milyukov, P. N. (1991). 'Kak prinyata byla voina v Rossii?', in: Milyukov, P. N. *Vospominaniya*. Moscow: Politizdat, 157–162.

Morozov, N. A. (1933). *Povesti moei zhizni*. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoyuznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'noposelentsev. Vol. 1, 341 p.

Orishev, A. B. (2018). 'Upravlenie soznaniem: tekhnologiya «slukhi»', *Biznes i dizain revyu*, 2 (10), accessed June 20, 2025, https://obe.ru/journal/vypusk-2018-g-2-10-iyun/orishev-a-b-upravlenie-soznaniem-tehnologiya-sluhi/.

Panchenko, A. A. (2014). '«Spasibo za pochku!»: Vlast' i potreblenie v organ theft legends', *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 22–42.

Pikhoya, R. G. (2016). 'Otnoshenie k tsarskoi vlasti i sotsial'no-utopicheskie predstavleniya', in: Pikhoya, R. G. *Zapiski arkheografa*. Moscow: Izdatel'stvo Universiteta Dmitriya Pozharskogo, 169–194.

Platonov, S. F. (1888). *Drevnerusskie skazaniya i povesti o Smutnom vremeni XVII veka kak istoricheskii istochnik*. Saint Peterburg: Tipografiya V. S. Balasheva, 372 p.

Poberezhnikov, I. V. (1995). *Slukhi v sotsial'noi istorii: tipologiya i funktsii*. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 58, [1] p.

Popper, K. (1992). 'Nishcheta istoritsizma', *Voprosy filosofii*, 8, 49–79.

Popper, K. (1992). *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi*. Moscow: Feniks, Mezhdunarodnyi fond «Kul'turnaya initsiativa». Vol. 1. *Chary Platona*, 448 p.

Predstavleniya vostochnykh slavyan o nechistoi sile i kontaktakh s nei. Materialy polevoi i arkhivnoi kollektsii L. M. Ivlevoi (2004). Saint Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 438 p.

Propp, V. Ya. (1928). *Morfologiya volshebnoi skazki*. Leningrad: Academia, 152 p.

Purishkevich, V. M. (1924). *Dnevnik chlena Gosudarstvennoi dumy*. Riga: National reklama, 146, [3] p.

Shangina, I. I., Madlevskaya, E. L., eds. (2004). *Russkie krest'yane. Zhizn'. Byt. Nravy: materialy «Etnograficheskogo byuro» knyazya V. N. Tenisheva*. Saint Peterburg: Delovaya poligrafiya. Vol. 1. *Kostromskaya i Tverskaya gubernii*, 568 p.

Sklyarevskaya, G. N. et al., eds. (2008). *Tolkovyi slovar' russkogo yazyka nachala XXI veka: aktual'naya leksika: okolo 8500 slov i ustoichivykh slovosochetanii*. Moscow: Eksmo, 1131, [2] p.

Sobolev, G. L. (1973). *Revolyutsionnoe soznanie rabochikh i soldat Petrograda v 1917 godu. Period dvoevlastiya*. Leningrad: Nauka, 330 p.

Tarsaidze, A. (1969). *Chetyre mifa*. New York: [s. n.], 384 p.

Tikhomirov, L. A. (2008). *Dnevnik, 1915–1917*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 458 p.

Toffler, E. (2009). *Metamorfozy vlasti: Znanie, bogatstvo i sila na poroge XXI veka*. Moscow: AST, 668, [2] p.

Toporkov, A. L. (2005). *Zagovory v russkoi rukopisnoi traditsii XV–XIX vekov: Istoriya, simvolika, poetika*. Moscow: Indrik, 478 p.

Zislin, I. (2018). 'Psikhopatologiya i antropologiya (teoriya Tomasa, ostensiya, moral'naya panika)', in: *Psikhoterapiya i psikhosotsial'naya rabota v psikhiatrii*. Saint Peterburg: 24 liniya. Vol. 5, 149–152.

А. С. Семенова

ЗАСТОЛЬНЫЙ РЕПЕРТУАР ЖИТЕЛЕЙ МЕЗЕНСКИХ ДЕРЕВЕНЬ В XX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XXI В.

Резюме

Совместное пение за столом в кругу родственников и соседей рассматривается в статье как практика локального сообщества. Такой взгляд на исполнение песенного фольклора представляется актуальным в свете произошедшего в гуманитаристике антропологического поворота. В отечественной филологической фольклористике объектом анализа, как правило, является песенный текст, и практический смысл пения остается малоизученной областью. Застольное пение представляет собой один из видов певческой практики современных жителей деревень, расположенных на р. Мезени и ее притоках в Архангельской области. Она сохраняется на протяжении столетия, прошедшего с начала разрушения традиционного деревенского уклада. Но эта практика не становилась предметом специального исследования. Это стало поводом для сбора и анализа материалов о практике застольного пения на этой территории в прошлом. Воспоминания местных жителей, самые ранние из которых относятся к 1930-м гг., позволяют сопоставить практику застольного пения в прошлом и настоящем. В статье представлены результаты этого сопоставления и на одном примере показано, какой смысл может придаваться пению за столом.

