

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК РГГУ

Серия

«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies”
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

5
2026

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"
RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal
Periodical publication
Founder and Publisher: Russian State University for the Humanities (RSUH)

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

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

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

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

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

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

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

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

Editorial staff office: bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
e-mail: iulia.naumova@gmail.com

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Периодическое печатное издание

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.3. Теория литературы (филологические науки)

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

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

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

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

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

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

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

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

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

Адрес редакции: 125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Электронный адрес: iulia.naumova@gmail.com

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

Editor-in-chief

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Executive editor

Yu.N. Naumova (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ответственный за выпуск

Ю.Н. Наумова (РГГУ)

CONTENTS

<i>Victoria A. Chervaneva</i>	
From spontaneous speech to folklore text: markers of narrativization in oral narrative	12
<i>Maria V. Gavrilova</i>	
“The street sweeper had his chip and vaccine”: children’s macabre rhymes of the coronavirus era	23
<i>Mikhail S. Ostroukhov</i>	
Nostalgia in the oral narrative of the 1990s	50
<i>German Yu. Ust’yantsev, Sofia A. Beryatko</i>	
The views of modern students on “evil eye” and forms of ritual protection against it	61
<i>Evgeniya A. Olshevskaya</i>	
Spit, knock, defuse: Apotropaic rituals in contemporary urban culture	83
<i>Maria V. Kucherenko</i>	
“Chur-chur, Play with it and give it back to me”: A typology of ritualized practices for recovering lost objects	95
<i>Vera A. Krylova</i>	
When should people not look in a mirror? Taboos associated with mirrors in modern mythology. Part 1	120
<i>Nikolay O. Elizarov</i>	
The epic “Song of Gao Huang” as the core of the She people’s ethnic identity	146
<i>Sofia M. Kozlova</i>	
The genesis of astronomical knowledge of Mongolian peoples: Linguistic and cultural-historical analysis of the Mongolian astronomical map from the xylograph “Chinese Astronomical Sutra”	159

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Виктория А. Черванёва</i> От спонтанной речи к фольклорному тексту: маркеры нарративизации в устном повествовании	12
<i>Мария В. Гаврилова</i> «Дворник чипирован был и привит»: садистские стишки времен пандемии	23
<i>Михаил С. Остроухов</i> Ностальгия в устном нарративе о 1990-х	50
<i>Герман Ю. Устьянцев, София А. Берятко</i> Представления современного студенчества о сглазе и формах ритуальной защиты от него	61
<i>Евгения А. Ольшевская</i> Плюнуть, постучать, обезвредить: апотропейные ритуалы в современной городской культуре	83
<i>Мария В. Кучеренко</i> «Чур-чур, поиграй и мне отдай»: типология ритуализованных практик возвращения потерявшихся вещей	95
<i>Вера А. Крылова</i> Когда нельзя смотреть в зеркало? Запреты, связанные с зеркалом, в современной мифологии. Ч. 1	120
<i>Николай О. Елизаров</i> Эпос «Песнь о Гао-августейшем» как ядро этнической идентичности народа шэ	146
<i>Софья М. Козлова</i> Генезис астрономических знаний монгольских народов: лингвистический и культурно-исторический анализы монгольской астрономической карты из ксилографа «Китайская астрономическая сутра»	159

От спонтанной речи к фольклорному тексту: маркеры нарративизации в устном повествовании

Виктория А. Черванёва

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

Аннотация. В статье рассматривается проблема разграничения традиционных и «разовых» текстов. Эта проблема приобрела особую актуальность в связи с тем, что фольклористика стала изучать тексты, обладающие признаками спонтанной разговорной речи. Объектом исследования являются мифологические рассказы, которые занимают промежуточное положение между «разовым» высказыванием и традиционным фольклорным текстом. Задачей работы стало выявление лингвистических механизмов нарративизации, способствующих переходу повествования от речевой неформальности к урегулированному тексту. Основное внимание уделяется грамматическим маркерам, прежде всего эгоцентрическим элементам (дейктикам), которые по-разному функционируют в диалогическом режиме разговорной речи и в режиме нарратива. В личном свидетельстве (меморате) ориентация идет от позиции говорящего (*я – здесь – сейчас*), что характерно для диалога в канонической речевой ситуации. Нарративизация же сопровождается отстройкой хронотопа текста от актуальной ситуации речи: дейктические маркеры говорящего элиминируются, формируется автономный «мир текста» с условными персонажами и временем. Этот грамматический сдвиг, происходящий при многократном пересказе и изменении статуса текста на «чужой», и является основой фольклоризации, делая возможным последующий контроль традиции над формой текста.

Ключевые слова: фольклорный текст, мифологические рассказы, нарративизация, дейксис, хронотоп

Для цитирования: Черванёва В.А. От спонтанной речи к фольклорному тексту: маркеры нарративизации в устном повествовании // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 12–22. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-12-22

From spontaneous speech to folklore text: markers of narrativization in oral narrative

Victoria A. Chervaneva

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Abstract. The article examines the problem of distinguishing between traditional and “one-off” texts, a distinction that has gained relevance due to the expansion of folklore studies’ scope to include texts featuring spontaneous speech. The research focuses on mythological narratives, which occupy an intermediate position between these two types. The aim of the study is to identify the linguistic mechanisms of narrativization that facilitate the transition from an unstructured utterance to a regulated, coherent text. Primary attention is paid to grammatical markers, especially deictic elements, which function differently in the dialogic mode of speech and in the narrative mode. In a personal testimonial (memorate), orientation stems from the speaker’s position (I – here – now), characteristic of a canonical speech situation. Narrativization, however, involves constructing the text’s chronotope independently of the immediate speech context: the speaker’s deictic markers are eliminated, forming an autonomous “textual world” with conditional characters and time. This grammatical shift, occurring through repeated retelling and a change in the text’s status to “someone else’s”, forms the basis of folklorization, enabling subsequent traditional control over the text’s form.

Keywords: folklore text, mythological narratives, narrativization, deixis, chronotope

For citation: Chervaneva, V.A. (2026), “From spontaneous speech to folklore text: markers of narrativization in oral narrative”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 12–22, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-12-22

В течение последних нескольких десятилетий мы являемся свидетелями чрезвычайного расширения предметного поля фольклористики – сейчас фиксируются, изучаются и квалифицируются как фольклорные тексты практически все вербальные проявления традиции. Существенно расширилась источниковая база исследований устной прозы: фольклористы изучают не только сюжетные жанры (былички, предания), но и бессюжетные формы: описания обрядов, поверья, традиционные предписания и их мотивировки. Кроме того, к фольклорным текстам теперь относят и автобиографические устные рассказы, включая семейные нарративы, по-

скольку в них обнаруживаются устойчивые структурные элементы и повторяющиеся мотивы ([Дианова 2009; Матлин, Чередникова 2017, с. 8–9; Разумова 2001] и др.). На том же основании (наличие традиционных мотивов и в целом традиционной информации) с использованием методологии фольклористики анализируется спонтанный диалог – обмен репликами носителей традиции (ср. анализ соответствующего кейса в [Швед 2022]). В поле зрения исследователей все чаще попадают тексты, которые можно отнести к категории «метажанровых». Это высказывания носителей традиции, где они сами становятся ее комментаторами, повествуя об особенностях исполнения, контекстах бытования, функционирования и передачи различных фольклорных жанров. Яркой иллюстрацией этого подхода служат исследования рассказов о причетной традиции, которые анализируют С.Ю. Королёва [Королёва 2019] и Е.Ф. Югай [Югай 2019, с. 79–119]. Еще одним примером является работа Д.Ю. Доронина, посвященная текстам о ситуациях рассказывания эсхатологических нарративов в алтайской традиции [Доронин 2019].

В такой ситуации особую актуальность приобретает проблема, сформулированная К.В. Чистовым: необходимость разграничения традиционных (собственно фольклорных) текстов и спонтанных «разовых» высказываний, которые становятся фольклором лишь в случае их закрепления в традиции через многократное воспроизведение [Чистов 2005, с. 159]. Ученый неоднократно обращался к этой дихотомии в своих трудах разных лет, подчеркивая ее методологическую важность.

Мифологические мемораты, или былички, которые являются объектом моего изучения, находятся в весьма сложном отношении к противопоставлению «традиционный текст / разовый текст». Говоря словами К.В. Чистова, они относятся к тем фольклорным жанрам,

...для которых характерны столь подвижные тексты, что они приближаются к «разовым» (предания, мемораты). Традиция их выражена не столько в текстах, сколько в сюжетах [Чистов 2005, с. 15].

Действительно, быличка – это всегда личное высказывание-свидетельство, она рождается как импровизация в процессе коммуникации, и ее текст формально близок к повседневной речи. Для него характерны слабая структурированность, изменчивость и пластичность, что единодушно отмечают исследователи мифологических рассказов, особенно при сравнении этих текстов со сказками или легендами, т. е. жанрами, которые предполагают воспроизведение и пересказ некогда услышанного текста.

В чем же состоит механизм превращения текста «разового» в фольклорный? По К.В. Чистову, признак фольклорности текста – урегулированность его формы, стереотипия текста [Чистов 2005, с. 61–62], и в этом отношении фольклорная речь противопоставлена спонтанной повседневной речи. Таким образом, преодоление свойств разговорной речи, переход от речевой неоформленности к урегулированности и знаменует переход от разового текста к фольклорному.

В связи с рассуждениями на эту тему уместно вспомнить идею С.Б. Адоньевой о двух принципиально разных типах контроля, осуществляемого традицией, в текстах разного плана. С одной стороны, существуют тексты, где традиция строго регулирует *форму*, требующую соответствия речевому канону (сказки, частушки, заговоры и т. д.), но при этом не предъявляет претензий к их фактической достоверности. С другой стороны, есть тексты, в которых, напротив, традиция контролирует в первую очередь *содержание* с точки зрения достоверности/недостоверности, оставляя форму свободной и неотличимой от обычной речи рассказчика. К последним, как отмечает исследовательница, относятся «формы повествования, традиционно относимые к жанрам несказочной прозы – легенды, предания, мифологические рассказы» [Адоньева 2004, с. 59]. Очевидно, что тексты с контролируемой формой на шкале «разовый/фольклорный» будут занимать участок шкалы с большим значением, «градусом» традиционности, что и утверждает в другой ее работе: «...Переход от разового текста к фольклорному осуществляется в зоне возрастания урегулированности устной речи» [Адоньева, Мариничева 2014, с. 22].

С.Б. Адоньева связала эту разную форму контроля традиции с модальностью текстов – наличием или отсутствием установки на достоверность. Таким образом, у речевой стереотипии и установки на достоверность наблюдается взаимно-обратная связь, отношения обратной пропорциональности: чем более урегулирована речь, тем менее релевантной для нее становится оценка «истинно/ложно».

В настоящей статье я попытаюсь показать лингвистические основы этого явления – перехода текста от разового к традиционному, фольклорному, которое в случае с повествовательным текстом можно назвать нарративизацией.

Понятие *нарратив* может использоваться с разным содержанием, это многозначный термин. Я имею в виду нарратив как лингвистическую категорию – текст, организованный таким образом, что для его понимания не требуется находиться с говорящим в ситуации непосредственного контакта: видеть говорящего и быть с ним

в одном времени и месте, как это происходит в диалогическом общении [Падучева 1996, с. 198]. Ср. пример из мифологического текста (1) и сказки (2):

(1) Второй раз напугало, мы вот с Ниной Гагаевой гуляли, дверь была закрыта – палки ставили, **здесь** раньше не закрывали замками, палку поставят. Мы с Нинкой играем вот **здесь** с Гагаевой, на качели, вдруг кто-то, палка как вылетит, двери открылись, закрылись – кто-то зашёл в избу – всё (АЛФ РГГУ, инф. ХВФ, Ухта, 1996).

(2) Иван-царевич и Белый Полянин накупили быков многое множество, начали их бить, кожи сымать да ремни резать; из тех ремней канат свили – да такой длинный, что один конец **здесь**, а другой на тот свет достанет (Аф., № 161).

Чтобы понять локализацию «здесь» в первом тексте (фрагменте мифологического рассказа), надо находиться рядом с говорящим, он использует эти слова, ориентируясь на присутствие слушающего (собирателя) – «здесь» обозначает место ситуации речи, общее для говорящего (информанта) и собирателя в момент их беседы. В сказке же «здесь» не имеет отношения к внетекстовой реальности, и это даже не анафора, это «здесь» – там у них, у Ивана-царевича и Белого Полянина, мы в этот момент мысленно рядом с ними.

Как известно, грамматика нарратива принципиально отличается от грамматики диалога, в этих двух системах действуют два разных режима интерпретации указательных (шире – эгоцентрических) слов: в диалоге речевой (первичный, диалогический дейксис), в нарративе – нарративный (вторичный, или дейксис пересказа, по Ю.Д. Апресяну [Апресян 1995, с. 632]), и по поведению этих слов можно определить статус текста [Падучева 1996, с. 265–271; Успенский 2011, с. 13–22]. В диалоге указательные (дейктические) слова ориентированы на говорящего – *я, здесь, сейчас* обозначают его самого и момент речи, отсчет производится от этой точки (*сегодня, вчера, завтра, потом, тот/этот, вблизи, вдалеке* и т. д.). В нарративе такой режим возможен только в репликах персонажей, в прямой речи (т. е. в диалоге), в самом же повествовании, даже если это повествование от первого лица, эгоцентрики будут ориентированы на персонажа или повествователя.

Диалогический режим – естественный, первичный для любого языка, используемый в разговорной коммуникации, и возникает он в условиях канонической речевой ситуации, для которой характерно совместное присутствие говорящего и слушающего в одном

времени и пространстве, в зоне взаимной видимости [Lyons 1977, р. 637; Падучева 1996, с. 259]. В этом режиме текст спонтанно порождается в самом акте общения, а не воспроизводится как заранее заданный [Толстая 2010, с. 55]. Важным условием также является совпадение мира текста с актуальной реальностью коммуникантов [Падучева 1995], то есть имеется установка на достоверность произносимого (как указывает Н.Д. Арутюнова, диалогическому общению свойственна ориентация на соблюдение «максимы качества» – «если не делается оговорок, сообщаемая информация принимается как истинная» [Арутюнова 1992, с. 12]).

Вполне очевидно, что мифологические рассказы-мемораты соответствуют этим условиям, в отличие от сказок, песен, былин, анекдотов и др. Поэтому вполне закономерно, что мифологические рассказы, существующие в рамках канонической речевой ситуации, являются частью разговорной речи и не будут подвергаться контролю традиции в плане формы.

Движение этих текстов в сторону нарастания традиционности происходит путем нарративизации – то есть путем приобретения грамматических признаков нарратива, отхода от грамматики спонтанной речи. Личный рассказ становится все более урегулированным текстом, во-первых, благодаря многократным повторениям, а во-вторых, под влиянием изменившихся в связи с этим характеристик речевой ситуации.

В фольклорной коммуникации говорящий и слушающий всегда находятся в прямом контакте – это постоянный и неизменный признак. Изменения начинаются, когда меняется сам процесс порождения текста – если текст в той или иной форме уже существует до момента общения, а не рождается в акте коммуникации. Этот аспект речевой ситуации связан с вопросом принадлежности текста, и он возникает, когда рассказчик передает не свою историю, а услышанную от кого-то другого. В то же время этот признак не решающий – как показывает исследование¹ [Черванёва 2019], это не главный фактор нарративизации: в такого рода текстах продолжает функционировать диалогический режим – за счет широкого использования модифицированных форм прямой речи (говорящий переходит на рассказ от 1-го лица своего персонажа и передает историю от его имени). Ср.:

¹ Исследование проводилось на материале корпуса мифологической прозы из архива Лаборатории фольклористики РГГУ (весь материал записан в Каргопольском районе Архангельской области). Сокращенные обозначения информантов приводятся в соответствии с принятыми в АЛФ РГГУ.

(3) К ей приходил муж [покойный]. Говорит, **я дою корову, а он хлев открыл и говорит: «Мария, ты што корову доишь?» Я,** говорит, **одна в избе даже, никово детей нету.** Говорит, **я так испугалась, столь мне,** говорит, **страшно-то сделалоси,** говорит, **не помню – додоила иль нет корову, пришла,** говорит, **к соседям побегала,** говорит, **мужа видела** (АЛФ РГГУ, инф. ААР, Архангело, 1995).

(4) Мой отец историю рассказывал: *был я холостой, – он был отличный гармонист, – пошёл по лесу, играю, как кто-то сзади дал раза и вышло из памяти, очухнулся, когда руки в эти места, в рубаху запихано кол, и не отёсан, со сучьями, пошёл в деревню к часовне, народ стал собираться: што такое, руки как распяты, по спине распихано руки на распяты.* А тут была одна колдунья в деревне... (АЛФ РГГУ, инф. ПАС, Лядины-Рубцово, 1997).

Даже если это пересказ чужого опыта, ситуация речи находит отражение в тексте, и грамматическое оформление текста соответствует меморату. Собственно фабулизация начинается тогда, когда хронотоп текста перестает совпадать с актуальной ситуацией речи и происходит моделирование текстового мира, – в таком случае нарратор приобретает иное качество: появляются признаки экзегетического повествователя и третьеличная нарративная форма. Ср.:

(5) У одной женщины был мужик, и он скоро умер. Она долго горевала, как будет жить одна, справляться с хозяйством без него. И стал ходить к ней муж помогать. Она стала потихоньку худеть. Соседка спрашивает:

– Ты чего, девка, думаешь все о муже?

И женщина рассказала ей, что муж все время приходит. И бабушка научила:

– Ты сядь на порог, распусти волосы, сиди чешись, и щелкай семечки. А он будет спрашивать: что ты ешь? – отвечай: воши.

Так женщина и сделала. Когда она все это сказала, он плюнул и перестал к ней ходить (Зин., № 396).

В таких текстах действуют условные персонажи в условном времени-пространстве, отсутствуют конкретные имена и топонимы, сокращаются и даже вовсе элиминируются дейктики речевого режима (*я – здесь – сейчас*). Разрушение канонической ситуации, наблюдаемое при этом, приводит к качественным изменениям в тексте. Хотя рассказчик и «прорывается» иногда в текст (в ремарках, пояснениях и т. д.), в целом он уходит «за кулисы» и, как следствие, в самом повествовании исчезают его маркеры. И уже

затем, после качественного изменения хронотопа и отстройки от ситуации акта речи, текст становится не «своим» для говорящего, в полном смысле принадлежащим традиции. Тогда и актуализируется контроль традиции с точки зрения формы, речевого канона, поскольку «свой», личный текст, оцениваемый с точки зрения достоверности, никто, кроме говорящего, не может контролировать – это его личная речь.