Ключевые слова: песенный фольклор, романс, советский репертуар, застольные песни, мелодраматизм, певческая практика, коллективное пение, Мезень

Antonina S. Semenova

THE TABLE REPERTOIRE OF THE INHABITANTS OF MEZEN VILLAGES IN THE 20TH AND THE FIRST QUARTER OF THE 21ST CENTURY

Abstract

Offering a fresh perspective, this article explores collective singing at the festive table with relatives and neighbors as a local community practice. Russian philological folkloristics

© А. С. Семенова, 2025

typically focuses on the texts of songs, leaving the practical aspects of singing essentially unexplored. Singing at the table represents one of the types of singing practices that modern residents of villages located on the Mezen River and its tributaries in the Arkhangelsk region engaged in. This type of singing has survived the destruction of the traditional village way of life that began a century ago. The memories of local residents, the earliest of which date back to the 1930s, allow us to compare the practice of table singing in the past and present. This article presents the results of this comparison and, using one example, shows what meaning can be attached to singing at the table.

Keywords: folk songs, romance, Soviet repertoire, drinking songs, melodramatism, singing practice, collective singing, Mezen

DOI 10.31860/2712-7591-2025-2-207-217

Собиратели, работавшие в бассейне Мезени в середине XX в., отмечали, что наряду с пением в хоре при клубе, которое начиная с 1930-х гг. стало обычной для деревни практикой, местные жители также пели за столом в кругу родственников, соседей и друзей во время «гостьбы» по праздникам[1]. В статьях и публикациях упоминаются пение за столом и отдельные песни, исполнявшиеся в этой ситуации, однако как практика застольное пение в деревне не становилось предметом специального исследования[2]. Фольклористов и музыковедов обычно главным образом интересовали собственно песни — их текстовая и мелодическая стороны, а не практика их исполнения[3]. Описывался контекст исполнения обрядового песенного фольклора и лирических песен, приуроченных к определенным ситуациям[4]. При этом внимание собирателей

[1] Во многих деревнях существовали слаженные ансамбли, состоявшие из членов семьи и соседей, которые пели не только по праздникам [Колпакова, с. 28]. В таких ансамблях дольше всего сохранялся местный традиционный репертуар и манера пения, поэтому значительная часть записей в экспедициях второй половины XX в. была сделана именно от них.

[2] Н. П. Колпакова во вступительной статье к изданию «Песенный фольклор Мезени» отмечает, что «за праздничным столом» пелись «веселые бойкие „компаньишные" песни» [ПФМ, с. 18]. В комментариях к этому изданию всего четыре песни обозначены как те, что пелись за столом (не считая свадебных, которые пели во время «свадебного пира»). О песне «У колодечка да у глубокого» (№ 12), помещенной в разделе лирических протяжных, сообщается: «Прежде исполнялась на гуляньях; в 1961 г. бытовала „на гостьбах", т. е. за праздничным столом» [ПФМ, с. 320]; лирическая протяжная «Снежки выпадали» (№ 61) «исполнялась прежде на зимних пирушках за столом» [ПФМ, с. 329]; частая «Ах ты улка, ты улка моя» (№ 98) «в 1958 г. пелась „на веселье" (за праздничным столом, на свадьбах и т. п.)» [ПФМ, с. 335]; частая «Кабы знала девушка» (№ 103) «в 1958 г. принадлежала к числу „веселых" и пелась на праздниках за столом и на гуляньях» [ПФМ, с. 336].

[3] Прагматике застольного пения в городе посвящена статья О. Р. Николаева [Николаев], однако городская практика пения за столом, насколько мне известно, не становилась предметом специального исследования.

[4] Так, например, О. А. Пашина описывает сценарий проведения на средней Мезени «петровщин» и «игрищ», существенную часть которых составляло пение лирических песен [Пашина].

и исследователей во второй половине XX в. было в первую очередь направлено на традиционный песенный фольклор, который они стремились записать и тем самым сохранить. Не относящиеся к нему жанры не записывались вовсе или фиксировались на бумаге, но не включались в издания локального песенного фольклора[5].

Совместное пение в публичном и приватном пространстве рассматривают как одну из важных составляющих жизни «советских крестьянок» в XX в. авторы монографии «Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины» [Олсон, Адоньева, с. 209–230]. Полевые наблюдения, сделанные в мезенских деревнях в первой четверти XXI в., говорят о том, что совместное пение, в том числе за столом, сохраняет свою актуальность.

В ходе экспедиций Санкт-Петербургского государственного университета и АНО «Пропповский центр», которые с 2007 г. проходят в Мезенском и Лешуконском районах Архангельской области[6], мы множество раз наблюдали пение в ситуации застолья, а также слышали рассказы местных жителей о том, как это происходит обычно[7]. Кроме того, наши информанты 1910–1950-х гг. рождения вспоминали о том, как пели раньше во время «гостьбы», когда на престольные, а затем советские праздники и свадьбы съезжались родственники и друзья из окрестных и дальних деревень. Благодаря воспоминаниям местных жителей, которые в детстве слушали пение старших, а впоследствии пели за столом сами, мы получаем представление о застольном репертуаре начиная с 1930-х гг.