Список сокращений

АЛФ РГГУ – архив Лаборатории фольклористики РГГУ

Аф. – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. 6-е изд. М., 1957.

Зин. – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 400 с.

Литература

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: СПбГУ: ЗАО ТИД «Амфора», 2004. 312 с.

Адоньева, Мариничева 2014 – *Адоньева С.Б., Мариничева Ю.Ю.* Фольклор в свете теории коммуникации и конвенции сказочной речи // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии: Филологический практикум / Сост. С.Б. Адоньева, С.О. Куприянова. СПб.: СПбГУ, 2014. С. 11–24.

Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т. II: Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Языки славянских культур, 1995. С. 629–650.

Арутюнова 1992 – *Арутюнова Н.Д.* Речеповеденческие акты и истинность // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис / Отв. ред. Т.В. Булыгина. М.: Наука, 1992. С. 6–39.

Дианова 2009 – *Дианова Т.Б.* Автобиографический дискурс и устная фольклорная традиция: к методологии исследования // Традиционная культура. 2009. № 4. С. 4–10.

Доронин 2019 – *Доронин Д.Ю.* Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. II. № 3. С. 45–69.

Королёва 2019 – *Королёва С.Ю.* Похоронно-поминальные причитания Пермского края и особенности их исполнения (по публикациям XIX – начала XXI века) // Грибушинские чтения – 2019. Кунгурский диалог: Тезисы докладов и сообщений XII Международного социально-культурного форума (г. Кунгур, 24–27 апреля 2019 года) / Редколл.: С.М. Мушкалов, О.А. Ренёва, С.Т. Лапшина. Пермь: Изд. Богатырёв П.Г., 2019. С. 303–308.

- Матлин, Чередникова 2017 – *Матлин М.Г., Чередникова М.П.* Вступительная статья // Голод 1941–1945 гг. в устных рассказах русского сельского населения Ульяновского Поволжья / Сост., вступит. статья М.Г. Матлина, М.П. Чередниковой. Ульяновск: УлГПУ им. И.Н. Ульянова, 2017. С. 3–24.
- Падучева 1995 – *Падучева Е.В.* В.В. Виноградов и наука о языке художественной прозы // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1995. Т. 54. № 3. С. 39–48.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаённое знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. 376 с.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 368 с.
- Успенский 2011 – *Успенский Б.А.* Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.
- Черванёва 2019 – *Черванёва В.А.* Дейксис устных мифологических нарративов: о чем говорят формы первого лица? // Шаги / Steps. Т. 5. № 2. 2019. С. 36–52.
- Чистов 2005 – *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. 270 с.
- Швед 2022 – *Швед И.А.* О коммуникативно-прагматическом аспекте прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность // Перспективы изучения фольклора. Взгляд из Эстонии и Беларуси. Миссия выполнима 3 / Ред.-сост. Т. Володина, М. Кыйва, А. Федотова. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 2022. С. 257–297.
- Югай 2019 – *Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019. 528 с.
- Lyons 1977 – *Lyons J.* Semantics. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Vol. 2. 897 p.

Reference

- Adonyeva, S.B. (2004), *Pragmatika fol'klora* [The pragmatics of folklore], SPbGU, ZAO TID "Amfora", St. Petersburg, Russia.
- Adonyeva, S.B. and Marinicheva, Yu.Yu. (2014), "Folklore in Light of Communication Theory and Conventions of Fairytale Speech", in Adonyeva, S.B. and Kupriyanova, S.O. (comps.), *Kommunikativnye konventsii i sotsial'nye stsenarii. Filologicheskii praktikum* [Communicative Conventions: Social Scenarios and Philological Workshop], SPbGU, St. Petersburg, Russia, pp. 11–24.
- Apresyan, Yu.D. (1995), "Deixis in vocabulary and grammar, and the naive model of the world", in Apresyan, Yu.D., *Izbrannye trudy. T. II. Integral'noe opisanie yazyka i sistemnaya leksikografiya* [Selected Works. Vol. II. Integral description of the language and systemic lexicography], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 629–650.

- Arutyunova, N.D. (1992), "Speech Behavioral Acts and Truth", in Bulygina, T.V. (ed.), *Chelovecheskii faktor v yazyke: Kommunikatsiya, modal'nost', deiksis* [Human Factor in Language: Communication, Modality, Deixis], Nauka, Moscow, Russia, pp. 6–39.
- Chervaneva, V.A. (2019), "Deixis of oral mythological narratives: What are first person forms talking about?", *Shagi / Steps*, vol. 5, no. 2, pp. 36–52.
- Chistov, K.V. (2005), *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* [Folklore. Text. Tradition], OGI, Moscow, Russia.
- Dianova, T.B. (2009), "Autobiographical Discourse and Oral Folklore Tradition: Towards research methodology", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 4, pp. 4–10.
- Doronin, D.Yu. (2019), "The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration and transmission of Altaic eschatological knowledge", *Folklore: Structure. Typology. Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 45–69.
- Koroleva, S.Yu. (2019), "Funeral Laments of the Perm Territory and Peculiarities of their Execution (based on publications of the 19th – early 21st centuries)", in Mushkalov, S.M., Reneva, O.A. and Lapshina, S.T. (eds.), *Gribushinskii chteniya – 2019. Kungurskii dialog. Tezisy dokladov i soobshchenii 12 Mezhdunarodnogo sotsial'no-kul'turnogo foruma (g. Kungur, 24–27 aprelya 2019 goda)* [Gribushin's Readings – 2019. Kungur Dialogue. Abstracts of Reports of the 12 International Socio-Cultural Forum (Kungur, April 24–27, 2019)], P.G. Bogatyrev, Perm, Russia, pp. 303–308.
- Lyons, J. (1977), *Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK. vol. 2.
- Matlin, M.G. and Cherednikova, M.P. (2017), "Introductory article", in Matlin, M.G. and Cherednikova, M.P. (comps.), *Golod 1941–1945 gg. v ustnykh rasskazakh russkogo sel'skogo naseleniya Ul'yanovskogo Povolzh'ya* [The Famine of 1941–1945 in the oral stories of the Russian rural population of the Ulyanovsk Volga region], UIGPU im. I.N. Ul'yanova, Ulyanovsk, Russia, pp. 3–24.
- Paducheva, E.V. (1995), "V.V. Vinogradov and science of language of literary prose", *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka* [The Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language], vol. 54, no. 3, pp. 39–48.
- Paducheva, E.V. (1996), *Semanticheskie issledovaniya. Semantika vremeni i vida v russkom yazyke. Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics of Time and Aspect in the Russian Language. Semantics of Narrative], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Razumova, I.A. (2001), *Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i. Byt. Fol'klor. Istoriya* [Hidden Knowledge of the Modern Russian Family. Everyday life. Folklore. Story], Indrik, Moscow, Russia.
- Shved, I.A. (2022), "On the communicative and pragmatic aspect of traditional oral prose texts framed as true and accurate stories", in Volodina, T., Kõiva, M. and Fedotova, A. (eds.), *Perspektivy izucheniya fol'klora. Vzglyad iz Ehtonii i Belarusi. Missiya vypolnima 3* [Prospects for the Study of Folklore. A View from Estonia and Belarus. Mission Possible 3], Nauchnoe izdatel'stvo EHLMT, Tartu, Estonia, pp. 257–297.

- Tolstaya, S.M. (2010), *Semanticheskie kategorii iazyka kul'tury: Ocherki po slavyanskoj etnolingvistike* [Semantic categories of language of culture: Essays in Slavic ethnolinguistics], LIBROKOM, Moscow, Russia.
- Uspenskii, B.A. (2011), "Deixis and secondary semiosis in the language", *Voprosy yazykoznaniya*, no. 2, pp. 3–30.
- Yugai, E.F. (2019), *Chelobitnaya na tot svet: vologodskie prichitaniya v 20 veke* [Supplication to the Next World: Vologda Lamentations in the 20th Century], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

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

ORCID ID: 0000-0003-3091-6469

Information about the author

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

ORCID ID: 0000-0003-3091-6469

«Дворник чипирован был и привит»: садистские стишки времен пандемии

Мария В. Гаврилова

*Российский государственный гуманитарный университет
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, mariavl.gavrilova@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена садистским стишкам о коронавирусе, опубликованным в социальных сетях с октября по декабрь 2020 г. Автор задается следующими вопросами: почему жанр, время активного устного бытования которого осталось в прошлом, реактуализировался во время пандемии? Кто сочинял и распространял коронавирусные стишки, какие идеи в них транслировались, и какую функцию выполняли эти тексты? Как новый социокультурный контекст и новая информационная среда повлияли на особенности жанра садистского стишка? Автор рассматривает «черный» юмор садистских стишков в свете концепций А. Дандеса, Б. Эллеса и Э. Оринга. «Классические» садистские стишки и стишки о коронавирусе рассматриваются в контексте тематически и функционально схожих «черных» шуток в англоязычном фольклоре. В литературе, посвященной мрачному юмору, описаны несколько его разновидностей: «тошнотворные шутки» (sick jokes), «юмор висельника» (gallows humor) и «шутки о катастрофах» (disaster jokes) – они могут быть представлены в текстах в разных пропорциях, формируя своеобразие юмора тех или иных фольклорных жанров. Анализ материала показывает, что, несмотря на поверхностное сходство и заимствование формул «классических» садистских стишков, коронавирусные тексты потеряли ключевые признаки жанра и превратились в шутки другого типа – с другим субъектом, объектом осмеяния и функцией.

Ключевые слова: садистские стишки, черный юмор, детский фольклор, коронавирус

Для цитирования: Гаврилова М.В. «Дворник чипирован был и привит»: садистские стишки времен пандемии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 23–49. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-23-49

“The street sweeper had his chip and vaccine”: children’s macabre rhymes of the coronavirus era

Maria V. Gavrilova

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;

Russian Presidential Academy of National Economy

and Public Administration, Moscow, Russia,

maria.v.gavrilova@gmail.com

Abstract. The article is devoted to children’s macabre rhymes (*sadistic rhymes*) published on social media from October to December 2020. The author raises the following questions: why did a genre whose active oral tradition belongs to the past (the 1970–2000s) become reactualized during the pandemic? Who composed and disseminated these coronavirus rhymes, what ideas did they convey, and what function did these texts serve? How did the new sociocultural context and the new information environment influence the characteristics of the sadistic rhyme genre? The author examines the black humor of sadistic rhymes in light of the concepts of A. Dundes, B. Ellis, and E. Oring. Classic sadistic rhymes and coronavirus rhymes are analyzed in the context of thematically and functionally similar black jokes in Anglo-American folklore. The literature on dark humor describes several of its varieties: *sick jokes*, *gallows humor*, and *disaster jokes* – these may appear in texts in varying proportions, shaping the distinctive humor of particular folklore genres. An analysis of the material shows that, despite superficial similarities and the borrowing of formulas from classic sadistic rhymes, the coronavirus texts have lost key genre markers and transformed into jokes of a different type – with a different subject, target of ridicule, and function.

Keywords: black humour, children’s folklore, children’s macabre rhymes, COVID-19

For citation: Gavrilova, A.V. (2026), “ ‘The street sweeper had his chip and vaccine’: black humour couplets of the coronavirus era”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 23–49, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-23-49

Русские «саdistские стишки» – весьма подробно изученный фольклорный жанр, пик интереса к которому пришелся на 1990–2000-е гг.¹ Согласно более или менее консенсусному

¹ См.: [Белоусов 1992; Белоусов 1995; Белоусов 1996; Белоусов 1998; Белоусов 1999; Борисов 1993; Власова 2006; Кучегура 2000; Лурье 2006; Лысков 2003; Мутина 2005; Неёлов 1996; Немирович-Данченко 1992; Новицкая 1992; Новицкая, Райкова 2002; Райкова 2004; Трыкова 1997; Чередникова 1995].

мнению, садистские стишки (частушки, куплеты, анекдоты) появились в 1970-е гг. во взрослой (молодежной, студенческой) среде, а ко второй половине 1980-х их популярность распространилась и на детскую аудиторию. Внимание фольклористов этот жанр привлек именно как часть детского фольклора, однако в течение всего времени своего существования садистские стишки оставались продуктом творчества и взаимообмена разновозрастной аудитории. С одной стороны, садистские стишки являются частью позднесоветской контркультуры, связаны с авторской абсурдистской поэзией² и субкультурами хиппи и панков, а с другой – отвечают психологическому запросу младших подростков на жанры для реализации характерного для их возраста бунта самостоятельности и преодоления (через осмеяние и деконструкцию) идеализированного представления о детстве как области невинного и безопасного. Функционально садистские стишки схожи с другими «карнавальными» жанрами детско-молодежного фольклора – небылицами, текстами со скатологическими и похабными подробностями, двусмысленными загадками, пародиями на хрестоматийные тексты классической русской литературы и массовой культуры и т. п. [Лурье 1992; Лурье 1998].

Наступление эры интернета и «переезд» значительной части детского и молодежного досуга на онлайн-площадки если не уничтожили, то сильно обеднили «классический» дворовый детский фольклор. Фольклорный «черный» юмор, конечно же, не исчез, но стал принимать новые жанровые формы (мемы, демотиваторы, «фотожабы», «вирусные» вертикальные видео, «пирожки», «порошки» скриншоты переписок и твитов, и др.) и приобрел новые способы трансмиссии (не устная передача, а репост).

В 2020–2021 гг., во время пандемии COVID-19, вместе с коллегами я занималась изучением многочисленного и разнообразного «коронавирусного» фольклора³ и, в числе прочего, собирала материал для исследования детских игр «в коронавирус»⁴. Поисковый запрос в социальных медиа по ключевым словам «дети играют в ковид / коронавирус / пандемию», сделанный с помощью сервиса «Медиалогия», принес больше фольклорного материала, чем ожидалось – так в моем распоряжении оказался корпус из

² Творчество Д. Хармса, Н. Олейникова, А. Введенского, О. Григорьева, поэтов Лианозовской группы.

³ См.: [Архипова* и др. 2020; Архипова* и др. 2023; Гаврилова 2020; Гаврилова 2026].

* Признана иностранным агентом.

⁴ Об играх «в коронавирус» см.: [Гаврилова 2026].

121 садистского стишка про ковид, опубликованного в соцсетях с октября по декабрь 2020 г.

Страшные, катастрофические события всегда вызывают всплески появления «черных» шуток⁵ и др. В большом количестве мрачный юмор циркулировал и во время пандемии⁶. Когда мой корпус текстов был собран, я решила использовать его в качестве материала для анализа на занятиях со студентами. Однако выяснилось, что молодежь 2000-х гг. рождения совершенно не знакома с жанром садистских стишков⁷. Более того, эти тексты вызывают у молодых людей и девушек непонимание и отвращение. Авторы исследований о «классических» садистских стишках отмечали, что они вызывают смех у детей и ужас у взрослых, особенно – у женщин средних лет [Чередникова 1995; Трыкова 1997], а я, к своему удивлению, в 2020-х гг. столкнулась с противоположной ситуацией.

Мне, как носителю городского детского фольклора 1980–1990-х, коронавирусные стишки сразу показались «неправильными». Чувство жанра подсказывало, что с ними что-то «не так», поэтому мне стало интересно разобраться, что именно. В этой статье я ставлю перед собой следующие вопросы: чем коронавирусные стишки отличаются от «классических», и под влиянием каких факторов в них появились эти отличия? Почему фольклорный жанр садистских стишков, переставший быть продуктивным в течение последних двух десятилетий, внезапно оказался востребованным, и кем были люди, которые в 2020 г. выбрали его для самовыражения

⁵ Об этом виде общественной реакции было много написано в связи фольклорной реакцией на крушение космического корабля «Челленджер», аварию на черновобильской АЭС, убийство президента Кеннеди, гибель принцессы Дианы, теракты 11 сентября в Нью-Йорке, последствия урагана «Сэнди» и др. [Ellis 1991; Simons 1986; Smyth 1986; Oring 1987; Davies 1999; Fialkova 2001; James 2014; McGraw et al. 2014; Эллис 2019].

⁶ Этой теме посвящены многочисленные исследования, проведенные в странах Европы, Азии, Африки и Америки, см., например: [Ridanpää 2020; Сергеева, Уварова 2021; Sebba-Elran 2021; Cancelas-Ouviña 2021; Chłopicki, Brzozowska 2021] и др.

⁷ В последующие годы я также спрашивала студентов, известен ли им жанр садистских стишков, и всякий раз получала отрицательный ответ. Добавлю, что, в числе предметов нашего с коллегами интереса были подростки из «поколения Короны» – их реакция и способы адаптации к условиям пандемии. Мы проинтервьюировали 91 школьника 12–18 лет, и один пунктов опросника был посвящен юмору о коронавирусе. Среди известных нашим собеседникам жанров были мемы и пранки, а садистские стишки ни разу названы не были.

в Интернете? Каковы содержание, проблематика и функция коронавирусных стихов, какие эмоции и идеи с их помощью доносили их авторы и распространители до своей аудитории?

Отличия

Судя по подборкам, опубликованным 1990-е, для классических садистских стихов злободневные темы были периферийными. Тексты про «маленького мальчика» и подобные в основном противостояли назойливым родительским поучениям, высмеивали опасности, о которых обычно предупреждают детей (прогулки по стройке, неосторожное обращение с электричеством и т. п.), пародировали раздражающе оптимистическую и назидательную советскую детскую литературу, «пионерские» и медийные речевые клише⁸. Образцы, отсылающие к реальным событиям, существуют⁹, но встречаются они сравнительно редко (например, в подборке А.Ф. Белоусова [Белоусов 1998] из 121-го текста таких лишь 9). Садистские стихи о реальных событиях принадлежат «взрослому» слою жанра, но в то же время многие популярные «взрослые» тексты (например, про электрика Петрова и старушку в проводах) тоже рисуют скорее мир абсурда, не связанный напрямую с окружающей действительностью. Даже те стихи, в которых упоминаются жизненные случаи и ситуации, отсылают к историческому прошлому (подрыв бомбы Сашей Ульяновым, гибель Павлика Морозова, зверства гестапо, подвиг Гастелло) или говорят о фоновых обстоятельствах (репрессии, холодная война, разгул криминала), а не об одномоментных происшествиях¹⁰.

⁸ Например: «Девочка с солнечным именем Рита...»; «Хорошо живет-ся всем / Эх, в стране советской»; «Вот оно, подлое эхо войны!».