Одна из наших собеседниц поделилась своими детскими воспоминаниями о том, как старики пели во время «гостьбы» на съезжих праздниках: «Освобождают все комнаты, столы ставят, по восемьдесят человек собираются... Наварят браги, и браги крепкие были, и гуляли по два, по три дня. Гармонисты свои были в деревнях... Старики в основном пели эти песни. Деды старые, они вспоминают вот эту старину свою»[8]. Другая представительница поколения 1930-х гг. рождения вспоминала, как старшие пели, отмечая окончание

---

[5] Изучением городского романса и новой баллады рубежа XIX–XX вв. начиная с 1970-х гг. стал заниматься целый ряд исследователей (Э. В. Померанцева, Н. П. Зубова, Н. П. Копанева, Т. Н. Якунцева, А. В. Кулагина и др.), однако издания текстов этих жанров появились только в конце 1990-х гг. [Адоньева, Герасимова; Кулагина, Селиванов].

[6] Я принимала участие в ряде экспедиций в Мезенский и Лешуконский районы в 2007–2019 гг., будучи студенткой, а затем аспиранткой кафедры истории русской литературы на филологическом факультете СПбГУ.

[7] Материалы экспедиций хранятся в фольклорном архиве Санкт-Петербургского государственного университета (далее — ФА СПбГУ) и архиве, созданном АНО «Пропповский центр».

[8] ФА СПбГУ. DTxt07-210. Зап. от женщины 1935 г. р., местной, в д. Заозерье Мезенского р-на Архангельской обл. (далее везде область та же) 27.07.2007 г. А. А. Чечик, И. А. Кравчуком.

жатвы: «Каждая бригада у своего бригадира гуляли, гостьбы делали, обработно, дожинки. Напекут шанег... наварят браги, и... поют и веселятся. А мы-то малы, мы сидели на стороны, там, на печке ли было, да на полатях, да вроде прятаемся, а песни-ти все запоминались... Дак-от первы песни я запомнила „Кругом, кругом осиротела“, потом „Со вчерашнего похмелья“, „Златые горы“ обязательно, гармонист какой-то это играет, а мы, это, внимам»[9].

Молодежь проводила досуг на улице или в клубе, а старшее поколение продолжало петь за столом, собираясь по всем праздникам — государственным, календарным, сельскохозяйственным и семейным: «Они каждый праздник там, кому день рождения, собираются, эти старинные песни поют. У нас вот папа да мама по стопке браги выпили и сразу запели... и сидят весь вечер»[10].

Называют и конкретные песни, которые поколение родителей пело по праздникам. Среди них и песни из местного традиционного репертуара («Ванька-то в Питере родился», «Сидела Катюшенька...», «Во субботу день да ненастный», «Со вчерашнего похмелья», «Во пиру-то я была...», «Выпей рюмочку, выпей две»), но в основном общераспространенные романсы: «Кругом, кругом осиротела», «Златые горы», «Далеко в стране Иркутской», «Уродилася я...», «Ванька-ключник», «При лужке», «Хасбулат удалой», «Во саду при долине», «Из-за острова на стрежень», «Как по Волге-реке», «По Мурманской дорожке», «Чудный месяц» и др.[11] Судя по воспоминаниям наших информантов, репертуар застольных песен не слишком зависел от повода: среди песен, которые пели в государственные и сельскохозяйственные праздники, называют всё те же «Златые горы», «Хасбулат удалой» и т. п. Романсы пели и старшее поколение, и молодежь. Помимо романсов, которые у многих представителей поколения 1930-х гг. рождения ассоциируются с родителями (их называют «маминными» и «папиными» песнями), молодежь с удовольствием пела советский репертуар, который проникал в деревню со строительством клубов, появлением радио- и киноаппаратуры. В первой половине XX в. застольный репертуар Мезени пополнился множеством

---

[9] ФА СПбГУ. DTxt07-102. Зап. от женщины 1932 г. р., местной, в с. Жердь Мезенского р-на 12.07.2007 г. И. С. Веселовой, В. В. Козаком, Е. Е. Самойловой.

[10] ФА СПбГУ. DTxt07-058. Зап. от женщины 1932 г. р., местной, в д. Кимжа Мезенского р-на 15.07.2007 г. С. Б. Адоньевой, И. С. Веселовой и др.

[11] В реестре лирических песен средней Мезени, составленном Н. П. Колпаковой в 1928 г., романсы составляют существенную долю **(**Кабинет рукописей Российского института истории искусств. Ф. 112. Н. П. Колпакова. Архангельская область. I. Мезень (1928). «Репертуар песен Средней Мезени, записанных в 1928 г.»**)**. В 1958 г., в следующий раз приехав на Мезень, Н. П. Колпакова отметила, что городского романса стало значительно больше [ПФМ, с. 17].