⁹ Например: «Мальчик на улице доллар нашел / С долларом этим в “Березку” пошел / Дедушка долго ходил в Комитет / Доллар вернули, а мальчика нет» (речь идет о преследовании граждан за валютные операции, осуществляемом в СССР Комитетом государственной безопасности – КГБ); «Дедушка старый спустился в подвал, / Связку сушеных поганок достал... / Скушает бабушка их на обед – / Ваучер бабкин возьмет себе дед» (имеется в виду кампания приватизации государственной собственности в 1990-е гг., в ходе которой гражданам раздавали ваучеры, теоретически, эквивалентные стоимости долей государственных предприятий).

¹⁰ Одна из остро злободневных тем «классических» садистских стихов – авария в Чернобыле, но таких текстов мне встретилось всего два: «Маленький мальчик по лесу гулял / Хоботом длинным зверей он пугал / Вот он копытами в лужу залез... / Тихо качался чернобыльский лес»; «Тихо на улице / Чисто в квартире / Спасибо реактору / Номер четыре».

Основная функция жанра – символическое сопротивление унылой и тревожной поздне- и постсоветской обстановке как таковой, а не комментирование событий из новостей.

Коронавирусные стишки же, напротив, остро злободневны – они говорили о том, что происходило прямо сейчас.

Одна из главных черт юмора садистских стишков – гротеск и очевидное неправдоподобие событий (попадание в батон хлеба детских сандалий, перепутывание ананаса с фугасом и т. п.). Коронавирусные же стишки этой особенности лишены, ситуации, которые них рисуются, вполне реалистичны:

Едет в троллейбусе бабка без маски,
Держит газету у носа, с опаской¹¹.

Марья Ивановна топала в маске,
Маска случайно прикрыла ей глазки,
Маша споткнулась, покупки за ней,
То-то был пир для простых сизарей.

Другая отличительная черта «классических» садистских стишков, которая и дала этому жанру название – высокая степень жестокости. Садистские стишки часто рассказывают о насилии и практически всегда заканчиваются смертью или, по меньшей мере, тяжелыми увечьями главного героя. Что касается коронавирусных стишков, то лишь в 30 текстах из 121 описывается насильственная смерть или членовредительство:

Саша без маски зашел ночью в бар
Выбиты зубы, зато есть QR

Маленький мальчик закашлял в трамвае
С поручней кровь три часа отмывали

Классические садистские часто содержат шокирующие описания кровавых подробностей¹². В отличие от них, в коронавирусных тошнотворные детали вроде разлета кусков тела, наматывания кишок на колеса отсутствуют. Последствия действий персонажей могут быть преувеличенными, но не фатальными:

¹¹ Здесь и далее авторские орфография и пунктуация сохранены.

¹² Например: «...Быстро обуглились детские кости / Долго смеялись над шуткою гости»; «...Кончилась крыша. Раздался шлепок. / Папа мозги соскребаёт в совок». В подборке М.П. Чередниковой (1995) таких примеров 11 из 43, А.Ф. Белоусова (1998) – 49 из 121.

Васе в маршрутке сломали очки,
Носик над маской теперь не торчит.

Девочка Оля не верила в сказки
И в магазин заскочила без маски.
ЧОП объяснил ей опасность КОВИДа –
сломаны пальцы и в сердце – обида.

В 28-ми текстах взаимодействие персонажей вообще не предполагает насилия:

Дети в кустах в пандемию играли
Дворника Васю без маски поймали.

Дети в квартире играли в ковид,
Выход на улицу маме закрыт.

Или может быть описана смерть, в которой никто конкретно не виноват:

Старенький дедушка не умирает –
Черти без масочки в ад не пускают.

Маска, перчатки, набор антител
Всё при себе. Но больной не потел.

Таким образом, в коронавирусных стихах нарушены ключевые правила жанра: все они прямо отсылают к актуальному событию, и в них значительно снижены или вовсе отсутствуют доли гротеска, насилия и смерти.

Формулы

По сути, главное (и зачастую единственное), что было унаследовано коронавирусными стихами от «классических» – стихотворный размер (дактиль с двумя / четырьмя попарно рифмующимися строчками) и формулы из двух самых известных садистских стихов и их вариантов:

Дети в подвале играли в гестапо –
Зверски замучен сантехник Потапов.

Маленький мальчик нашел пулемет –
Больше в деревне никто не живет.

Самая популярная формула – *«Дети в подвале играли в...»* (96 случаев из 121). В коронавирусных вариантах такие тексты чаще всего заканчиваются развязкой: *«дворник (сантехник, сторож, дядька, ЧОПер, бариста, тренер и др.) чипирован был и привит»* (40 текстов). В пандемийных стихах про детей в подвале особенно заметно уменьшение доли и степени жестокости. Если в образцах 1980–2000 гг. в результате детской игры кто-то оказывается «зверски замучен», «умирает от родов», «уши гвоздями прибивают к затылку» и т. п., то в новых вариантах нам чаще всего даже неизвестно, было «чипирование» реальным или воображаемым, и закончилось ли оно смертью (увечьями). 28 текстов об игре в ковид изображают ситуации, полностью лишённые насилия:

Дети тестируют кошкам ковид,
Все расцарапаны дети на вид.

Дети сегодня играли в ковид –
фикус чипирован, кактус привит.

Дети в смартфоне играют в ковид,
Госпиталь строят и прыскают спирт.

Дети в музее играли в ковид
Маской прикрыт не в том месте Давид.

Вариантов «игры в подвале» с причинением жертве вреда – 24 текста из 96:

Дети в подвали играли в Ковид
Дворник чипирован был и привит
Антителя оказались не те
Дворника тушка сгорела в огне...

Дети в кустах в пандемию играли
Дворника Васю без маски поймали
Грязные тапки торчат из цемента
Нету пощады ковид-диссидентам

Формула *«Маленький мальчик нашел ... / Больше в ... никто не ...»* менее популярна. В коронавирусных стихах она разделена на две

части: «*маленький мальчик*», встречается в двух текстах, а «*больше никто...*» – в девяти.

В коронавирусных текстах с формулой «*больше никто...*» обычно находят аппарат ИВЛ (часто «*ржавый ИВЛ*»), но его функция в сюжете неясна. ИВЛ находят «*на мусорке*» / «*в помойке*», и результате чего оказывается, что «*больше никто не болел*». Однако нам непонятно, по какой причине – все выздоровели или все умерли, и причастен ли к этому персонаж, нашедший ИВЛ. В классических садистских стихах находка приносит несчастья (расстрел жителей деревни, обрушение столбов), и их виновником становится мальчик, нашедший предмет (пулемет, самокат и др.). Можно предположить, что ИВЛ попал в стихи из-за частого упоминания в медиа, однако авторы стихов не были уверены, спасителен или вредоносен этот предмет. Аппарат ИВЛ, вероятно, воспринимался ими просто как символ ковида, который хотелось бы видеть ржавым и на помойке.

Как мы видим, формулы из «классических» садистских стихов транспонируются в коронавирусные стихи механически. Заметная часть авторов относится к этим формулам не критически, отсутствие творческого переосмысления приводит к разрушению их смысла.

Описание событий и оценка ситуации

Авторы и распространители коронавирусных стихов описывают актуальную ситуацию, акцентируя внимание на тех ее аспектах, которые считают наиболее важными. Рассмотрим изображаемый в них мир.

Самым частым местом действия в коронавирусных стихах оказывается *подвал (подполье)* – 33 текста. Эта локация попала в них вместе с формулой «*дети в подвале играли...*», однако она противоречит реалиям 2020-х гг. Если для детей поколений 1980–2000-х гг. подобные практики были типичными¹³, то современных детей если и можно увидеть играющими в подвалах, то очень редко. Как правило, сегодня в городах подвалы закрыты для входа, а дети в основном играют онлайн. То же самое можно сказать и об играх *на стройке* (упоминается в семи текстах) и *на крыше* (1 текст). Ощущая этот диссонанс, часть авторов локализовала события стихов с формулой «*Дети в ... играли*», в местах, более соответствующих современности: *во дворе* / *в кустах* (8 текстов), *в подъ-*

¹³ Об этом см.: [Осорина 1999].

езде (5 текстов), *дома* (5 текстов) или в образовательных учреждениях – *в школе, детсаде, продленке, университете* (7 текстов).

В трех текстах местом действия оказывается *деревня*, которая также попала в коронавирусные стишки в составе формулы «...*больше в деревне никто не...*». Однако из-за депопуляции сельских местностей деревню в таком качестве сегодня себе представить сложно. Тем более сложно себе представить нахождение в деревенской мусорке *ржавого ИВЛ*. Понимая это, авторы четырех текстов заменили *деревню* на *город, квартал, район, улицу*.

Следующая группа локаций непосредственно отражает реалии пандемии – транспорт (*трамвай, автобус, метро* – 6 текстов), магазин (4 текста), *бар / кофейня* (3 текста). Коллизия в этих сюжетах основана на сложностях посещения мест общественного пользования и санкциях за нарушение масочного режима. В двух случаях упоминаются *бассейн* и *музей*, что может быть отражением обстоятельств жизни конкретного автора.

Из объектов, связанных с пандемией, в коронавирусных стишках чаще всего упоминаются прививка (50 текстов) и маска (22 текста). Именно эти предметы, по-видимому, являются для авторов главными источниками беспокойства: прививка «чипирует», в маске главный герой задыхается, или из-за нее он подвергается нападению¹⁴. Аппарат ИВЛ, о функции которого говорилось выше, фигурирует в 10 текстах. Среди примет времени также упоминаются карантин и ограничение свободы (9 текстов), тестирование на коронавирус и антитела (4 текста), дезинфекция и QR-код¹⁵ (по 1 тексту).

Как авторы коронавирусных стишков оценивают сложившуюся ситуацию?

В половине текстов (57-ми) оценка нейтральная: взаимодействие акторов не приводит к негативным последствиям. Семь текстов даже оптимистичны: во время игр дети строят госпиталь, люди не болеют или выздоравливают, коронавирус побежден:

дети в детсаде играли в ковид
весь педсостав был перловкой привит
маски разрезаны на макароны
так в костюме победили корону

¹⁴ Именно эти объекты также были в числе наиболее популярных тем для конспирологических нарративов [Архипова* и др. 2023, с. 111].

¹⁵ Во время пандемии жители Москвы получали QR-код в качестве подтверждения сделанной прививки.

Дети на стройке играли в Ковид...
Не выдержал вирус российский кульбит...
Ребёнок с российской стройки, после ковидной
пристройки;

Становится гордостью Нации
во всей мировой популяции

Оставшиеся 57 текстов транслируют пессимизм: люди теряют здоровье или умирают. В 12 случаях виноватых нет, печальные последствия наступают из-за болезни или беспечности пострадавшего. В остальных случаях акторы делятся на агрессоров и жертв. В роли агрессоров чаще всего выступают дети (35 текстов), а их жертвами оказываются попавшие под руку мужчины (*дворник, гастарбайтер, ЧОПер Давид, сантехник Саид*), реже женщины (*нянечка, бабка*). Агрессия, как правило, осуществляется через недобровольную прививку.

На втором месте с большим отрывом (9 текстов) оказывается сюжет, в котором в роли агрессора выступают безликие окружающие, наказывающие героя (*Васю, Сашу, Лешу, маленького мальчика, мужа, парня*) за несоблюдение масочного режима. Как вариант, *кассиша / ЧОП* наказывает *бабушку Клаву / девочку Олю*.

Насильственное лечение, проводимое одновременно с прививкой, не помогает:

Дети в подвали играли в Ковид
Дворник чипирован был и привит
Кровь еще взяли на антитела
Дворник не выжил, но тема зашла

Но не помог ему чип и привит!
Дети играли чихая в ковид

В 28 текстах говорится о том, что смерть наступает не из-за коронавируса. Источником опасности, с точки зрения существенной части авторов, оказывается не сам коронавирус, а прививка, маска и жестокость окружающих:

Дети в подвали играли в ковид,
мальчик без маски был сразу убит.

Дети в подвали играли в ковид,
Кто кашляет первый-будет убит.

Прививка может приводить к уничтожению мужественности через кастрацию, изнасилование, наступление импотенции, беспомощности и энуреза:

Дети на стройке играли в ковид.
Пойман и вылечен ЧОПер Давид.
Голос лишь тоньше стал у него
Больше не знаем о нем ничего.

Дети играли в COVID-19:
дворник привит, но не сможет еб*ться.

Дети на стройке играли в ковид –
Дворник чипирован был и привит.
Стал он пугливым и ссытся порой:
Скоро ведь срок для прививки второй.

Отмечу, что это единственная скабрёзность, упоминаемый в пандемийных стихах, в то время как «классических» текстах подобные темы всплывали чаще (см.: [Лурье 2006, с. 297]). Впрочем, мотив лишения персонажа мужской силы характерен как для классических садистских стихов («*патины яйца стекли в сапоги*» и т. п.), так и для юмора о катастрофах [Fialkova 2001; Эллис 2019, с. 45].

Жертва прививки также может превращаться в зомби:

Дети в подвали играли в Ковид
Дворник чипирован был и привит
Дворник не выжил но не погиб
Зомби друзья порождает ковид

В 14 текстах выражен прямой протест против сложившейся ситуации, пандемия именуется обманом, одобряется ковид-диссидентство. Жестокими «детьми», «играющими в ковид», оказываются политики, а их жертвой – народ, который чипировали или обокрали:

Политики-дети играют в ковид,
чипирован будет народ и привит

Дети играли в ковид.
Всех привили.
Умерли.
Правда Бюджет распилили.

Дети в подвали играли в ковид, взрослые в жизни играют в ковид.
Взрослые гибнут, болеют, пчихают; дети в ковид до сих пор там играют.
Мораль здесь такая, живут дольше те кто хуйней не страдает

В восьми текстах содержится намек на заговор с целью сокрытия истинных причин смерти жертв:

В садике дети играли в «Ковид».
Нянечкин череп тайну хранит.
Полиция тщетно улики искала,
Врачебная тайна государственной стала.

В двух текстах в качестве последствий опасной «игры в ковид» рисуется апокалиптическая картина: «Люди с планеты исчезли как вид».

В 7 случаях причиной гибели и потери здоровья оказывается не болезнь и даже не антиковидные меры, а опасное поведение во время игры:

Дети в подвали играли в ковид
кто-то упал и теперь инвалид,
кто-то в воду упал и теперь он погиб

Дети на крыше играли в ковид.
Был выход на крышу гвоздями забит.

В трех текстах «игра в ковид» связывается с несколькими кровавыми преступлениями, совершенными в Санкт-Петербурге в 2019–2020 гг.:

Дети играли в ковид девятнадцать
Сделав из питерца трёх ленинградцев

Дети играли в ковид в Ленинграде.
Руки в Неве, а ноги в Канаде.

Тема «расчленинграда»¹⁶ является для коронавирусных стишков сторонней, она всплывает в них только из-за того, что эти события совпали по времени. «Расчленинград» встраивается в текст

¹⁶ Ироничный хештег *#расчленинград* распространился в этот период в соцсетях в качестве реакции на громкие дела историка Олега Соколова и жены рэпера Энди Картрайта, в которых фигурировало расчленение тел.

механически, без смысловой связи с основной темой стихка. Однако то, что в стихке про пандемию причиной смерти оказывается не ковид, а «расчленинград», довольно характерно.

Как можно заметить, в большинстве пандемийных стихков опасность ковида преуменьшается. Для авторов нейтрально-оптимистичных стихков ситуация не фатальна и может разрешиться благополучно, а для пессимистичных авторов опасен не корона-вирус (которого, возможно, и вовсе нет), а «игра», в ходе которой люди наносят вред друг другу или калечатся сами.

Кто и зачем сочинял и распространял коронавирусные стихи?

Хотя отчет «Медиалогии» не дает возможности оценить половозрастной состав авторов и распространителей пандемийных стихков, скорее всего, ими были носители жанровой модели «классического» садистского стихка – т. е. взрослые, чье детство пришлось на 1980–1990-е гг. Принадлежность авторов к этому поколению отразилась в анахронистических деталях: действие часто помещается *в подвал, на стройку, крышу, в деревню*. В нескольких текстах упоминаются реалии образа жизни маргинализованной молодежи 1990-х гг. («боян», «нюханье клея», «распитие спирта»)¹⁷, не актуальные для современных подростков.

Будучи носителями старой жанровой модели, авторы коронавирусных стихков вовсе не воспроизводят ее в новых текстах. «Классические» садистские стихи были продуктами эпохи – они пародировали позднесоветский дискурс и насильственно насаждаемую «сверху» картину мира, в которой не было места для агрессии и темных сторон жизни. Этот опыт не был до конца изжит и к началу 2000-х гг. К тому же обстановка первых полутора постсоветских десятилетий ощущалась как еще более опасная, а иронично-жестокое творчество – как фольклорное, так и литературное – в этот период было легализовано (см.: [Борисов 1993]), что и привело, на мой взгляд, к расцвету жанра садистских стихков. В подборке А.Ф. Белоусова [Белоусов 1998] насчитывается 100 самостоятельных сюжетов, а всего, по его оценке, к началу 2000-х их число приближалось к четырем сотням.

¹⁷ «Боян» – сленговое обозначение шприца с героином, эпидемия употребления которого в России пришлось на 1990–2000-е гг. Вдыхание токсичных паров клея «Момент» было популярно среди маргинальных подростков до 2000 г., когда производитель изменил его состав.

К моменту появления коронавирусных стишков естественная для садистской поэзии социокультурная среда исчезла, однако жанровая модель продолжила существовать в «фольклорной памяти» поколений ее носителей. В начале пандемии эта модель реактуализировалась из-за потребности в черном юморе как в одном из средств справиться с психологическим напряжением в момент глобального стресса. Однако за время, прошедшее с периода популярности садистских стишков, фонд их сюжетов сильно обеднел. За единичными исключениями коронавирусные стишки представляют собой варианты всего двух сюжетов: «игра в ковид» (96 текстов) и «нарушение масочного режима» (14 текстов). «Игра в ковид» в 17 случаях преподносится как смертельная или калечащая, а в 9 – как совершенно безопасная. В большинстве же случаев (44 текста) она описывается нейтрально: мы не знаем, к чему она в итоге приводит. В двух основных коронавирусных сюжетах прослеживается несколько мотивов, уточняющих смысл происходящего: «чипирование» – 40 случаев; «намеренное убийство» (за кашель, ковид-диссидентство, удушение маской, в рамках «расчленения») – 17 случаев; «обман / заговор» – 12 случаев (в 4 из этих текстов сообщается о наказании виновных) и «гибель по неосторожности» – 5 случаев. Смерть собственно из-за коронавируса настигает героев в 11 текстах из 121 (2 из них рисуют картину общего апокалипсиса).

Как уже говорилось, садистская поэзия 1970–2000-х гг. была пародийной. Коронавирусные же стишки ничего не пародируют, в том числе, и «классические» образцы. Авторы и распространители стишков про пандемию лишь используют известный им с детства шаблон, чтобы пошутить на тему тревожной и несправедливой ситуации и прокомментировать ее. При этом они не обращают внимание на нарушение правил жанра, анахронизмы и то, что при внесении в тексты актуальных реалий стишки нередко лишаются смысла.

Коронавирусные стишки и другие виды черного юмора

«Черный» юмор – это «зонтичное» обозначение смеха над болезнями, травмами, катастрофами, массовыми убийствами и трагическими смертями. При более близком рассмотрении становится ясно, что в разных случаях мы говорим о разных видах шуток. Они отличаются друг от друга условиями возникновения, функциями, направленностью, авторами/распространителями и позицией, ко-

торуую те занимают по отношению к предмету осмеяния. В исследованиях, посвященных черному юмору, описаны «тошнотворные шутки» (sick jokes), «юмор о катастрофах» (disaster jokes) и «юмор висельников» (gallows humor)¹⁸.

Тошнотворный юмор может быть посвящен разным темам, как актуальным, так и «фоновым»; его главная особенность – то, что он нацелен на шокирование слушателей цинизмом и кровавыми подробностями [Dundes 1987a; Dundes 1987b; Дандес 2003а, с. 163–177; Дандес 2003b, с. 178–187]. Шутки о катастрофах – это тематические серии с коротким сроком жизни, вызванные эмоциональным потрясением от внезапной трагедии. Степень их жестокости может значительно варьировать [Oring 1987; Ellis 1991; Эллис 2019]. Авторы и исполнители висельных шуток смеются над собственным бедствием: катастрофой (Холокост, авария в Чернобыле, война в Персидском заливе и др.) или личными обстоятельствами (болезнь, нищета и т. п.). Это юмор нацелен на поддержание духа и единение с товарищами по несчастью и сочувствующими [Lipman 1991; Fialkova 2001; Zandberg 2006]. Важно отметить, что эти три разновидности черных шуток являются пересекающимися множествами, однако в том или ином конкретном случае соотношение контекста, функций, содержания и направленности смеха отличаются – и это формирует уникальные конфигурации «черной» юмористической фольклорной реакции на различные события и явления.

Главная аудитория тошнотворных шуток – подростки и молодые люди, которые тестируют границы допустимого и обозначают свою субъектность в мире правил, определяемых взрослыми. Помимо этого, такой юмор помогает консолидировать узкую группу «своих» – тех, в чьей компании можно не бояться осуждения. «Классические» русские садистские стишки – один из видов тошнотворного юмора. Часть характеристик сближает этот жанр с американским шуткам о младенцах и инвалидах и с европейскими шутками о жертвах Холокоста, которые были проанализированы А. Дандесом. Среди этих характеристик – крайняя жестокость и высмеивание лицемерия официального дискурса.

Садистские стишки и тошнотворные шутки, рассмотренные Дандесом, однако, различаются в том, кто является субъектом и объектом осмеяния. Дандес пишет, что шутки о младенцах, инвали-

¹⁸ В этом ряду также можно назвать ритуальный (карнавальный) смех, характерный для до-модерных обществ, к которому, по-видимому, генетически восходит «черный» юмор, но обсуждение этой темы выходит за рамки данного исследования.

дах и жертвах Холокоста выражают подспудную агрессию общества по отношению к этим группам. Те, кто шутит на подобные темы, не соотносят себя со слабой стороной, а, наоборот, встают на позицию «палачей». Для садистских стишков это не характерно. Если исполнитель шутки о младенце, которого измельчают блендером или газонокосилкой, не может ассоциировать себя с жертвой, то исполнитель садистского стишка о «маленьком мальчике», который гибнет из-за своего безответственного поведения или жестокости взрослых – вполне. Кроме того, «палачами» в садистских стишках часто оказываются сами дети. Таким образом, пострадавшие персонажи не являются для этого жанра главными объектами агрессии, и в некоторой степени садистские стишки также являются примерами висельного юмора.

И тошнотворные шутки, и садистские стишки посвящены скорее длящимся ситуациям, чем единичным событиям. Они выражают накопленную агрессию, а не всплески негативных эмоций. Это отличает их от юмора о катастрофах, которые возникают сериями вскоре после них¹⁹ и имеют короткий срок жизни. Disaster jokes могут быть тошнотворными – например, таковы шутки о крушении «Челленджера». Э. Оринг и Б. Эллис показали, что авторы и исполнители этих шуток ничего не имели против самих жертв, но они не чувствовали себя причастными к трагедии и протестовали против ее избыточной медийности и высмеивали то, что рассказы о катастрофе в СМИ состоят из бессмысленных клише и постоянно прерываются рекламой.

Юмор о катастрофах может и не быть тошнотворным – таковы, например, шутки о Чернобыле, теракте 11 сентября, урагане «Сэнди» и др. – что, вероятно, свидетельствует о большей эмоциональной вовлеченности авторов шуток в событие. Дополнительным фактором, смягчающим юмор о катастрофе может быть способ его трансмиссии. Тошнотворные шутки о крушении «Челленджера» передавались из уст в уста в виде безавторских текстов. Шутка, полученная в готовом виде, и апелляция к «голосу народа» частично снимает с рассказчика ответственность за кровожадность²⁰. В доинтернетную эпоху циничные шутки исполнялись в узких

¹⁹ По истечению «латентного периода», который, подсчетам Б. Эллиса, занимает около недели [Ellis 1991; Эллис 2019].

²⁰ Аналогичным образом в коллективных играх «в коронавирус», созданных на основе традиционных сюжетов типа «догонялок» и «лови с присоединением», дети охотнее становились на «злую» сторону, а в индивидуальных фантазийных играх они, наоборот, чаще брали на себя роли спасителей [Гаврилова 2026].

компаниях, где можно было встретить меньше осуждения. Даже наоборот, исполнители состязались в том, кто пошутит отвратительнее. Шутки об 11 сентября, урагане «Сэнди» и коронавирусе бытовали в интернете, где люди пишут от своего лица и на гораздо более широкую аудиторию. В такой среде резким осуждением могут быть встречены даже не тошнотворные, а сравнительно более «невинные» висельные шутки. Так, на шутки, которые появлялись на форумах после теракта 11 сентября слишком рано, реакция была крайне резкой [Эллис 2019, с. 43]. Среди отзывов на большую подборку шуток о коронавирусе, опубликованную в 2020 г., были как те, кто благодарил составителя за моральную поддержку, так и те, кто возмущенно напоминал о том, что смертельная болезнь – не повод для смеха [Ridanpää 2020, p. 299].

Заключение

Анализ коронавирусных стишков показывает, что новый социокультурный контекст и способ трансмиссии заметно повлияли на субъект, объект и функцию жанра садистской поэзии. В отличие от «классических», коронавирусные стишки не тошнотворные, и они не призваны бросить кому-либо вызов. Это disaster jokes, они появились и исчезли за короткий срок, их сочинение и репост помогли снять напряжение в кризисный момент, и в них присутствует более заметная, чем в «классических», доля висельного юмора. Как уже говорилось, в период бедствий подобные шутки помогают сплотить сообщество. Закономерно, что несколько стишков из моей коллекции появились в ответ на предложение одного из пользователей сети Instagram** продолжить строчку *«Дети на стройке играли в ковид...»*.

Именно утешительная функция, на мой взгляд, была для авторов и распространителей коронавирусных стишков наиболее важной. Создавая и транслируя эти тексты, они в первую очередь поддерживали друг друга путем формирования поколенческого сообщества. Использование жанровой модели «классического» садистского стишка задействовало ностальгические воспоминания о детстве, что помогало создать область эмоционального комфорта. Коронавирусные стишки едва ли вообще можно назвать «садист-

**Instagram принадлежит компании Meta Platforms Inc.; по решению суда от 21.03.2022 компания признана экстремистской организацией, ее деятельность на территории Российской Федерации запрещена.

скими», учитывая долю, которую в них занимают нейтральные и безопасные ситуации²¹.

Половина коронавирусных стихов имела еще одну функцию – выражение символической агрессии по отношению к известному автору лицу или группе лиц. Обвинение ответственных за катастрофу и призыв к их наказанию – одна из черт висельных шуток. Так, создатели «чернобыльского» юмора и юмора о событиях 11 сентября шутили о мести советским чиновникам атомной отрасли и Усаме бен Ладену. Часть авторов и трансляторов коронавирусных стихов также использовали знакомую жанровую модель для заявления, что коронавирус – это игра, выдумка, что люди погибают не из-за него, и призыва расправиться с «ковидиотами» и виновниками ограничений. У «классических» стихов такой функции не было. Персонажи погибали в них сколь безвозвратно, сколь и нелепо, а злодеи и убийцы оставались безнаказанными даже символически. Единственный способ справиться с перманентным тревожным ожиданием беды, который предлагали садистские стихи, было доведение безнадежной картины до максимального абсурда.

Использование старых жанровых моделей для описания новых обстоятельств – одно из фундаментальных свойств фольклора²². Однако не все жанры одинаково живучи. Садистские стихи представляются жанром, слишком сильно связанным определенной социокультурной и информационной средой. Этот жанр оставался актуальным и по-настоящему продуктивным в течение всего двух поколений: родителей, юность которых пришлась на 1970–1980-е гг., и их детей, выросших в 1990–2000-е. При попытке переместить жанр садистского стиха в другой контекст он «сломался» – перестал быть «садистским» и потерял большую часть сюжетов, которые еще совсем недавно были очень многочисленными.

²¹ В 1990-е гг. существовали «хэппиэндовки» – поджанр садистских стихов, литературный по своему происхождению, но в течение недолгого периода востребованный в народе. Однако «хэппиэндовки» принципиально отличаются «добрых» коронавирусных стихов по функциям и содержанию. Это пародии на садистские стихи, аналогичные пародийным «страшилкам». Их начало создавало у аудитории ожидание кровавой развязки, а конец обманывал эти ожидания, вызывая смех. Например: «Маленький Вова залез в самолет, / Взлетел и поставил автопилот. / Ждете кровавой развязки напрасно: / Вова живет в Тель-Авиве прекрасно». Подробнее об этом см.: [Белоусов 1998; Райкова 2004].

²² Например, трансформация мифологических историй в новеллистические сказки, обрядовых действий – в игровые, быличек – в городские легенды и крипипасту, анекдотов – в мемы и тиктоки и др.

Фактически этот жанр оказался выхолощен до стихотворного размера и двух формул. Это говорит нам о том, что с уходом второго поколения носителей жанровая модель садистского стишка, скорее всего, окончательно погибнет и останется лишь в старых сборниках.

Литература

- Архипова и др. 2020 – *Архипова А.С.**, *Радченко Д.А.*, *Козлова И.В.*, *Пейгин Б.С.*, *Гаврилова М.В.*, *Петров Н.В.* Пути российской инфодемии: от WhatsApp до следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6. С. 231–265.
- Архипова и др. 2023 – *Архипова А.С.**, *Радченко Д.А.*, *Бондарьков С.В.*, *Гаврилова М.В.*, *Лощиц И.В.*, *Петров Н.В.*, *Пейгин Б.С.* Фейк или правда? Как люди распространяют и проверяют слухи онлайн // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2023. № 4. С. 102–123.
- Белоусов 1992 – *Белоусов А.Ф.* От составителя // Школьный быт и фольклор: учебный материал по русскому фольклору / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн: Таллин. пед. ин-т им. Э. Вильде, 1992. Ч. 1. С. 3–4.
- Белоусов 1995 – *Белоусов А.Ф.* Воспоминания Игоря Мальского: «Кривое зеркало действительности»: к вопросу о происхождении «садистских стишков» // Лотмановский сборник. Т. I. М.: ИЦ Гарант, 1995. С. 681–692.
- Белоусов 1996 – *Белоусов А.Ф.* Возникновение «садистских стишков»: предыстория фольклорного жанра // Мир детства и традиционная культура. М.: ГРЦРФ, 1996. С. 87–90.
- Белоусов 1998 – *Белоусов А.Ф.* «Садистские стишки» / Предисл. и публ. А.Ф. Белоусова // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир: АСТ-ЛТД, 1998. С. 545–577.
- Белоусов 1999 – *Белоусов А.Ф.* Фольклорная судьба «электрика Петрова» // *Studia materica et poetica: Сб. памяти П.А. Руднева* / Сост. А.К. Байбурин, А.Ф. Белоусов. СПб.: Академический проект, 1999. С. 304–308.
- Борисов 1993 – *Борисов С.Б.* Эстетика «черного юмора» в российской традиции // Из истории русской эстетической мысли. СПб.: Образование, 1993. С. 139–153.
- Власова 2006 – *Власова А.А.* Жанровый инвариант и его модификации в фольклоре и литературе (на материале «садистских стишков»): Автореф. ... канд. филол. наук. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2006. 168 с.
- Гаврилова 2020 – *Гаврилова М.В.* Водка, сода и чеснок: «народные» лекарства против страхов // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 224–260. URL: <https://ufajournal.ranepa.ru/jour/issue/viewIssue/12/20> (дата обращения 17 апреля 2026).

- Гаврилова 2026 – *Гаврилова М.В.* Статья ужасом полянки: как российские дети играли «в пандемию» // Живая старина. 2026. № 2 (в печати).
- Дандес 2003а – *Дандес А.* (совместно с Т. Хаушильдом) Анекдоты Освенцима / Пер. и коммент. А.А. Панченко // Дандес А. Семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. М.: Вост. лит., 2003. С. 178–188.
- Дандес 2003b – *Дандес А.* Цикл анекдотов о мертвых младенцах / Пер. М.С. Неклюдовой, коммент. А.С. Архиповой // Дандес А. Семиотика и/или психоанализ: сб. ст. М.: Вост. лит., 2003. С. 163–177.
- Кучегура 2000 – *Кучегура Л.А.* Специфика смеха в современном детском стихотворном фольклоре: Автореф. ... канд. филол. наук. Челябинск: Челябинский гос. ун-т, 2000. 130 с.
- Лурье 1992 – *Лурье М.Л.* О школьной скабресной поэзии // Школьный быт и фольклор: учебный материал по русскому фольклору / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн: Таллин. пед. ин-т им. Э. Вильде, 1992. Ч. 1. С. 151–161.
- Лурье 1998 – *Лурье М.Л.* Пародийная поэзия школьников // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир: АСТ-ЛТД, 1998. С. 430–518.
- Лурье 2006 – *Лурье М.Л.* Садистский стишок в контексте городской фольклорной традиции: детское и взрослое, общее и специфическое // Антропологический форум. 2006. № 6. С. 287–309.
- Лысков 2003 – *Лысков А.* О систематизации «садистских стишков» // Парадигмы: сб. статей молодых филологов / Отв. ред. Ю.В. Доманский. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2003. С. 83–92.
- Мутина 2005 – *Мутина А.С.* «Катится изюминка...»: современный русский детский фольклор Удмуртии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, 2005. 592 с.
- Неёлов 1996 – *Неёлов Е.М.* Черный юмор «садистских стишков»: детский бунт крошечного мира // Мир детства и традиционная культура / Сост. И.Е. Герасимова. М.: Гнозис, 1996. С. 100–104.
- Немирович-Данченко 1992 – *Немирович-Данченко К.К.* Наблюдения над структурой «садистских стишков» // Школьный быт и фольклор: учебный материал по русскому фольклору / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн: Таллин. пед. ин-т им. Э. Вильде, 1992. Ч. 1. С. 124–138.
- Новицкая 1992 – *Новицкая М.Ю.* Формы иронической поэзии в современной детской фольклорной традиции // Школьный быт и фольклор: учебный материал по русскому фольклору / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн: Таллин. пед. ин-т им. Э. Вильде, 1992. Ч. I. С. 100–124.
- Новицкая, Райкова 2002 – *Новицкая М.Ю., Райкова И.Н.* Детский фольклор и мир детства // Детский фольклор / Сост. М.Ю. Новицкая, И.Н. Райкова. М.: Русская книга, 2002. С. 49–50.
- Осорина 1999 – *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве взрослых. СПб.: Питер, 1999. 277 с.

- Райкова 2004 – *Райкова И.Н.* Современная ироническая поэзия детей и подростков (записи конца XX – начала XXI в.) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. Вып. 3. С. 248–255.
- Сергеева, Уварова 2021 – *Сергеева Ю.М., Уварова Е.А.* Юмор как инструмент социального взаимодействия в эпоху глобальных катастроф (на материале Интернет-мемов на тему COVID-19) // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. 2021. № 4 (43). С. 132–141. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yumor-kak-instrument-sotsialnogo-vzaimodeystviya-v-epokhu-globalnyh-katastrof-na-materiale-internet-memov-na-temu-covid-19> (дата обращения 13 февраля 2026).
- Трыкова 1997 – *Трыкова О.Ю.* Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой. Ярославль: Яросл. гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского, 1997. 132 с.
- Чередникова 1995 – *Чередникова М.П.* «Маленький мальчик» в контексте нового мифа // Мир детства и традиционная культура: Сб. науч. тр. и материалов. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 1995. С. 60–72.
- Эллис 2019 – *Эллис Б.* Большой яблочный пирог: роль юмора в глобальном ответе на катастрофу / Пер. А. Кирзюк // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II (1–2). С. 27–79.
- Cancelas-Ouviña 2021 – *Cancelas-Ouviña, L.-P.* Humor in Times of COVID-19 in Spain: Viewing Coronavirus Through Memes Disseminated via WhatsApp // Frontiers in Psychology. 2021. Т. 12. Ст. 611788. URL: https://www.researchgate.net/profile/Lucia-Pilar-Cancelas-Ouvina/publication/350563160_Humor_in_Times_of_COVID-19_in_Spain_Viewing_Coronavirus_Through_Memes_Disseminated_via_WhatsApp/links/6066259c458515614d2b6bf7/Humor-in-Times-of-COVID-19-in-Spain-Viewing-Coronavirus-Through-Memes-Disseminated-via-WhatsApp.pdf (дата обращения 9 апреля 2026).
- Chłopicki, Brzozowska 2021 – *Chłopicki W., Brzozowska D.* Sophisticated humor against COVID-19: the Polish case // HUMOR. 2021. Vol. 34. № 2. P. 201–227.
- Davies 1999 – *Davies C.* Jokes on the death of Diana // The Mourning for Diana / Ed. by T. Walter. Oxford: Berg, 1999. P. 253–268.
- Dundes 1987a – *Dundes A.* Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes. Berkeley: Ten Speed Press, 1987. 198 p.
- Dundes 1987b – *Dundes A.* At ease, disease – AIDS jokes as sick humor // American Behavioral Scientist. 1987. Vol. 30. № 3. P. 72–81.
- Ellis 1991 – *Ellis B.* The last thing... said: The Challenger disaster jokes and closure // International Folklore Review. 1991. Vol. 8. P. 110–124.
- Fialkova 2001 – *Fialkova L.* Chornobyl's folklore: Vernacular commentary on nuclear disaster // Journal of Folklore Research. Vol. 38. № 3. 2001. P. 181–204.
- James 2014 – *James A.B.* Humour as resistance: Disaster humour in post-9/11 United States // European Journal of Humour Research. 2014. Vol. 2–3. P. 28–41.
- Lipman 1991 – *Lipman S.* Laughter in hell: The use of humor during the Holocaust. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1991. 279 p.