песен советских поэтов и композиторов: «Как родная меня мать провожала», «Кудрявая рябина», «Прокати нас, Петруша, на тракторе!», «Прощальная комсомольская», «Катюша», «Как служил солдат...» и т. д.[12]

Песни из местного традиционного репертуара представители поколения 1930-х гг. рождения знали с детства или разучивали в хоре, но их в основном пели на сцене, а за столом предпочитали романсы и современный репертуар. В 2009 г. в д. Селище Лешуконского района собиратели пригласили в дом, где они остановились, компанию из четырех женщин и мужчины 1930–1940-х гг. рождения. Поводом для застолья послужил отмечаемый в деревне праздник — Петров день. Мужчина принес с собой баян, таким образом, пение за столом было запланировано. Женщины спели две песни из местного традиционного репертуара («Вдоль по морю», «Лучше бы я, девушка, у батюшка жила») без сопровождения, а другие песни («Зачем же тебя я полюбила», «По тропе, что порой запорошена», «Деревня моя, деревянная, дальняя», «Летом парами встречаются подружки») и частушки пели под аккомпанемент баяна. На следующий день одна из женщин рассказала собирателям, что вечером они встретились снова и вот тогда уже «попели от души» — те песни, которые они обычно поют за столом[13].

Наши собеседники неоднократно отмечали, что за столом они поют свои любимые песни, и это заставило обратить пристальное внимание на застольный репертуар. На основании включенного наблюдения в ситуации застолий и изучения материалов, записанных моими коллегами, я пришла к выводу, что в первой четверти XXI в. репертуар, исполняемый на сцене и в приватной обстановке, практически не пересекается[14]. Песни из местного традиционного репертуара исполняются, как правило, по просьбе собирателей. Романсы, которые предпочитало старшее поколение, у многих родившихся в 1930-е гг. и позже уже не вызывают эмоционального отклика. Это объясняют следующим образом: то, что в них описывается, относится к опыту предыдущих

[12] Трансформации песенного репертуара различных групп населения страны с начала советского периода описывает Н. С. Полищук [Полищук]. Репертуар мезенской молодежи фиксировался собирателями в экспедиции 1958 г. Отдела фольклора ИРЛИ АН СССР. Среди материалов экспедиции составленные З. И. Власовой репертуарные списки в виде трех таблиц, в которых песни разделены на четыре группы: «старинные мезенские песни» (45 песен), «песни литературного происхождения» (36), «тюремные песни» (8) и «песни советских композиторов» (50) (Рукописный отдел ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Р. V. К. 190. П. 3. Ед. хр. 11. Песенный репертуар Лешуконского и Мезенского р-нов. Таблицы 1–3. 7 л.).

[13] Из полевого дневника участницы экспедиции Л. Ф. Петровой (ФА СПбГУ).

[14] Репертуару, исполняемому фольклорными хорами на сцене, посвящена другая моя статья [Семенова].

поколений. Женщина 1946 г. р. так высказалась по поводу романса «Лет семнадцати была», который поет ее односельчанка 1925 г. р.: «Мы такую раньше не пели, а она поет... Та дак песня мне не нравится... Мы не жили так. Так мне не привелось тоже уж, чтоб вот качать детей да по людям ходить»[15]. Некоторым романсы кажутся чрезмерно драматичными. Как выразился один из наших собеседников 1941 г. р., в них «одни гробы и одни трупы»[16]. Семейная пара, исполнявшая под гармонь «Однажды морем я плыла», со смехом комментировала строку «а через год родился сын»: «Не через год дети-то рождаются, а через девять месяцев! Смеемся: для рифмы»[17].

Для того чтобы выявить и проанализировать состав современного застольного репертуара, я обратилась к аудио- и видеозаписям, сделанным в ходе наших экспедиций во время застолий. Среди материалов, собранных начиная с 2007 г., для анализа были отобраны записи, произведенные во время трех застолий. Критерием отбора стали продолжительность записи и степень участия собирателей в выборе исполняемых песен. Отобранные записи достаточно продолжительны (время звучания — два и более часов), и присутствие собирателей в этих ситуациях учитывалось поющими в меньшей степени, чем в других.

В д. Погорелец Мезенского района в 2007 г. мы присутствовали на застолье по случаю встречи родственников. За столом собрались около десятка женщин и мужчин 1930–1970-х гг. рождения: хозяйка и ее муж, взрослые дочери с семьями, мать и соседки. Пели только женщины. Узнав, что мы записываем фольклор, собравшиеся постарались вспомнить что-нибудь «народное» и «старинное» и спели романсы «У зори-то, у зореньки», «Разлука ты, разлука», «В низенькой светелке», «У церкви стояла карета», но в основном пели песни 1950–1990-х гг. из популярного эстрадного репертуара и кинофильмов («Уральская рябинушка», «Огней так много золотых», «Ой, ты, рожь», «Здравствуй, речка Паленьга», «Мне березка дарила сережки», «Рябина», «Нарьян-Мар мой, Нарьян-Мар», «Называют меня некрасивою», «Напилася я пьяна»)[18].