- McGraw et al. 2014 – McGraw A.P., Warren C. and Williams L.E. The rise and fall of humor: Psychological distance modulates humorous responses to tragedy // *Social Psychological and Personality Science*. 2014. Vol. 5. № 5. P. 566–572.
- Oring 1987 – Oring E. Jokes and the discourse of disaster // *The Journal of American Folklore*. 1987. Vol. 100. № 397. P. 276–286.
- Ridanpää 2020 – Ridanpää J. Crisis and humorous stories: laughing at the times of COVID-19 // *Literary Geographies*. 2020. Vol. 6. № 2. P. 296–301. URL: <https://oulurepo oulu.fi/bitstream/handle/10024/29296/nbnfi-fe202102175189.pdf?sequence=1> (дата обращения 9 апреля 2026).
- Sebba-Elran 2021 – Sebba-Elran T. A pandemic of jokes? The Israeli COVID-19 meme and the construction of a collective response to risk // *HUMOR*. 2021. Vol. 34. № 2. P. 229–257.
- Simons 1986 – Simons E.R. The NASA joke cycle: The astronauts and the teacher // *Western Folklore*. 1986. Vol. 45. № 4. P. 261–277.
- Smyth 1986 – Smyth W. Challenger jokes and the humor of disaster // *Western Folklore*. 1986. Vol. 45. № 4. P. 243–260.
- Zandberg 2006 – Zandberg E. Critical laughter: humor, popular culture and Israeli Holocaust commemoration // *Media, Culture & Society*. 2006. Vol. 28. № 4. P. 561–579.

References

- Arkhipova, A.S.*, Radchenko, D.A., Kozlova, I.V., Peigin, B.S., Gavrilova, M.V. and Petrov, N.V. (2020), “Paths of the Russian infodemic: from WhatsApp to the Investigative Committee”, *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, no. 6, pp. 231–265.
- Arkhipova, A.S.*, Radchenko, D.A., Bondarkov, S.V., Gavrilova, M.V., Loshchits, I.V., Petrov, N.V. and Peigin, B.S. (2023), “Fake or true? How people spread and verify rumors online”, *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, no. 4, pp. 102–123.
- Belousov, A.F. (1992), “From the compiler”, in Belousov, A.F. (comp.), *Shkol'nyi byt i fol'klor: uchebnyi material po russkomu fol'kloru* [School life and folklore: educational material on Russian folklore], Tallin. ped. in-t im. Eh. Vil'de, Tallinn, Estonia, part 1, pp. 3–4.
- Belousov, A.F. (1995), “Memoirs of Igor Malsky: ‘A crooked mirror of reality’: on the question of the origin of ‘sadistic rhymes’”, in *Lotmanovskii sbornik* [Lotman collection], vol. 1, Izdatel'skii tsentr Garant, Moscow, Russia, pp. 681–692.
- Belousov, A.F. (1996), “The emergence of ‘sadistic rhymes’: prehistory of a folklore genre”, in *Mir detstva i traditsionnaya kul'tura* [The World of Childhood and Traditional Culture], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 87–90.

- Belousov, A.F. (1998), "Sadistic rhymes", in Belousov, A.F. (comp.), *Russkii shkol'nyi fol'klor. Ot "vyzyvaniu" Pikovoi Damy do semeinykh rasskazov* [Russian school folklore: from summoning the Queen of Spades to family stories], Ladomir, AST-LTD, Moscow, Russia, pp. 545–577.
- Belousov, A.F. (1999), "Folklore fate of 'electrician Petrov' ", in Bayburin, A.K. and Belousov, A.F. (comps.), *Studia materica et poetica: Sbornik pamyati P.A. Rudneva* [Studia materica et poetica: collection in memory of P.A. Rudnev], Akademicheskii proekt, St. Petersburg, Russia, pp. 304–308.
- Borisov, S.B. (1993), "Aesthetics of 'black humour' in the Russian tradition", in *Iz istorii russkoi esteticheskoi mysli* [From the history of Russian aesthetic thought], Obrazovanie, St. Petersburg, Russia, pp. 139–153.
- Cancelas-Ouviña, L.-P. (2021), "Humor in Times of COVID-19 in Spain: Viewing Coronavirus Through Memes Disseminated via WhatsApp", *Frontiers in Psychology*, available at: https://www.researchgate.net/profile/Lucia-Pilar-Cancelas-Ouvina/publication/350563160_Humor_in_Times_of_COVID-19_in_Spain_Viewing_Coronavirus_Through_Memes_Disseminated_via_WhatsApp/links/6066259c458515614d2b6bf7/Humor-in-Times-of-COVID-19-in-Spain-Viewing-Coronavirus-Through-Memes-Disseminated-via-WhatsApp.pdf (Accessed 9 April 2026).
- Cherednikova, M.P. (1995), "The 'little boy' in the context of the new myth", in *Mir detstva i traditsionnaya kul'tura: sbornik nauchnykh trudov i materialov* [World of childhood and traditional culture: collection of scientific works and materials], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, vol. 1, pp. 60–72.
- Chłopicki, W. and Brzozowska, D. (2021), "Sophisticated humor against COVID-19: the Polish case", *HUMOR*, vol. 34, no. 2, pp. 201–227.
- Davies, C. (1999), "Jokes on the death of Diana", in Walter, T. (ed.), *The Mourning for Diana*, Berg, Oxford, UK, pp. 253–268.
- Dundes, A. (1987a), *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*, Ten Speed Press, Berkeley, USA.
- Dundes, A. (1987b), "At ease, disease – AIDS jokes as sick humor", *American Behavioral Scientist*, vol. 30, no. 3, pp. 72–81.
- Dundes, A. (2003), "The dead baby joke cycle", Neklyudova, M.S. (trans.) and Arkhipova, A.S. (comm.), in Dundes, A. *Semiotika i/ili psikhoanaliz: sbornik statei* [Semiotics and/or psychoanalysis: collected articles], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 163–177.
- Dundes, A. (with Hauschild, T.) (2003), "Auschwitz jokes", Panchenko, A.A. (trans. and comm.), in Dundes, A. *Semiotika i/ili psikhoanaliz: sbornik statei* [Semiotics and/or psychoanalysis: collected articles], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 178–188.
- Ellis, B. (1991), "The last thing... said: The Challenger disaster jokes and closure", *International Folklore Review*, vol. 8, pp. 110–124.
- Ellis, B. (2019), "Making a big apple crumble: the role of humor in constructing a global response to disaster", *Urban Folklore and Anthropology*, vol. 2 (1–2), pp. 27–79.

- Fialkova, L. (2001), "Chornobyl's folklore: Vernacular commentary on nuclear disaster", *Journal of Folklore Research*, vol. 38, no. 3, pp. 181–204.
- Gavrilova, M.V. (2020), "Vodka, soda and garlic: 'folk' remedies against fears", *Folklore and Urban Anthropology*, vol. 3, no. 1–2, pp. 224–260, [Online], available at: <https://ufajournal.ranepa.ru/jour/issue/viewIssue/12/20> (Accessed 17 April 2026).
- Gavrilova, M.V. (2026), "Becoming the horror of the clearing: how Russian children played 'the pandemic' ", *Zhivaya starina*, no. 2, pp. [forthcoming].
- James, A.B. (2014), "Humour as resistance: Disaster humour in post-9/11 United States", *European Journal of Humour Research*, vol. 2–3, pp. 28–41.
- Kuchegura, L.A. (2000), *Specifics of laughter in modern children's poetic folklore*, Abstract of Ph.D. dissertation, Chelyabinsk, Russia.
- Lipman, S. (1991), *Laughter in hell: The use of humor during the Holocaust*, Jason Aronson Northvale, NJ, USA.
- Lur'e, M.L. (1992), "On school scabrous poetry", in Belousov, A.F. (comp.), *Shkol'nyi byt i fol'klor: uchebnyi material po russkomu fol'kloru* [School life and folklore: educational material on Russian folklore], Tallin. ped. in-t im. Eh. Vil'de, Tallinn, Estonia, part 1, pp. 151–161.
- Lur'e, M.L. (1998), "Parodic poetry of schoolchildren", in Belousov, A.F. (comp.), *Russkii shkol'nyi fol'klor. Ot "vyzyvanii" Pikovoi Damy do semeinykh rasskazov* [Russian school folklore: from summoning the Queen of Spades to family stories], Ladimir, AST-LTD, Moscow, Russia, pp. 430–518.
- Lur'e, M.L. (2006), "Sadistic rhyme in the context of urban folklore tradition: children's and adults', general and specific", *Anthropological Forum*, no. 6, pp. 287–309.
- Lyskov, A. (2003), "On the systematization of 'sadistic rhymes' ", in Domansky, Yu.V. (ed.), *Paradigms: collection of articles by young philologists*, Tverskoi gosudarstvennyi universitet, Tver', Russia, pp. 83–92.
- McGraw, A.P., Warren, C. and Williams, L.E. (2014), "The rise and fall of humor: Psychological distance modulates humorous responses to tragedy", *Social Psychological and Personality Science*, vol. 5, no. 5, pp. 566–572.
- Mutina, A.S. (2005), "*Katitsya izyuminka...*": *sovremennyi russkii detskii fol'klor Udmurtii* ["A raisin is rolling...": modern Russian children's folklore of Udmurtia], Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury, Izhevsk, Russia.
- Neelov, E.M. (1996), "Black humor of 'sadistic rhymes': children's revolt of the nether world", in Gerasimova, I.E. (comp.), *World of childhood and traditional culture*, Gnozis, Moscow, Russia, pp. 100–104.
- Nemirovich-Danchenko, K.K. (1992), "Observations on the structure of 'sadistic rhymes'", in Belousov, A.F. (comp.), *Shkol'nyi byt i fol'klor: uchebnyi material po russkomu fol'kloru* [School life and folklore: educational material on Russian folklore], Tallin. ped. in-t im. Eh. Vil'de, Tallinn, Estonia, part 1, pp. 124–138.
- Novitskaya, M.Yu. (1992), "Forms of ironic poetry in the modern children's folklore tradition", in Belousov, A.F. (comp.), *Shkol'nyi byt i fol'klor: uchebnyi material po*

- russkomu fol'kloru* [School life and folklore: educational material on Russian folklore], Tallin. ped. in-t im. Eh. Vil'de, Tallinn, Estonia, part 1, pp. 100–124.
- Novitskaya, M.Yu. and Raikova, I.N. (2002), “Children’s folklore and the world of childhood”, in Novitskaya, M.Yu. and Raikova, I.N. (comps.), *Detskii fol'klor* [Children’s folklore], Russkaya kniga, Moscow, Russia, pp. 49–50.
- Oring, E. (1987), “Jokes and the discourse of disaster”, *The Journal of American Folklore*, vol. 100, no. 397, pp. 276–286.
- Osorina, M.V. (1999), *Sekretnyi mir detei v prostranstve vzroslykh* [The secret world of children in the space of adults], Piter, St. Petersburg, Russia.
- Raikova, I.N. (2004), “Modern ironic poetry of children and adolescents (recordings from the late 20th – early 21st centuries)”, in *Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki* [Current issues of field folklore studies], Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, Moscow, Russia, issue 3, pp. 248–255.
- Ridanpää, J. (2020), “Crisis and humorous stories: laughing at the times of COVID-19”, *Literary Geographies*, vol. 6, no. 2, pp. 296–301, [Online], available at: <https://oulurepo.oulu.fi/bitstream/handle/10024/29296/nbnfi-fe202102175189.pdf?sequence=1> (Accessed 9 Apr 2026).
- Sebba-Elran, T. (2021), “A pandemic of jokes? The Israeli COVID-19 meme and the construction of a collective response to risk”, *HUMOR*, vol. 34, no. 2, pp. 229–257.
- Sergeeva, Yu.M. and Uvarova, E.A. (2021), “Humor as a tool of social interaction in periods of global disasters (on the material of Internet memes devoted to the COVID-19 pandemic)”, *Actual Issues of Modern Philology and Journalism*, no. 4 (43), pp. 132–141, [Online], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/yumor-kak-instrument-sotsialnogo-vzaimodeystviya-v-epohu-globalnyh-katastrof-na-materiale-internet-memov-na-temu-covid-19> (Accessed 13 Feb 2026).
- Simons, E.R. (1986), “The NASA joke cycle: The astronauts and the teacher”, *Western Folklore*, vol. 45, no. 4, pp. 261–277.
- Smyth, W. (1986), “Challenger jokes and the humor of disaster”, *Western Folklore*, vol. 45, no. 4, pp. 243–260.
- Trykova, O.Yu. (1997), *Sovremennyi detskii fol'klor i ego vzaimodeistvie s khudozhestvennoi literaturoi* [Modern children’s folklore and its interaction with fiction], Yaroslavskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. K.D. Ushinskogo, Yaroslavl, Russia.
- Vlasova, A.A. (2006), Genre invariant and its modifications in folklore and literature (based on “sadistic rhymes”), Abstract of Ph.D. dissertation, Tverskoi gos. Universitet, Tver, Russia.
- Zandberg, E. (2006), “Critical laughter: humor, popular culture and Israeli Holocaust commemoration”, *Media, Culture & Society*, vol. 28, no. 4, pp. 561–579.

Информация об авторе

Мария В. Гаврилова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

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

ORCID: 0000-0003-0846-3408

Information about the author

Maria V. Gavrilova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047;

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Avenue, Moscow, Russia, 119571, mariavl.gavrilova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0846-3408

Ностальгия в устном нарративе о 1990-х

Михаил С. Остроухов

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, msostroukhov@gmail.com*

Аннотация. В статье исследуется специфика ностальгических высказываний о 1990-х гг. в записанных автором 45 глубинных интервью с москвичами разных поколений. В отличие от доминирующего в медиадискурсе дихотомического противопоставления «лихих» и «святых» девяностых, устная история демонстрирует сложную, неоднозначную картину: позитивные и негативные черты эпохи сосуществуют неразрывно. Анализ показывает, что ностальгия по 1990-м в первую очередь связана не с массовой культурой или бытом (в отличие от ностальгических интернет-сообществ), а с личным опытом молодости, ощущением свободы, новизны и расширения жизненных возможностей. Показательно, что наиболее яркие ностальгические воспоминания характерны для информантов, родившихся в 1960–1970-е гг., тогда как старшие поколения склонны к критической оценке эпохи. Это позволяет сделать вывод о том, что ностальгия по 1990-м в устном нарративе представляет собой форму рефлексирующей ностальгии (по С. Бойм), ориентированной не на идеализацию прошлого, а на осмысление уникальности пережитого опыта в контексте жизненного пути, оказываясь, таким образом, прежде всего биографически обусловленной и формируясь не столько под влиянием исторических характеристик эпохи, сколько через призму личного опыта.

Ключевые слова: устная история, исследования памяти, глубинные интервью, ностальгия, 1990-е, Москва

Для цитирования: Остроухов М.С. Ностальгия в устном нарративе о 1990-х // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 50–60. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-50-60

Nostalgia in the oral narrative of the 1990s

Mikhail S. Ostroukhov

*Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia, msostroukhov@gmail.com*

Abstract. The article examines the specific features of nostalgic narratives about the 1990s, based on 45 in-depth interviews conducted by the author with Moscow residents from different generations. In contrast to the dominant media discourse that dichotomizes the decade into “turbulent” versus “sacred” nineties, oral history reveals a complex and ambivalent picture in which positive and negative aspects of the era are inextricably intertwined. The analysis demonstrates that nostalgia for the 1990s is primarily linked not to mass culture or everyday material life – as is common in online nostalgic communities – but rather to personal experiences of youth, feelings of freedom, novelty, and expanded life opportunities. Notably, the most vivid nostalgic recollections come from respondents born in the 1960–1970s, whereas older generations tend to offer more critical assessments of the period. This allows the author to conclude that nostalgia for the 1990s in oral narratives constitutes a form of reflective nostalgia (according to S. Boym), which is oriented not toward idealizing the past but rather toward reflecting on the uniqueness of lived experience within the context of one’s life trajectory. Thus, this nostalgia is primarily biographically grounded and shaped less by the era’s broad historical characteristics than by personal experience.

Keywords: oral history, memory studies, in-depth interviews, nostalgia, 1990s, Moscow

For citation: Ostroukhov, M.S. (2026), “Nostalgia in the oral narrative of the 1990s”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 50–60, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-50-60

Статья написана на материале глубинных интервью с сорока пятью информантами-москвичами разных возрастов, записанных нами в 2023–2024 гг. Опрошенные были поделены на три группы: рожденные в 1971 г. и позднее – те, у кого начало 1990-х пришлось на детство и раннюю молодость; рожденные в 1970–1956 гг. – те, кто в начале 1990-х был молод, но уже, как правило, вел самостоятельную жизнь, создавал семьи и воспитывал детей; рожденные в 1955 г. и ранее – те, кто до начала 1990-х уже полностью обустроил свою жизнь. Из каждой группы было опрошено по 15 информантов. Интервью записывались с целью – проанализировать то, как конструируется образ 1990-х гг. в коллективной памяти москвичей, какие представления составляют его основу. Было выявлено, что у трех рассматри-

ваемых групп существует устойчивое представление о 1990-х гг. как об эпохе изменения жизненного уклада под влиянием порожденных деятельностью государства обстоятельств непреодолимой силы, ставших особенно травматичными для отдельных групп населения [Остроухов 2025, с. 119]. Конструирование образов «жертв» эпохи как ядра нарратива рождает малопривлекательную картину времени, где опасность фатального влияния перемен на судьбу могла грозить практически любому человеку [Остроухов 2025, с. 117, 121].