---

[15] ФА СПбГУ. DTxt11-206. Зап. в д. Кеба Лешуконского р-на 17.07.2011 г. А. А. Воробьевой, Е. Д. Каплан.

[16] ФА СПбГУ. DTxt07-125. Зап. в д. Кильца Мезенского р-на 15.07.2007 г. И. С. Веселовой, В. В. Козаком.

[17] ФА СПбГУ. DTxt08-080. Зап. от мужчины 1929 г. р., местного, женщины 1932 г. р., урож. д. Пахомовская Шенкурского р-на, в с. Жердь Мезенского р-на 14.07.2008 г. А. А. Маточкиным, Л. Ф. Матвиевской.

[18] ФА СПбГУ. DTxt07-192. Зап. от женщины 1952 г. р., местной, и ее родственников 1930–1970-х гг. р., в д. Погорелец Мезенского р-на 15.07.2007 г. А. С. Семеновой, И. А. Кравчуком.

В с. Жердь Мезенского района в 2009 г., в Петров день, собиратели присутствовали на застолье, на котором собрались три сестры и их семьи[19]. Пели в основном сестры и невестка одной из них. Мужчины подпевали в нескольких случаях. По настойчивым просьбам собирателя сестры спели несколько песен из местного традиционного репертуара, причем почти все им пришлось петь поодиночке, поскольку они живут в разных деревнях, в каждой из которых свой хор, где они их и выучили. В основном женщины пели то, что им нравится: песни из репертуара популярных советских и современных эстрадных певцов («По гладким камушкам», «Над окошком месяц», «Клен», «Здравствуй, речка Паленьга», «Сормовская лирическая», «Помнишь, мама моя...», «Пропел гудок заводской», «По Ангаре», «Деревенская дорога», «Букет»); песни из репертуара Северного хора[20] («Ничего я с собой не поделаю», «Ой, на сердечушке ледок»), песни, которые считаются дворовыми («Тополя», «Колокола»)[21]. Кроме того, они спели песню «Мелогорский лужок» о родной деревне хозяйки на ее стихи, положенные на мелодию популярной песни «Деревня моя, деревянная, дальняя»[22].

В д. Едома Лешуконского района в 2011 г. компания из семи местных уроженок (на тот момент они жили в городах, но приезжали в деревню на лето) 1930–1960-х гг. рождения пригласила собирателей на пикник у реки по случаю Дня рыбака[23]. Они спели несколько песен из местного традиционного репертуара, но в основном исполняли свой привычный застольный репертуар: песни советской эстрады («За околицей солнце клонится», «Скажите, лебеди, скажите, белые», «Под окошком вишня белая», «На взбухающей речке ломается лед», «Как-то в утро вешнее», «Журавленок», «Подари мне, сынок, красный в розах платок», «Ночка луговая», «Мечтала девочка о рыцаре»), песни из репертуара Северного хора («Цвела, цвела черемуха», «Ой, на сердечушке ледок»), романсы и дворовые песни («В лес по ягоды подружки гурьбою собрались», «Тебе двадцать, а мне восемнадцать», «Куда

[19] ФА СПбГУ. DV09_Arch-Mez_026–32. Зап. от Светланы Петровны Анашкиной, 1954 г. р., Евдокии Петровны Сидоровой, 1956 г. р. (обе урож. д. Мелогора) и их родственников 1950–1980-х гг. р., в с. Жердь Зареченского с/п Мезенского р-на 12.07.2009 г. А. А. Маточкиным, Д. К. Туминас.

[20] Северный хор служил эталоном для фольклорных хоров на Мезени, созданных в советское время.

[21] По одной из версий, обсуждаемой в Интернете, песня написана в 1958 г. Г. И. Старковым.

[22] Сочинение новых слов к известным мелодиям — распространенная практика среди местных поэтов.

[23] ФА СПбГУ. DTxt11-124. Зап. от женщины 1953 г. р., женщины 1947 г. р., женщины 1954 г. р., женщины 1958 г. р. (все местные), женщины 1940 г. р., урож. с. Лешуконское, женщины 1931 г. р., урож. д. Пылема, женщины 1960 г. р., урож. д. Каращелье, в д. Едома Лешуконского р-на 10.07.2011 г. Л. В. Голубевой, М. А. Трощило и др.

вы так быстро промчалися, годы», «Эх, озёра», «Было немало встреч»), эстрадные песни 1990-х гг. («Мамы родные глаза», «Летом парами встречаются подружки»), а также современные песни о родном крае на слова местных поэтов, положенные на известные мелодии, которые в настоящее время исполняются хором на деревенских праздниках: «Деревня моя на виду Лешуконии», «Северный край наш богат», «Вот решили вдруг встретиться», «Уходят деревни с насиженных мест».

Наблюдения, сделанные во время этих и других застолий, позволяют говорить об определенных тенденциях в составе репертуара и практике его исполнения. Собираясь за праздничным столом, представители поколений 1930–1970-х гг. рождения предпочитают петь песни из репертуара популярных советских эстрадных певцов (Л. Г. Зыкиной, О. Б. Воронец, М. В. Кристалинской, Л. П. Сенчиной, Л. В. Лещенко и др.). На застольях также звучат песни из постсоветского эстрадного репертуара (песни популярных в 1990-е гг. музыкальных коллективов «Белый день», «Золотое кольцо» и др.). Обращает на себя внимание гендерный состав поющих за столом. В настоящее время в мезенских деревнях крайне редко можно наблюдать поющих мужчин. К началу XXI в. пение на этой территории стало преимущественно женской практикой [24]. Тенденция к этому наметилась в 1930-е гг., когда женщины становились участницами фольклорных хоров, а мужчины в качестве формы самодеятельности чаще выбирали оркестры народных инструментов или аккомпанировали хору. Кроме того, потери мужского населения во время войны привели к тому, что на смену смешанным ансамблям пришло пение в группах, состоящих из женщин. «Феминизация деревенской музыкальной культуры отнюдь не способствовала признанию ее ценности», — отмечают Л. Олсон и С. Б. Адоньева [Олсон, Адоньева, с. 221–222]. Возможно, этим объясняется, почему мужчины выходят в коридор «на перекур», когда женщины собираются запеть за столом. Некоторые мужчины во время застолья в Жерди подпевали песням «Колокола», «Букет» и «Мелогорский лужок». Возможно, остальных песен они не знали, но также это может быть связано с тем, что первые две песни не ассоциируются с деревенскими женщинами: они городские и поются от лица мужчины. «Мелогорский лужок» часто исполняется на семейных встречах, поэтому его знают и поют, чтобы поддержать хозяйку дома.

Многие из современных застольных песен имеют мелодраматический характер, и это объединяет их с романсами, которые пело за столом старшее поколение. Это говорит о том, что мелодраматизм характерен для миро-

[24] Подробнее об этом см. [Olson, p. 51–52]. Мужской традиции пения на Мезени посвящена статья И. А. Никитиной [Никитина].

восприятия нескольких советских поколений[25]. В такой картине мира всем управляет случай. Как поется в песне «Тополя», прозвучавшей на застолье в Жерди и популярной у современных россиян[26], «было в жизни все так хорошо, но случилась беда». Возможно, из-за ощущения ненадежности мира пользуются популярностью песни о родном крае и доме, в которых выражается чаяние, чтобы родная деревня жила, а в родительском доме горел свет. Эти песни рисуют идеал, в котором родители всегда живы и ждут своих детей дома.

Поскольку пение за столом интересует меня как практика, мне показалось недостаточным ограничиться этими общими наблюдениями. Помимо выявления репертуарных предпочтений мне представляется важным понимание того, какой смысл придают местные жители пению за столом. В общем виде его сформулировать невозможно: для каждого человека он индивидуален. Однако на примере анализа конкретной ситуации можно показать, каким этот смысл может быть.

Я покажу это на примере песни «Родительский дом», которую на застолье в Жерди пели практически все присутствующие, за исключением детей, что послужило поводом обратить на нее особое внимание[27]. Поющие не комментировали смысл этой песни, и собиратели не спрашивали об этом, но представить, какими смыслами ее наделяют те, кто любит ее петь или слушать, позволяют комментарии к записи этой песни в исполнении Л. В. Лещенко, размещенной в Интернете. Запись с концерта, опубликованная в 2017 г., имеет более 700 тыс. просмотров и более 150 комментариев, в которых пользователи выражают свои чувства по поводу этой песни. Например: «При Союзе какие были воспитательные песни, какое было уважение к своим родителям»; «Песня моего детства. Уронил слезу»; «Русские песни как молитва, как мудрый совет»; «Святая песня»[28]. Если те, кто присутствовал на застолье в Жерди, разделяют такое понимание этой песни, становится понятно,

---

[25] О мелодраматизме романсов и некоторых песен из советского популярного репертуара и о причинах, по которым они вызывали эмоциональный отклик у трех поколений советских крестьянок, пишут С. Б. Адоньева и Л. Олсон [Олсон, Адоньева, с. 209–249]. С. Б. Адоньева полагает, что современным россиянам также свойственна любовь к мелодраме [Адоньева].

[26] Запись песни в исполнении А. Соколова, размещенная на «Youtube» в 2012 г., имеет около миллиона просмотров и более 3800 комментариев, в которых пользователи делятся воспоминаниями об этой песне и благодарят исполнителя. URL: https://www.youtube.com/watch?v=g_22Ofu7qF4 (дата обращения: 27 ноября 2024 г.).

[27] Вариант песни, записанный в Жерди, имеет лишь незначительные отличия от оригинала. Текст песни доступен в Интернете и печатных сборниках. См., например: [Калугин]. Песня в исполнении Л. В. Лещенко впервые выпущена в 1980 г. на грампластинке в серии фирмы «Мелодия» «Для вас, женщины!». В 1981 г. песня попала в финал конкурса «Песня года».