Революционные изменения являются важнейшим катализатором ностальгии, стимулирующим формирование приятных воспоминаний об ушедшем привычном времени [Лоуэнталь 2004, с. 42]. Следовательно, сам статус российских 1990-х как переходного десятилетия, на которое пришлось стремительная ликвидация государственных институтов СССР, по умолчанию кардинально снизил потенциальную возможность формирования ностальгического образа этого времени, напротив, наделив соответствующим потенциалом доперестроечную «застойную» эпоху [Копосов 2011, 130; Бойм 2019, с. 149–150]. В то же время основой функционирования памяти, по М. Хальбваксу, является необходимость «ретушировать» воспоминания таким образом, чтобы обращение к ним было «чистым и простым» удовольствием [Хальбвакс 2007, с. 150–151]. В данной статье мы рассмотрим, что в устных воспоминаниях о жизни в Москве в 1990-е описывается в ностальгическом ключе и как такие высказывания интегрируются в общий негативный образ десятилетия.

Ранее исследователи обращались к тематическим сообществам, посвященным ностальгии по 1990-м, которые были широко распространены в российском сегменте интернета в 2010-х гг. Чтобы увеличить пользовательские охваты, удержать аудиторию и повысить привлекательность для рекламодателей, администраторы подобных сообществ выкладывали ностальгические фотографии (к примеру, популярных в 1990-е сигарет) и провоцировали в комментариях дискуссию об исторической достоверности показанного явления или события. Вследствие этого на первый план выходили категории, способные предложить большое количество узнаваемых визуальных образов (бытовая техника, еда, мода, телевидение), а память об исторических деятелях и идеологическом наполнении времени становилась маргинальной по отношению к популярной культуре и быту [Утехин 2021, с. 61, 64]. К примерам влияния таких сообществ на коллективную память В.Н. Мерзлякова относит популярность в 2018 г. онлайн-флешмобов, в которых под хештегами, атрибутирующими временную принадлежность публикации к 1990-м гг., пользователи выкладывали свои архивные фотографии, запечатлевшие истории личных праздников, повседневности

и обретения «статусных» предметов в то время [Мерзлякова 2019, с. 298]. По мнению исследовательницы, акцентирование участника-ми одного из таких флешмобов позитивных жизненных моментов опиралось на альтернативный дискурс, вступающий в полемику с доминирующим нарративом о «лихих девяностых» [Мерзлякова 2019, с. 299]. В 2025 г. Е.В. Климова отмечала, что в тематических сообществах во «ВКонтакте» администраторы намеренно конструируют образ 1990-х как идеализированного времени, делая упор на опыте детства в это время [Климова 2025, с. 122].

Продуктивность конструирования ностальгического нарратива на основе визуальных элементов прошлого не вызывает сомнений: он может быть практически не ограничен в объеме и тем самым быть актуальным для максимально широких групп. Игрет роль и сильная смена тенденций в дизайне и моде за прошедшие годы, создающая яркий контраст: как отмечал Ф. Дэвис: «Почти все из нашего прошлого может стать объектом ностальгии, при условии, что мы сможем так или иначе взглянуть на это в приятном свете» [Davis 1979, p. 8]. Тем не менее в устном нарративе о жизни в 1990-е пул ностальгических высказываний имеет четко очерченные тематические границы, случайные материальные атрибуты прошлого в нем практически полностью отсутствуют. В записанных нами интервью позитивные воспоминания привязаны, как правило, не к каким-либо визуальным образам, а к особым эмоциям и ощущениям. Так, было зафиксировано несколько схожих текстов о вызывающем ностальгию ощущении приближения перемен, наступления новой, более интересной жизни, которое один из информантов назвал *глотком свободы*:

[Что было в 1990-е особенного, чего не было ни до, ни после?] Если, скажем, в эмоциональном аспекте, то ни до, ни после такого не было – вот именно первый глоток свободы, когда все вдруг обрели что-то доселе неизвестное. Да, потом это все начало приедаться. Потом эти все неформалы и прочие ушли куда-то в другую степь, их уже не стало, а вот именно вот эти вот первые дни, первые месяцы, первые годы, конечно, это все было очень в эмоциональном плане такое, может, духоподъемное, что ли, не знаю, как это описать (Инф. 1).

В статьях и исследованиях по политологии, социологии и медиа, посвященных восприятию последнего десятилетия прошлого века в России, практически повсеместно приводится как факт¹ су-

¹ См. выше описание статей, рассматривающих ностальгию по 1990-м в соцсетях.

ществование дихотомии общеизвестных нарративов о негативных «лихих» и позитивных (чаще всего приводится эпитет «святые», использованный Н.И. Ельциной в интервью в 2017 г.) девяностых. Если в рассмотрении российского медиадискурса проведение строгого разграничения предстает скорее оправданным, то в устной истории оно оказывается абсолютно неактуальным: рассказывающие о радости ощущения приближения перемен не стараются придерживаться идеализированного описания времени, его положительные и отрицательные черты могут упоминаться буквально в рамках одного высказывания. В приведенных ниже фрагментах интервью в этом отношении особенно показателен второй – информантка рассказывает, что ей нравились перемены 1990-х и сразу после этого использует выражение «лихие девяностые» в его прямом значении:

Что меня тогда отличало как девушку, начинавшую самостоятельную жизнь, это то, что было ощущение, наверное, единственный был период за всю мою жизнь, когда я почувствовала, это не только я, это было поколенческое, мы все поверили в демократию, в справедливость и в то, что все идеальное наше представление об идеальном устройстве мира возможно, потому что сейчас происходят те изменения, которые должны были, вот тот самый Wind of Change, который воспевали «Скорпионс», это то, что мы ощущали. <...> И на фоне этой обнадеживающей политической ситуации, с переменами, с надеждами на справедливость и на какое-то хорошее будущее, началась полная катастрофа с точки зрения экономики. Я вспоминаю те времена, это, конечно, было очень грустно и тоскливо. Люди выживали как могли (Инф. 2).

Мне нравилось <то, что происходило>, я помню. Для меня это не было каким-то шоком, и мне казалось, что это принесет много, что это ветер перемен. И вообще вот это все, Цой, да, и такого плана, я бы сказала, мысли свободолюбия мне были очень близки. Нет, никаких негативных <явлений>, ну, кроме того, что потом, конечно, был сильный бандитизм, очень тяжело. Было просто опасное время, говорят – «лихие 1990-е», были действительно лихие 1990-е, и у нас, опять же, район был такой криминальный-криминальный, с разными историями (Инф. 3).

Интересно, что это явление позволяет провести параллели с выделенной нами ранее закономерностью: упоминание «жертв» эпохи в рассказе о 1990-х становится своеобразной индульгенцией, дающей моральное право на свидетельство [Остроухов

2025, с. 121]. Вероятно, это правило не привязано исключительно к образу «жертв» и его общий принцип можно сформулировать так: устный нарратив о 1990-х не может быть однозначно позитивным и всегда требует упоминания негативных особенностей этого десятилетия. Истоки данного явления можно увидеть в строго негативном образе 1990-х, закреплённом в российской массовой культуре и доминирующем над коллективной памятью [Бонч-Осмоловская 2018, с. 130].

Также в собранных нами материалах присутствуют тексты, ностальгически описывающие особенности жизни в подростковом возрасте и молодости². В таких случаях образ жизни информанта в прошлом символически переносится на все время в целом. Явления, вызывающие ностальгию, достаточно типичны и актуальны для идеализации молодости в целом: беззаботность, отсутствие скуки:

1990–1995 гг. – это самая такая юность беззаботная, это институт, это друзья, картошка, на этом фоне все равно у меня нет ощущения, что это был какой-то кошмар и ужас, что я страдала, голодала, никуда не ходила, никак вообще не развлекалась. Нет, это просто какая-то такая была реальность. Но при этом это было чудесное время, время перемен. Мы все действительно их ждали, ну, по крайней мере, мой круг. В общем, как-то приветствовали (Инф. 4).

Я ходила на какие-то концерты, на которых меня винтили. [За что?] Просто так. Как, за что? Молодежь поперла на концерт, на рок. Нет, было здорово, на самом деле, была какая-то движуха, такой движ был постоянно в Москве, скучно не было ни секунды (Инф. 5).

Интересно следующее высказывание: в нем вызывает ностальгию не только сам факт начала взрослой жизни и появления новых возможностей, но и то, что сопутствующая этому покупка квартиры была сделана очень выгодно, что наделяет образ информанта в прошлом своеобразными трикстерскими чертами:

В девяностые столько произошло для меня важного, фактически началась взрослая жизнь, понятно, что всегда мы пропускаем это через собственные ощущения, такие общие порядки, второй ребенок, квартиру купили, причем невероятным образом за какие-то копеечные деньги, по старым советским ценам. Цена рубля радикально поменя-

² Отсутствие таковых воспоминаний о детстве связано в первую очередь с тем, что самый молодой информант был рожден в 1979 г.

лась, а цена квартиры... Квартира стоила примерно в два раза дешевле, чем «Запорожец». Какой-то профессиональный рост. Возможность читать, говорить, делать все, что хочешь, без каких бы то ни было ограничений (Инф. 6).

Все приведенные выше цитаты взяты из интервью с информантами 1960–1970-х гг. рождения. Это не ошибка выборки – приведенные выше виды ностальгических высказываний были зафиксированы нами исключительно в интервью с представителями этих возрастных групп. Информанты, родившиеся в 1950-х и ранее, были склонны к конструированию однозначно негативного образа 1990-х и, как правило, привлекали для этого рассказы о трагической судьбе наиболее пострадавших «жертв» перемен, конвенциональное представление о негативном влиянии перестройки и распада СССР на экономику и роль России в мировой политике и реже воспоминания о собственных трудностях, связанных с адаптацией к новым реалиям. Несмотря на это, один из информантов 1949 г. р. с ностальгией рассказал об открывшихся возможностях самореализации в новых условиях 1990-х. Это является исключительным случаем, так как информанты 1950-х гг. рождения и старше на момент перехода к рыночной экономике, как правило, уже имели стабильную работу, и необходимость искать новый способ заработка в большинстве случаев описывалась как главная трудность нового времени [Остроухов 2025, с. 116].

В 1991-м году началось создание частных фирм, и моего друга назначили генеральным директором издательства, а так как он плохо в книгах разбирался, я был фанат книжный всю жизнь, он меня пригласил. Вот так и началась моя эпопея в книгоиздательстве. Там проработал три года, потом уже создал свое небольшое издательство, у меня было всего шесть человек, и двадцать лет я проработал его директором. Это были самые счастливые годы моей жизни, это как раз с 1991-го, годы были тяжелые, но мне удалось как-то так пройти, минуя всех бандитов и так далее (Инф. 7).

Схожий по тематике текст был записан от информантки 1966 г. р. Примечательно, что одним из преимуществ новой работы здесь назван молодой коллектив, что усиливает выраженность ностальгии по ощущению прихода нового, лучшего времени, ухода старого:

1994-й год это для меня самый всплеск, такой самый лучший год жизни, потому что был этот дух свободы и дух того, что мы можем выезжать куда угодно, и мир перед нами открылся. [С чего началось это

ощущение?] Для меня, я в 1993-м году пошла работать в авиакомпанию «Трансаэро». Тогда она только создавалась, и это был настолько прорыв и такой глоток свежего воздуха, когда люди увидели, что есть альтернативы «Аэрофлоту» с его ужасным сервисом. <...> И это первая частная компания, которая смогла сформировать еще командный дух, то есть у нас все люди молодые достаточно, которые поступали в компанию, им было лет двадцать пять – тридцать пять, вот такой возраст. Ну и у всех, конечно, была надежда на лучшее будущее, что дальше будет только лучше (Инф. 8).

Наблюдающегося в тематических группах в соцсетях повышенного внимания к стилю одежды, продуктам и массовой культуре 1990-х в записанных нами материалах зафиксировано не было. Информанты изредка упоминали об этом, однако не во всех интервью и практически во всех случаях ближе к концу записи, что свидетельствует о вторичности этой темы. Зачастую такого рода воспоминания были тесно связаны с тем, что именно из стиля жизни времен собственной молодости запомнилось информанту больше всего:

За модой, конечно, следили, девчонки были... Скажем, в наши времена – ну вот не знаю, девочки все-таки были более женственные. Длинные волосы, сначала был минимальный макияж, а как раз в 1990-е пошла диско-мода вот эта, да. Это назывался не макияж, а раскрас, боевой раскрас. Были яркие такие, начали красить волосы, короткие юбки пошли. Ну, кстати, весной, между прочим, всегда все от школы девчонки ходили в коротких юбках, и поэтому все [sic!] машины врезались, потому что как только весна начиналась – видели ноги красивые. Молодые, красивые, все идут, хохочут, у всех короткие юбки, вот, прикольно было, внутреннее человеческое, мужское и женское, да, вот это вот кокетничество было. Это тоже момент развития, а сейчас что, все вот, мы с вами тоже в джинсах <смеется>, кофты, как это называется – унисекс (Инф. 9).

Еще было много прямо около дома круглосуточных магазинов. Самый кайф, что можно было купить любую водку в любое время, были бы деньги, и это было большое счастье, потому что все рядом. В таком возрасте ты тусуешься до утра, хочется еще выпить, это как-то очевидно (Инф. 10).

Таким образом, в устном нарративе о 1990-х наиболее ярко выраженной оказывается ностальгия по молодости, взрослению и появлению возможностей более интересной, свободной жизни (оба

явления тесно связаны и могут быть объединены как ностальгия по ощущению новизны). Мы можем назвать это рефлексирующей ностальгией – так С. Бойм охарактеризовала способ обращения к прошлому, при котором человек не стремится выстроить идеализированный образ ушедшего времени, так как осознает временную дистанцию, различия эпох и находит наслаждение в том, чтобы описать, чем пережитое им было в позитивной степени уникально [Бойм 2019, с. 117]. Ностальгические высказывания о предметах быта и массовой культуры эпохи встречаются редко и, как правило, носят вспомогательный характер, дополняя воспоминания о конкретных моментах жизни информанта в обсуждаемое время. В интервью, в которых нет темы ожидания лучшей жизни в 1990-е и/или прямо заявляется об ухудшении условий жизни/ожиданий от будущего в обсуждаемое время, ностальгический элемент отсутствует полностью. Почти все такие интервью относятся к рожденным в 1950-е гг. и ранее, что демонстрирует поколенческую обусловленность данного явления: если для молодых людей 1990-е стали временем начала новой жизни с возможностями, которые немислимо было представить до этого, то для старших поколений они стали испытанием адаптации, в котором необходимо было сохранить стабильность и созданное семейное благосостояние. Ранее исследователи уже сталкивались с подобной корреляцией возраста информанта и конструируемого им в устном нарративе образа прошлого, обусловленной влиянием коллективной памяти и социального контекста на формирование идентичности во время взросления [Гаврилова 2024, с. 30]. Интересно, что в рассматриваемом нами случае на первый план выходит индивидуальная память, и положительные впечатления прошлого не затмеваются негативными образами из коллективной памяти. В этом отношении показательно, что нами было записано два полностью «антиностальгических» интервью с информантами 1970-х гг. рождения – группы, наиболее ностальгически описывающей 1990-е. В обоих случаях причина была в том, что их семьи столкнулись с сильным снижением качества жизни. Это подчеркивает условность и субъективность ностальгического дискурса, который формируется не под влиянием глобальных характеристик эпохи, а в зависимости от биографического контекста рассказчика.

Список информантов

Инф. 1 – мужчина, 1971 г. р.

Инф. 2 – женщина, 1975 г. р.

Инф. 3 – женщина, 1971 г. р.

Инф. 6 – мужчина, 1965 г. р.

Инф. 7 – мужчина, 1949 г. р.

Инф. 8 – женщина, 1966 г. р.

Инф. 4 – женщина, 1973 г. р.

Инф. 9 – женщина, 1967 г. р.

Инф. 5 – женщина, 1966 г. р.

Инф. 10 – мужчина, 1965 г. р.

Литература

- Бойм 2019 – *Бойм С.* Будущее ностальгии / Пер. с англ. А. Стругача. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 680 с.
- Бонч-Осмоловская 2018 – *Бонч-Осмоловская А.А.* Имена времени: эпитеты десятилетий в национальном корпусе русского языка как проекция культурной памяти // Шаги. 2018. Т. 4. № 3–4. С. 115–146.
- Гаврилова 2024 – *Гаврилова М.В.* Память о Холокосте и этническая идентичность в семьях советских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 11–12. С. 9–36.
- Климова 2025 – *Климова Е.В.* Память о детстве 1990-х годов в социальных медиа: «ВКонтакте» и «Живой Журнал» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 7. С. 113–124.
- Копосов 2011 – *Копосов Н.* Память строгого режима: История и политика в России. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 320 с.
- Лоуэнталь 2004 – *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна / Пер. с англ. А.В. Говоруновой. СПб.: Русский остров, Владимир Даль, 2004. 624 с.
- Мерзлякова 2019 – *Мерзлякова В.Н.* Медиатизация коллективной памяти о 1990-х гг. в Рунете // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 8. С. 289–302.
- Остроухов 2025 – *Остроухов М.С.* Тема «жертв 1990-х» как один из основных элементов устного нарратива об эпохе // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 113–124.
- Утехин 2021 – *Утехин И.В.* Визуальные образы 1990-х в Инстаграме*: коммерциализация ностальгии // *Tempus et Memoria*. 2021. Т. 2. № 3. С. 60–72.
- Хальбвакс 2007 – *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
- Davis 1979 – *Davis F.* Yearning for yesterday: a sociology of nostalgia. New York: Free Press, 1979. 146 p.

References

- Bonch-Osmolovskaya, A.A. (2018), "Names of time: Epithets of decades in the Russian National Corpus as a projection of cultural memory", *Shagi / Steps*, vol. 4, no. 3–4, pp. 115–146.

* Instagram принадлежит Meta Platforms Inc.; по решению суда от 21.03.2022 компания признана экстремистской организацией, ее деятельность на территории Российской Федерации запрещена.

- Boym, S. (2019), *Budushchee nostal'gii* [The Future of Nostalgia], in Strugach, A. (transl.), *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia.
- Davis, F. (1979), *Yearning for yesterday: a sociology of nostalgia*, Free Press, New York, USA.
- Gavrilova, M.V. (2024), "Holocaust Memory and Ethnic Identity in Soviet Jewish Families", *Judaic-Slavic Journal*, no. 11–12, pp. 9–36.
- Halbwachs, M. (2007), *Sotsial'nye ramki pamyati* [Les cadres sociaux de la mémoire], in Zenkin, S. (transl.), *Novoe izdatel'stvo*, Moscow, Russia.
- Klimova, E.V. (2025), "The memory of childhood in the 1990s on social media: VKontakte and LiveJournal", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 7, pp. 113–124.
- Koposov, N. (2011), *Pamyat' strogogo rezhima: Istoriya i politika v sovremennoi Rossii* [Strict Regime Memory: History and Politics in Modern Russia], *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia.
- Lowenthal, D. (2004), *Proshloe – chuzhaya strana* [The Past is a Foreign Country], in Govorunov, A. (transl.), *Russkii Ostrov, Vladimir Dal'*, Saint Petersburg, Russia.
- Merzlyakova, V.N. (2019), "Mediatization of the collective memory of the 1990s in RuNet", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 8, pp. 289–302.
- Ostroukhov, M.S. (2025), "The topic of 'victims of the 1990s' as one of the main elements of an oral narrative about the era", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 6, pp. 113–124.
- Utekhin, I.V. (2021), "The Visual Images of the 1990s in Instagram*: A Commercialization of Nostalgia", *Tempus et Memoria*, vol. 2, no. 3, pp. 60–72.