[28] URL: https://www.youtube.com/watch?v=9ougoQp5i7E (дата обращения: 27 ноября 2024 г.).

почему ее пели все. Не присоединиться к исполнению сакрального для группы текста без веских на то оснований невозможно. В этой песне утверждается, во-первых, что родительский дом — «начало начал» и «надежный причал», во-вторых — что каждый человек в «неоплаченном» долгу перед своими родителями. Представляется, что проговаривание этих слов хором созидает и укрепляет сообщество «своих», членов которого объединяет не только родство, но и общие ценности. Таким образом, пение становится актом верификации ценностей членов семьи.

Воспоминания наших современников свидетельствуют о том, что совместное пение за столом в кругу родственников и соседей представляет собой один из видов певческой практики, существующий на их памяти наряду с пением в публичном пространстве на протяжении столетия, прошедшего с начала разрушения традиционного деревенского уклада. Вместе с некоторыми хозяйственными и символическими традиционными крестьянскими практиками она была унаследована современными жителями Мезени от предшествующих поколений. Репертуар застольных песен меняется от эпохи к эпохе, однако сохранение этой формы — совместного пения за столом — на протяжении длительного времени говорит о ее безусловной значимости для членов деревенского сообщества и их детей, живущих в городах.

Литература

Адоньева — *Адоньева С. Б.* Любовь к мелодраме: Российский случай // Сеанс. 2015. 25.03.2015. URL: https://seance.ru/articles/melodrama/ (дата обращения: 25 февраля 2025 г.).

Адоньева, Герасимова — Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Б. Адоньева, Н. М. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 416 с.

Калугин — Антология русской песни / Сост., предисл. и коммент. В. Калугина. М.: Эксмо, 2005. 702 с.

Колпакова — *Колпакова Н. П.* Песенный фольклор Мезени // Песенный фольклор Мезени. Л.: Наука, 1967. С. 9–32.

Кулагина, Селиванов — Городские песни, баллады и романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А. В. Кулагиной, Ф. М. Селиванова. М.: Филол. факультет МГУ, 1999. 624 с.

Никитина — *Никитина И. А.* Мужская певческая традиция в бассейне реки Мезень // Opera musicologica. 2022. Т. 14, № 1. С. 10–33.

Николаев — *Николаев О. Р.* Почему мы не поем «русские народные» песни до конца (о некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции). URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/nikolaev1.htm (дата обращения: 25 февраля 2025 г.).

Олсон, Адоньева — *Олсон Л., Адоньева С. Б.* Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 520 с.

Пашина — *Пашина О. А.* Система съезжих праздников на средней Мезени и их музыкальное оформление // Рябининские чтения: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск: Гос. музей-заповедник «Кижи», 2007. С. 373–375.

Полищук — *Полищук Н. С.* Формирование песенного репертуара у русских в советский период // Традиции и современность в фольклоре. М.: Наука, 1988. С. 70–112.

ПФМ — Песенный фольклор Мезени: [Сб.] / Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л.: Наука, 1967. 367 с.

Семенова — *Семенова А. С.* Традиционный песенный фольклор в репертуаре мезенских хоров // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2025. Т. 47, № 1. С. 102–112.

Olson — *Olson L.* Performing Russia. Folk revival and Russian identity. London, New York: Routledge, 2004. 286 p.

References

Adon'eva, S. B. (2015). 'Lyubov' k melodrame. Rossiiskii sluchai', *Seans*, 25.03.2015, accessed February 25, 2025, https://seance.ru/articles/melodrama.

Adon'eva, S. B., Gerasimova, N. M., eds. (1996). *Sovremennaya ballada i zhestokii romans*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 416 p.

Kalugin, V. I., ed. (2005). *Antologiya russkoi pesni*. Moscow: Eksmo, 702 p.

Kolpakova, N. P. (1967). 'Pesennyi fol'klor Mezeni', in: *Pesennyi fol'klor Mezeni: [Sbornik]*. Leningrad: Nauka, 9–32.

Kolpakova, N. P., Dobrovol'skii, B. M., Mitrofanova, V. V., Korguzalov, V. V., eds. (1967). *Pesennyi fol'klor Mezeni: [Sbornik]*. Leningrad: Nauka, 367 p.

Kulagina, A. V., Selivanov, F. M., eds. (1999). *Gorodskie pesni, ballady i romansy*. Moscow: Filologicheskii fakul'tet Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 624 p.

Nikitina, I. A. (2022). 'Muzhskaya pevcheskaya traditsiya v basseine reki Mezen'', *Opera musicologica*. Vol. 14, 1, 10–33.

Nikolaev, O. R. 'Pochemu my ne poem «russkie narodnye» pesni do kontsa (o nekotorykh mekhanizmakh translyatsii russkoi pesennoi traditsii)', accessed February 25, 2025, http://www.ruthenia.ru/folklore/nikolaev1.htm.