Информация об авторе

Михаил С. Остроухов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; msostroukhov@gmail.com
ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

Information about the author

Mikhail S. Ostroukhov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; msostroukhov@gmail.com
ORCID ID: 0009-0006-6255-1803

Представления современного студенчества о сглазе и формах ритуальной защиты от него

Герман Ю. Устьянцев

*Российский государственный гуманитарный университет
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Москва, Россия, ustyan-93@mail.ru*

София А. Берятко

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Москва, Россия, beryatkosofa@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена восприятию феномена сглаза студенческой молодежью, проживающей в российских городах. Выборка опрошенных объясняется проблематизацией исследования. Сглаз как магическая способность подробно исследован на фольклорно-этнографических материалах, относящихся к традиционной культуре сельских социумов. Авторам представляется важным выявить бытование представлений о сглазе и связанных с ним обрядов и ритуалов в современной городской среде. Опрошенные студенты являют собой категорию информантов, проживающих вне сельской среды, таким образом, они транслируют представления о негативном магическом воздействии, почерпнутые преимущественно из средств массовой информации и семейного общения. Основной целью работы является выявление знаний информантов о ритуалах и апотропеях, защищающих от сглаза. Ритуальные практики рассмотрены авторами как коммуникативная модель, состоящая из предметного, хроматического, акционального и вербального кодов. Выводы сделаны, в основном, на основе количественных данных, дополненных расширенными комментариями информантов. Авторы статьи исходят из семиотического и коммуникативного подходов к обрядовой культуре.

Ключевые слова: сглаз, апотропей, назар, порча

Для цитирования: Устьянцев Г.Ю., Берятко С.А. Представления современного студенчества о сглазе и формах ритуальной защиты от него // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 61–82. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-61-82

The views of modern students on “evil eye” and forms of ritual protection against it

German Yu. Ust'yantsev

Russian State University for the Humanities

Lomonosov Moscow State University

Moscow, Russia, ustyan-93@mail.ru

Sofia A. Beryatko

Lomonosov Moscow State University

Moscow, Russia, beryatkosofa@gmail.com

Abstract. The article discusses the perception of the “evil eye” phenomenon by students living in the Russian cities. The sample of respondents is explained by the problematization of the study. The “evil eye” as a magical ability has been studied in detail on folklore and ethnographic materials related to the traditional culture of rural societies. It seems important to the authors to identify the existence of ideas about the evil eye and related rituals in the urban environment. The surveyed students represent a category of informants living outside the rural environment, they convey ideas about the negative magical effects, gleaned from the media and family communication. The main purpose of the work is to identify the knowledge of informants about rituals and deterrents that protect against the evil eye. Ritual practices are considered by the authors as a communicative model consisting of subject, chromatic, action, and verbal codes. The conclusions made mainly on the basis of quantitative data supplemented by extended comments of informants. The authors of the article proceed from semiotic and communicative approaches to ritual culture.

Keywords: evil eye, apotrope, Nazar, magic corruption

For citation: Ustyantsev, G.Yu. and Beryatko, S.A. (2026), “The views of modern students on ‘evil eye’ and forms of ritual protection against it”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 61–82, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-61-82

Проблематизация

В этнографической литературе, посвященной магико-мантическим практикам, принято выделять несколько типов магических специалистов, в частности, ведьм, колдунов и знахарей. Каждый из носителей эзотерического знания обладает определенной специализацией в мифо-ритуальной системе, их способности

имеют разный генезис [Мазалова 2024, с. 22]. Одним из видов магического умения является сглаз, то есть способность наносить вред посредством взгляда, мысли или слова. Феномен сглаза (образ «глазливого» человека, практики сглаза и способы защиты от него) изучен и в городском, и в сельском пространствах. Существуют различные интерпретативные модели анализа феномена сглаза, опирающиеся на его социальную, коммуникативную или психологическую природу. По мнению Дж. Фостера, представления о магическом вреде – одно из средств репрезентации принципа «ограниченного блага» (limited good) в закрытых крестьянских сообществах. Здоровье и удача воспринимаются в социуме как ограниченный ресурс, разделяемый между всеми его членами. Избыток блага считается нарушением социального баланса, угрозой общественного порядка и может привлечь на его обладателя магический вред или, напротив, наделить его статусом опасного магического специалиста [Foster 1965, p. 296]. Сглазу как явлению урбанизированной Греции посвящена недавняя монография Е. Россу «Православие, Нью-Эйдж-духовность и вернакулярная религия: вера в сглаз в Греции». Антрополог изучает сглаз в контексте религиозной эклектики, взаимовлияния официального и вернакулярного христианства, практик нью-эйдж, альтернативной духовности и ориенталистских религиозных учений. Связанные со сглазом представления в оптике Е. Россу наделяют людей субъектностью, определяют их агентность в системе социального взаимодействия [Roussou 2021]. Сглаз как «синтетический образ», состоящий из нескольких первостепенных факторов, исследовал на примере сицилийских ритуалов А. Галт. Он считает, что в основе веры в сглаз лежат базовые универсальные принципы: акт визуального контакта, представление о зависти как о «спусковом механизме» магического воздействия, а также профилактические меры защиты. Еще одним основным элементом он считал диагностику и лечение симптомов, вызванных сглазом [Galt 1982, p. 669–670]. Р. Уэллман и Д. Кавадас анализируют феномен сглаза в современных иранском и греческом социумах с точки зрения материальной религиозности и телесности. По их мнению, сглаз как феномен проявляется в виде текучей энергии, которая может передаваться из одного материального тела в другое [Wellman, Kavadias 2021]. Т. Лурманн в книге “Persuasions of the Witch’s Craft: Ritual Magic in Contemporary England” объясняет веру в силу ритуала в современных образованных слоях общества «интеллектуальным дрейфом» (interpretive drift). Автор приходит к выводу, что в современной европейской культуре совпадения объясняются магическими связями, а представления о магии системати-

зируются и рационализируются [Luhmann 1989, p. 283]. В то же время сглаз можно рассматривать как коммуникативный акт, передачу магического вреда между субъектами. А.В. Панюков на основе материалов коми предлагает модель порчи-сглаза *вомидз*: «адресант (отправитель слова-вомидз) – вербальное сообщение (слово-вомидз) – адресат (получатель сообщения, реципиент) и объект порчи вомидз» [Панюков 2024, с. 360].

В традиционной культуре необычные глаза могут восприниматься как признак мифологического персонажа. Обладателю колдовских способностей приписывают определенные оттенки радужки (конкретный цвет зависит от региона и этнической среды). Отметим, что хроматическая особенность глаз – не единственный признак магических знаний и умений в традиционной культуре. По данным Н.Е. Мазаловой, в славянской культуре признаком колдуна является особое выражение глаз – он может иметь как потухший, «пустой», взгляд, так и, напротив, глаза с «хищным огнем», с демонической витальностью во взгляде [Мазалова 2024, с. 54]. У колдуна могут быть «бегающие глаза», он не смотрит людям в глаза [Христофорова 2010, с. 81–82], он может быть косой, кривой или слепой [Ясинская 2015, с. 117].

«Странные глаза», таким образом, выступают выразительным признаком категорического непонимания между своими и чужими и, следовательно, являются подходящей визуальной метафорой неспособности соблюдать границы в общении между этими категориями [Herzfeld 1981, p. 570].

Психолог Р. Косс объясняет феномен «злого глаза» (*evil eye*) так: «длительный зрительный контакт считается неприятным даже между близкими товарищами», так как он может выражать агрессию, превосходство [Coss 1992, p. 183–187].

Авторы данной статьи на основе анкетирования, проведенного среди молодых горожан-студентов, предлагают рассмотреть представления этой социальной группы о феномене сглаза, а также о практиках защиты от этой формы магического воздействия. Представляется, что эти данные помогут выявить вовлеченность современного городского студенчества, проживающего вне сельского социума, в дискурс о сглазе, а также бытование апотропеических ритуалов в городской среде. В статье обряды рассмотрены как коммуникативный акт, в составе которого выделены разные средства кодирования информации (коды).

Методы

Основной метод исследования – анкетирование с помощью социальных сетей («ВКонтакте»), а также мессенджера Telegram. Анкета была выполнена в Google Forms и включала 20 вопросов как открытого типа, так и с альтернативными вариантами ответов. Опрос проводился среди группы в возрастном диапазоне от 17 до 39 лет. Количество анketируемых, вошедших в выборку на основе возраста, социального статуса и места проживания – 322 человека. Наиболее значимую долю среди опрошенных составляют 20-летние (22,7%) и 21-летние (17,1%). Большая часть опрошенных (84,5%) – женщины. Всех участников анкетирования можно отнести к молодежи (верхний предел группы «молодежь», согласно Всемирной организации здравоохранения, составляет 44 года¹). Гендерная специфика опроса связана, вероятно, с большей вовлеченностью женского населения в эзотерический дискурс, то есть, в данном случае, в систему понятий о магических практиках, мантике, мистике. Некоторые информанты дополнили анкеты более развернутыми сообщениями о своем опыте встречи с «глазливym» человеком. Анketируемые являются жителями городов, большинство в настоящий момент живет в Москве, Санкт-Петербурге, Самаре, Уфе, а также в городах Московской и Ленинградской областей. Все опрошенные являются студентами. Почти половина (47%) получает образование в сфере социальных и гуманитарных наук, таких как история, международные отношения, культурология. 34% опрошенных изучают медицину, психологию, ветеринарию. Незначительные по численности категории осваивают творческие специальности (5%) и профессию педагога (4%). 10% не указали профиль образования. Анкета включала как вопросы с открытой формой ответа, так и предложенные варианты ответов.

В нашем исследовании важен был хроматический код концепта «сглаз» – с каким цветом глаз информанты связывают человека, способного к сглазу, – поэтому мы использовали для опроса шкалу цветов глаз советского антрополога В.В. Бунака. Это градация оттенков радужки от темного к светлому выглядит так:

Тип 1. Темный

Вариант 1. Черный.

Вариант 2. Темно-карий. Окраска равномерная.

Вариант 3. Светло-карий. Окраска неравномерная.

Вариант 4. Желтый.

¹ World Health Statistics 2023. Monitoring health for the Sustainable Developments Goals. World Health Organization, 2023.

Тип 2. Переходный (смешанный)

Вариант 5. Буро-желто-зеленый.

Вариант 6. Зеленый.

Вариант 7. Серо-зеленый.

Вариант 8. Серый или голубой, вокруг зрачка – буро-желтое обрамление.

Тип 3. Светлый

Вариант 9. Серый.

Вариант 10. Серо-голубой. Окраска неравномерная.

Вариант 11. Голубой.

Вариант 12. Синий².

Для репрезентативности данных нами также был добавлен вариант «гетерохромия», то есть обладание глазами различающегося оттенка.

Методологически авторы опираются на семиотический подход к обрядовой культуре и коммуникативный подход к ритуалу Е.С. Новик, в рамках которого ритуальные действия рассматриваются как сообщение, направленное адресату (мифологическому персонажу) от адресанта, бенефициара ритуала [Новик 1994, с. 110–163; Новик 2019; Христофорова 1998, с. 49].

Представления о природе сглаза

Понятие сглаза имеет множество локальных синонимов или близких по значению слов. Возможность нанести магический вред взглядом или словом в славянской традиции обозначается словами *урок*, *призор*, *прикос*, *одумка* и др. [Христофорова 2010, с. 97]. Мы в своем исследовании использовали более распространенный термин «сглаз», понятный большинству опрошенных.

Анализ анкетных данных позволил выделить несколько моделей интерпретации понятия «сглаз» опрошенными. 36% информантов отождествляют сглаз с понятиями «порча» и «проклятие» (например, «Какая-то порча, которую навели на уязвимых людей (дети, старики) при помощи эзотерики»). 37% участников анкетирования ассоциируют сглаз с неудачами, вызванными волей другого человека, с негативным воздействием третьих лиц («Нехорошее

² Цит. по: Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по биологическим специальностям. М.: Изд-во Моск. ун-та: Высшая школа, 2002. С. 232. Некоторые детали характеристик цвета упрощены для удобства информантов.

происходит, потому что кто-то такое пожелал»). Наименьшая доля, 8,4% респондентов, связывают сглаз с завистью.

В этнографии и фольклористике принято различать когнитивные парадигмы «сглаз» и «порча». Порча в фольклорной традиции считается «сознательным причинением вреда магическими средствами», а сглаз – непроизвольным вредом [Христофорова 2010, с. 95]. При этом контаминация концептов «сглаз» и «порча» весьма распространена. Феномен сглаза во многих традициях, например, у индоевропейских и уральских народов, контекстуально синонимичен вербальному сообщению: неуместной похвале, завистливым словам [Христофорова 2010, с. 97–98; Панюков 2024, с. 361–367]. Так, обладателю колдовского знания могут приписывать способность к сглазу [Христофорова 2010, с. 100–101]. Это явление, по мнению О.Б. Христофоровой, можно объяснить тем, что для носителя традиции последствие магического воздействия, оказанный вред, важнее, чем интерпретация его причин. Магическое влияние определяется через его последствие, а не причину.

Примечательно, что большинство информантов не связывает сглаз со взглядом или глазами. Часто городские жители понимают под сглазом любые вредоносные магические действия. В представленных ответах сглаз приравнивали к негативной мысли, слову, пожеланию. Взгляд, зрительный контакт упоминается только в 13,2% ответов. Полученные результаты соответствуют фольклорным исследованиям, в которых сглаз приписывается не только взгляду, но и словам, действиям, эмоциям, мыслям [Петров 2014, с. 331].

Способность к сглазу в индоевропейском фольклоре носит врожденный или приобретенный в детстве характер. Бытуют представления, что ребенок рождается глазливым, если беременная им мать завидовала, испытывала стыд, переживала сильное удивление [Балкуте 2013, с. 52]. Ребенок становится глазливым, если мать отнимет его от груди, но потом пожалеет и снова начнет кормить своим молоком [Новикова, Тримакс 2001, с. 328; Ивлева 2004, с. 137, 140]. «Глазливых» при этом отличают от колдунов, осознанно занимающихся вредительством [Ивлева 2004, с. 137; Балкуте 2013, с. 52–53]. Считается, что обладатели «дурного взгляда» причиняют вред против собственной воли [Новикова, Тримакс 2001, с. 307]. К. Мэлони отмечает, что «глазливый» человек может даже не знать о том, что способен оказывать на окружающих негативное воздействие [Maloney 1976, р. 7–8]. По поверьям восточных славян, сглазить могут как магические специалисты, так и «непрофессионалы» [Петров 2014, с. 325].

По нашим данным, 45,3% опрошенных полагают, что сглазить может любой человек, при этом почти 33,4% считают сглаз способностью, присущей колдунам. Около 19,3% информантов относят сглаз к характеристикам злого человека и только шесть участников опроса выбрали ответ «сглазить может обладатель определенного цвета глаз» (какой именно – см. ниже).

Мы также спросили молодежь, является ли сглаз неконтролируемым действием или же осознанной практикой. 51,4% информантов считают, что оба предложенных варианта верны. Второй по популярности вариант ответа – «сглазить можно осознанно, это контролируемое умение» – выбрали 35,5%. Только 13,1% рассценивают возможность сглаза как неконтролируемое явление. Более того, 58,4% респондентов считают, что сглазу можно научиться, 41,4% выбрали вариант «сглаз – это врожденная особенность». Представленные данные подтверждают, что среди современных студентов нет четкого представления о различиях между колдовским умением и неосознанным магическим вредом – сглазом.

Анализируя хроматический код концепта «сглаз», мы попросили молодых людей указать, какой цвет радужки они считают потенциально опасным, способным нанести магический вред. Ответ предусматривал возможность множественного выбора. Глаза, относящиеся к темному типу по шкале Бунака, были определены респондентами как наиболее опасные с точки зрения предрасположенности к сглазу. 57,9% опрошенных отнесли к «глазливым» людей, имеющих цвет радужки № 1 (черный), 43,8% – вариант № 4 (желтый). Значительная доля участников анкетирования также посчитала опасными глаза смешанного типа: № 5, то есть буро-желто-зеленый (24,7% опрошенных) и № 6 – собственно зеленый (28,1% опрошенных). Значительным по количеству ответов (37,1%) оказался вариант № 12, то есть синий оттенок, редко встречающийся в природе. 18,7% указали глаза разного цвета (гетерохромия). Остальные варианты ответов, № 2, 3, 7–11, были наименее частыми. Таким образом, наиболее ассоциируемыми с опасностью сглаза считаются оттенки темного, желтого (так называемые «кошачьи глаза») и зеленого цветов. Полученные результаты не противоречат имеющимся антропологическим и этнографическим данным. У восточных славян обладатели темных глаз чаще считаются способными сглазить, что связано с представлениями об этнически и культурно «чужом» [Христофорова 2010, с. 98]. В некоторых сообществах «дурной глаз» считается атрибутом определенной этнической группы или социальной страты [Reminick 1974, p. 287–291], чужеземцев [Maloney 1976, p. 6]. Учитывая этническую специфику нашего поля, уместно экстраполировать эти тезисы на

изучаемые нами городские сообщества, которые, преимущественно, транслируют восточнославянские фольклорные традиции. Опрошенные жители городских локусов, вероятно, склонны приписывать способность сглазить окружению, отличающемуся по внешним характеристикам от большинства. Среди информантов значительная часть являются обладателями смешанных оттенков или светло-карих глаз, соответственно, очень темные глаза считаются маркером инаковости. Согласно комментариям некоторых городских жителей, их представления о сглазе связаны с образом цыган, этнической группы, дисперсно проживающей в указанных выше городах. Согласно стереотипному представлению, магические практики, в том числе гадания и принесение магического вреда, являются для опрошенных своего рода специализацией цыганского населения. В большинстве же ответов молодых людей не были указаны представители конкретной этносоциальной группы как потенциально более опасные.