Olson, L., Adonyeva, S. B. (2021). *Traditsiya, transgressiya, kompromiss: Miry russkoi derevenskoi zhenshchiny [Tradition, transgression, compromise: The worlds of Russian village woman]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 520 p.

Pashina, O. A. (2007). 'Sistema s"ezzhikh prazdnikov na srednei Mezeni i ikh muzykal'noe oformlenie', in: *Ryabininskie chteniya: materialy V nauchnoi konferentsii po izucheniyu narodnoi kul'tury Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Gosudarstvennyi muzei-zapovednik «Kizhi», 373–375.

Polishchuk, N. S. (1988). 'Formirovanie pesennogo repertuara u russkikh v sovetskii period', in: *Traditsii i sovremennost' v fol'klore*. Moscow: Nauka, 70–112.

Semenova, A. S. (2025). 'Traditsionnyi pesennyi fol'klor v repertuare mezenskikh khorov' [Traditional folk songs in the repertoires of Mezen choirs], *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta [Proceedings of Petrozavodsk State University]*. Vol. 47, 1, 102–112.

Список сокращений

ГА РФ	—	Государственный архив Российской Федерации (Москва)
ГИМ	—	Государственный исторический музей (Москва)
ИРГО	—	Императорское Русское географическое общество
ИОРЯС	—	Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук
ИРЛИ РАН	—	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ИЯЛИ	—	Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар)
КарНЦ РАН	—	Карельский научный центр Российской академии наук (Петрозаводск)
КИПС	—	Комиссия по изучению племенного состава населения и сопредельных стран
КСЭК	—	Комиссия по составлению этнографических карт России ИРГО
МДК	—	Московская диалектологическая комиссия при Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук
НА РГО	—	Научный архив Русского географического общества (Санкт-Петербург)
ОР РГБ	—	Отдел рукописей РГБ
РГБ	—	Российская государственная библиотека (Москва)
РГИА	—	Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
РНБ	—	Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
РО ИРЛИ	—	Рукописный отдел ИРЛИ РАН
РО РНБ	—	Рукописный отдел РНБ
ЦВПК	—	Центральный военно-промышленный комитет

Наши авторы

Аксенов Владислав Бэнович — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения новейшей истории России и политологии Института российской истории РАН (Москва). vlaks@mail.ru

Комелина Наталья Геннадьевна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). komlng@mail.ru

Мадлевская Елена Львовна — канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). madlevska@mail.ru

Некрылова Анна Федоровна — канд. искусствоведения, научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). nekrylova@mail.ru

Панюков Анатолий Васильевич — канд. филол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар). apankomisc@mail.ru

Петров Александр Михайлович — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск). hermitage2005@yandex.ru

Петрова Людмила Ивановна — научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). irli-lusya@mail.ru

Подрезова Светлана Викторовна — канд. искусствоведения, старший научный сотрудник, заведующая Фонограммархивом ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). podrezova@yandex.ru

Рожкова Татьяна Ивановна — д-р филол. наук, профессор Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова, НИИ исторической антропологии и филологии (Магнитогорск). robin.55@mail.ru

Розов Александр Николаевич — д-р культурологии, профессор, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). rosov@list.ru

Семенова Антонина Сергеевна — аспирант филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). mercadera@yandex.ru

Семячко Светлана Алексеевна — д-р филол. наук, главный научный сотрудник, заведующая Отделом древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). svetlanasm08@mail.ru

Authors

Vladislav B. Aksenov
Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia
Natalia G. Komelina
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
Elena L. Madlevskaya
Russian Museum of Ethnography
St. Petersburg, Russia
Anna F. Nekrylova
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
Anatoly V. Panyukov
Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Syktyvkar, Russia
Alexander M. Petrov
Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences
Petrozavodsk, Russia
Lyudmila I. Petrova
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
Svetlana V. Podrezova
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
Tatyana I. Rozhkova
Nosov Magnitogorsk State Technical University, Research Institute for Historical Anthropology and Philology
Magnitogorsk, Russia
Aleksander N. Rozov
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
Antonina S. Semenova
St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia
Svetlana A. Semiachko
Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Телефон (812) 328-19-01
e-mail: irliran@mail.ru

Журнал зарегистрирован Министерством печати и информации
Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77-77800 от 31 января 2020 г.
Издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук

Издательство «Пушкинский Дом»
199106 Санкт-Петербург, Средний пр., д. 86

Редактор А. С. Лобанова
Редактор английского текста Т. Н. Галашева
Технический редактор А. В. Осокин

16+

Цена свободная

Журнал распространяется по подписке.
Подписной индекс ВН018606 по каталогу агентства «Урал-пресс»

Подписано в печать 10.07.2025. Вышло из печати 17.07.2025
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Литературная. Цифровая печать.
Усл. печ. л. 18,79. Тираж 100 экз. Тип. зак. № 0000

Отпечатано в типографии ИП Варваркин
Санкт-Петербург, Уральская ул., д. 17, корп. 4

ISSN 2712-7591 Словесность и история, 2025, № 2. С. 1–229