Ряд вопросов анкеты был направлен на анализ личного опыта взаимодействия информантов с последствиями сглаза. 84,6% участников опроса считают, что никогда не были жертвами сглаза. В то же время 45,5%, то есть почти половина, указали, что их родственники, коллеги или друзья рассказывали о том, что сталкивались со сглазом в своей жизни. 18,4% ответили, что в их окружении есть «глазливый» человек, то есть способный нанести магический вред с помощью слова или взгляда. Большинство же, 81,6%, не знают подобных людей в своем окружении. Одна респондентка в дополнительных комментариях отметила, что ее саму считали обладательницей «нехорошего» взгляда: «Однажды присутствовала при купании младенца (родственника), меня попросили выйти, так как у меня темные волосы и глаза. Мне было лет 12, но я запомнила».

Объект сглаза

Опрошенные имеют разнообразные представления о симптоматике сглаза, то есть о его последствиях для жертв. На вопрос о том, как узнать о нанесении вреда посредством сглаза, молодые люди дали два наиболее распространенных ответа. 18,2% опрошенных связывают симптомы сглаза с физическим воздействием на здоровье. По их мнению, из-за сглаза наступают серьезные болезни и ухудшение самочувствия: «Когда человек резко заболел, без причины, после какого-то хорошего, значимого события, достижения, которым он перед кем-то похвастался, поделился...». При этом

25,4% участников анкетирования в качестве основных проявлений сглаза называют неудачи и невезение. Часто в одном ответе упоминались как проблемы со здоровьем, так и неудачи в других сферах жизни. 47,3% опрошенных, то есть практически половина выборки, считают, что распознать сглаз нельзя, или затрудняются в ответе.

Мы предложили студентам обозначить объекты, наиболее подверженные сглазу. Среди них чаще всего упоминались дети (41,5% ответов), люди с заболеваниями (6,1% ответов), беременные женщины (5,9% ответов). Маленькие дети и новорожденные воспринимаются как потенциально более подверженные дурному взгляду в традициях Восточной Европы, а также в культуре мусульманских народов [Quatag 2016, p. 408–410]. Д. Раденкович, описывая феномен сглаза в славянском фольклоре, отмечал, что наиболее уязвимы для сглаза «люди, находящиеся на грани перемены своего статуса в рамках данной культуры (беременные женщины, маленькие дети, невеста и жених...)», а также «человек, по тем или иным признакам находящийся вне защитного пояса культуры» [Раденкович 2005, с. 33]. Большинство анкетированных, таким образом, считают, что сглаз опасен для физически уязвимых людей. 8,1% информантов полагают, что сглаз представляет угрозу для успешных людей, которым могут позавидовать. 2,2% респондентов отметили, что сглазу подвержены некрещенные и неверующие, то есть не имеющие сакральной защиты.

Анализ интернет-ресурсов, проведенный в начале 2010-х гг. М.Ю. Долгоруковой, показал, что почти половина «симптомов» сглаза связана с физическим здоровьем, на втором месте по популярности признаком являются проблемы с ментальным здоровьем [Долгорукова 2011, с. 208]. События и явления социальной жизни, например, отношения, новое дело, удача, были указаны в 15,2% ответов наших информантов. Кроме того, многие участники анкетирования отметили, что объектами сглаза являются не только люди, но и предметы материального мира (10,6% ответов), а также домашние животные (4,8% ответов). Таким образом, объектами сглаза на основе анкетных данных считаются следующие категории (по степени популярности ответов): а) физически более уязвимые люди (дети, беременные женщины); б) признаки социального благополучия: любовь, карьера, работа, достаток; в) неодушевленные предметы (жилище, машина); г) успешные люди; д) домашние животные; е) люди, наиболее уязвимые для магического воздействия в силу отсутствия сакральной защиты: некрещенные, неверующие в бога, а также впечатлительные. Для сравнения, анализ М.Ю. Долгоруковой показал следующую иерархию объектов, уязвимых для сглаза (по распространенности):

...физическое здоровье; интимно-личностные и семейные отношения; дети и детско-родительские отношения; психическое состояние (депрессия, апатия); карьера, профессия; внешний вид, внешность [Долгорукова 2011, с. 208].

Защита от сглаза и борьба с его последствиями

Материальность, согласно греческой исследовательнице Е. Руссу, это центральный аспект практик, связанных с глазом. Популярность амулетов, составляющих предметный код апотропеических ритуалов, демонстрирует актуальность этой магической угрозы [Roussou 2021]. Н. Сумцов разделил обереги от сглаза разных этнических традиций на три разряда: «1) вещественные или предметные, 2) символические, 3) словесные, или заговоры»³. Наиболее типичный ответ в анкетировании включал в себя упоминание предметов-апотропеев и ритуализированных действий:

Знаю, но так как сама не пользовалась, то очень смутно помню. Вроде посыпание солью бывает или закалывание булавки на одежду... О, ну самое ходовое помню: постучать по дереву или три раза за левое плечо плюнуть.

Мы, анализируя собранный материал, выделили в средствах защиты от дурного глаза несколько коммуникативных кодов. Предметный код апотропеических обрядов включает в себя ношение специального амулета, например, синего глаза (назар, «глаз Фатимы»⁴) (14,2% ответов), ношение булавки на одежде (12,7% ответов), красной нити на запястье (5,9% ответов), а также ношение христианского символа – нательного креста (2% ответов). Ленты и нити красного цвета известны славянским народам как апотропей, защищающий от негативного магического воздействия скотину, детей, беременных женщин⁵ [Левкиевская 2002, с. 135]. Защитой от колдовского воздействия считались и ягоды красного цвета: рябина, калина⁶, в мусульманских странах известно также использование красного перца чили в качестве оберега [Quamar 2016, p. 404].

³ Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза. Харьков: типография Губернского правления, 1896. С. 2.

⁴ Назар – амулет-апотропей в мусульманских культурах, представляет собой округлый предмет синего цвета с изображением глаза в центре.

⁵ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 12–13.

⁶ Там же. С. 13.

Примечательно, что красный и синий цвета встречаются в хроматическом коде апотропеев других культур [Schoeck 1992, p. 197]. Красный цвет «в народной традиции... символизирует собой все, что связано со сферой жизни здоровья и плодovitости, и потому противостоит смерти» [Левкиевская 2002, с. 136]. Один из информантов указал практику нанесения красного пятна на лоб ребенка, упоминаемую и в других исследованиях [Петров 2014, с. 330].

Широко распространены в исследуемом сообществе представления об апотропеических свойствах острых металлических предметов. В славянской культуре, по мнению Е.Е. Левкиевской, острые предметы-обереги (иглы, ножи, виды и др.) обладают семантикой «нанесения опасности предупредительного удара» [Левкиевская 2002, с. 73]. Семантически это объяснение вполне подходит к практике ношения булавки, весьма популярной в городской среде.

Учитывая географические рамки проведенного опроса, вызывает интерес популярность использования в качестве оберега назара, который анкетированные называли чаще, чем православный крест. Этот результат можно объяснить влиянием российского туризма в исламские страны (Турция, Египет), распространением назара в качестве популярного сувенира. Назар имеет синий цвет и символизирует глаз светлого цвета, источник потенциальной угрозы. В регионах Передней Азии и Северной Африки голубой цвет глаз является редким и маркирует внешность культурного «чужого», связанного с иной этносоциальной группой, а потому считается наиболее опасным с точки зрения магического воздействия [Herzfeld 1981, p. 570; Wellman, Kavadias 2021]. В целом сочетание православных и мусульманских символов в практиках защиты потенциальной жертвы сглаза (вне зависимости от этнической принадлежности) демонстрирует синкретический характер изучаемых традиций. Вера в силу апотропеических символов находится под влиянием вернакулярных религиозных практик, имеющих как христианское, так и мусульманское происхождение.

Демонстрация оберега от сглаза, по Э. Галту, функционирует в коммуникативной сфере на нескольких уровнях. На более поверхностном уровне ношение амулета означает страх перед магической опасностью, исходящей от конкретных людей, носителей визуальных признаков или представителей социальных групп. На скрытом или латентном уровне носитель апотропея транслирует окружающим идею: «Мне могут позавидовать за то, что я обладаю каким-то качеством» [Galt 1982, p. 674–675].

Некоторый процент анкетированных знаком с акциональным кодом ритуальной защиты. 7,3% респондентов считают способом избежать сглаза связку действий «плевок (обычно через левое плечо) –

постукивание по столу». 5,9% указали, что необходимо закрывать лица (прежде всего детей) на фотографиях в социальных сетях, что говорит о встраивании представлений о сглазе, изначально характерных для устного общения, в электронную коммуникацию. 2,5% опрошенной молодежи считают эффективным скрещивать пальцы или скрутить фигу, кукиш. Этот жест, обладающий также сексуальным символизмом, известен славянам как апотропей от воздействия злых сил и как средство для лечения болезней. Кукиш в традиционной культуре считается средством, отпугивающим болезнь или отводящим негативную магию [Байбурин, Топорков 1990, с. 103–104]. Семиотически скрещивание пальцев означает закрытие потенциального объекта сглаза (человека, его физического тела) от воздействия «нехорошего взгляда» [Wellman, Kavadias 2021]. Указанные обряды можно разделить, следуя терминологии В. Гаррисона и К. Аринсберга, на две группы. Первая направлена на «профилактику глядящего» (“gazer prophylaxis”), то есть снятие с собственных действий негативной магической семантики. Говорящий (как правило, в случае похвалы) стучит по дереву или плюет через плечо, чтобы не навредить адресату. Другие ритуальные практики представляют собой «профилактику взгляда» (“gaze prophylaxis”), то создание защиты от вредоносного воздействия извне [Garrison, Arensberg 1976, p. 29].

Мы также спросили студентов, что следует делать, когда сглаз уже произошел. В вербальном коде очистительных ритуалов выделяются ответы, в которых упоминаются молитвы – 5%, примерно такой же процент использует для избавления от сглаза заговоры (однако слова заговоров названы не были). В отличие от исследований Н.В. Петровым интернет-материалов в 2013 г., наш опрос не выявил популярности вербального кода магической защиты [Петров 2014, с. 341].

В восточнославянской культуре известны обряды, направленные на исцеление от сглаза с помощью воды [Харитоновна 1995, с. 186], похожие обряды обрызгивания ребенка представлены в литовской традиции [Балкуте 2013, с. 54–55]. В нашем анкетировании варианты очистительных обрядов, связанных с водой (святой, соленой) и умыванием, указали 5% человек. Встречаются также описания следующих комплексов действий:

Покрутить соль над головой семь раз по часовой стрелке, приговаривая определенные слова; потом столько же раз над водой с теми же словами;

Оставить сырое яйцо в стакане воды рядом с кроватью на ночь, а после выбросить его как можно дальше от дома.

Обряды диагностики сглаза и избавления от него с помощью яиц широко распространены в культуре народов Евразии. Исследователи интерпретируют яйцо в контексте ритуала как материальный объект, на который переносится вредоносное воздействие с тела человека [Wellman, Kavadias 2021].

При этом внушительное число опрошенных, 73% человек, не знают никаких ритуалов от сглаза, а 16,2% не уточнили свой ответ в анкете в виде развернутого комментария. Согласно собранным данным, большинство студентов не используют ритуалы от сглаза. Такой ответ дали 82,4% опрошенных. 65,7% указали, что их старшие родственники также не используют такие ритуалы в быту. Подобная ситуация может быть объяснима влиянием городского пространства на формирование привычек и норм поведения студенчества, его оторванностью от семьи (многие анкетированные проживают в общежитиях), отсутствием интереса к эзотерике и магическим практикам.

При этом часть информантов все же имеет общие представления о сглазе и практикует некоторые ритуалы. Это можно объяснить через концепцию «интерпретативного дрейфа»: вера в магию сочетается с научно обоснованными знаниями о мире, а магия может интерпретироваться посредством научной или квазинаучной концептуализации. Например, некоторые студенты воспринимают сглаз и порчу как психологические феномены. Неудачи и неоправданные ожидания связывают не со случайным стечением обстоятельств и собственными ошибками, а с негативным магическим воздействием. Так люди формируют свое убеждение в собственной способности сглазить или быть жертвой сглаза [Luhrmann 1989]. Наиболее популярны, как показывает опрос, методы магической защиты с помощью ношения амулетов и быстрых ритуализированных действий. Представляется, что эти практики гармонично встраиваются в быт современных горожан.

Интересны каналы передачи информации о сглазе и методах борьбы с ним. 45,1% информантов указали, что узнали о сглазе от представителей старшего поколения (26,9% – от бабушек и дедушек, 18,4% – от родителей). В то же время большая часть, 54,7% респондентов, ответили, что им никто не рассказывал о сглазе в семье. Можно предположить, что ретрансляция знаний о сглазе и формах защиты от него все реже происходит внутри семейного круга, а современные студенты получают знания с помощью средств массовой информации, интернет-ресурсов.

Заключение

Феномен сглаза опрошенными студентами приравнен к категории магического вреда – порчи и связан в их представлении с негативными мыслями, эмоциями, словами. В ответах анкетированных можно выделить две коммуникативные модели. С одной стороны, воздействие сглаза представляется как потенциальная угроза, исходящая от обладателя «дурного глаза». Адресант («глазливый» человек) является источником негативного воздействия, представленного в виде вербальных формул (похвалы, завистливых слов), взгляда или мысли. Адресатом, получателем магического воздействия будет выступать конкретная жертва, обладатель социальных благ, имущества. Объектом сглаза может быть как человек (адресат), так и принадлежащее ему имущество. Хроматический код редко позиционируется опрошенными как значимый для воздействия сглаза, однако наиболее вероятным источником этого влияния считаются обладатели темного («черного») и желтого («кошачьего») цвета глаз. Большинство анкетированных считают, что сглазить может любой человек, необязательно обладающий какими-то личностными характеристиками и/или колдовскими способностями.

Апотропеические ритуалы, направленные на защиту от сглаза, можно представить в виде коммуникативной модели: адресант (проситель, потенциальная жертва) с помощью определенных семиотических кодов выстраивает символическую защиту против негативного воздействия адресата. Категория адресата имеет двойственный характер. С одной стороны, под ним подразумевается конкретный «глазливый» человек, тот, кто долго и пристально смотрит, хвалит, «знающий», с другой – обобщенная угроза, абстрактная негативная сила. Иными словами, под адресатом в данном случае подразумевается как реальное опасное лицо, так и обобщенная персонифицированная опасность. Отметим, что информанты почти не указали в качестве источника потенциальной угрозы представителей определенной этнической или социальной группы. Возможно, это связано с большим количеством межэтнических контактов и открытостью городского социума, в результате чего образ культурного «чужого» размывается.

В комплексе апотропеических ритуалов как коммуникативных актов можно выделить следующие модели кодирования (коды): а) предметный (амулет назар, игла, нить); б) хроматический (синий и красный цвета амулетов); в) акциональный («фига», плевок, постукивание); г) вербальный (заговорные тексты). В целом, полученные данные не расходятся с более ранними фольклорно-этно-

графическими материалами, однако городские студенты показали низкую осведомленность о феномене сглаза (в среднем около половины опрошенных не могли дать ответы на многие вопросы анкеты). Абсолютное большинство анкетированных не используют никаких средств магической защиты, более трети не владеют информацией о них. Данный результат объясним, вероятно, влиянием городской среды. С одной стороны, в крупном городе выше вероятность столкнуться с символической опасностью культурного «иног», с другой же стороны, передача традиций, связанных со сглазом, особенно среди молодого поколения, не находит широкого распространения в городе.

Благодарности

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

Acknowledgements

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

Литература

- Байбурин, Топорков 1990 – *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. 168 с.
- Балкуте 2013 – *Балкуте Р.* «Дурной глаз» в литовской традиционной культуре // Традиционная культура. 2013. Т. 14. № 1 (49). С. 50–59.
- Долгорукова 2011 – *Долгорукова М.Ю.* Суеверия как вариант обыденного знания // Российский научный журнал. 2011. № 3 (22). С. 203–208.
- Ивлева 2004 – *Ивлева Л.М.* Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой / Сост. В.Д. Кен. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 448 с.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.

- Мазалова 2024 – *Мазалова Н.Е.* Тайное знание в традиционной русской культуре: ведьмы, колдуны, знахари (конец XIX – начало XXI в.). СПб.: Евразия, 2024. 464 с.
- Новик 1994 – *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: сборник статей памяти С.А. Токарева. М.: Восточная литература, 1994. С. 110–164.
- Новик 2019 – *Новик Е.С.* «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // Новик Е.С. Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи / Сост. С.С. Макаров; Отв. ред. О.Б. Христофорова; Вступ. ст. С.Ю. Неклюдова, О.Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019. С. 194–215.
- Новиков, Тримакас 2001 – *Новиков Ю.А., Тримакас Р.* Поверья и мифологические сказания о «волхвитах» (колдунах) // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 31. СПб.: Наука, 2001. С. 305–333.
- Панюков 2024 – *Панюков А.В.* Устные рассказы коми-зырян о порче-сглазе: когнитивный аспект // Ежегодник финно-угорских исследований. 2024. Т. 18. № 3. С. 360–369.
- Петров 2014 – *Петров Н.В.* Дурной глаз: традиция, современность, интернет // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 317–355.
- Раденкович 2005 – *Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 2005. № 3. С. 33–35.
- Харитонов 1995 – *Харитонов В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное целительство: Статьи и материалы. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, 1995. 204 с.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 112 с.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010. 432 с.
- Ясинская 2015 – *Ясинская М.В.* Мифологические представления о глазах и зрении у славян // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. М.: ИНИОН РАН, 2015. № 1 (26): Человек ощущающий: Перцепция в современном гуманитарном знании. С. 115–123.
- Coss 1992 – *Coss R.* Reflection on the Evil Eye // The Evil Eye: A Case Book / Ed. by Alan Dundes. Madison, Londres: University of Wisconsin Press, 1992. P. 181–191.
- Foster 1965 – *Foster G.M.* Peasant society and the image of limited good // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. № 2. P. 293–315.
- Galt 1982 – *Galt A.H.* The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy // American Ethnologist. 1982. Vol. 9. № 4. P. 664–681.
- Garrison, Arensberg 1976 – *Garrison V., Arensberg C.* The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranoia or Patronal Dependency? // The Evil Eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia University Press, 1976. P. 286–328.

- Herzfeld 1981 – *Herzfeld M.* Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village // *American Ethnologist*. 1981. Vol. 8. № 3. Special issue Symbolism and cognition. P. 560–574.
- Luhmann 1989 – *Luhmann T.M.* Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in England. Cambridge, MA.: Harvard University Press. 382 p.
- Maloney 1976 – *Maloney C.* The Evil Eye. New York: Columbia University Press, 1976. 335 p.
- Quamar 2016 – *Quamar A.H.* Belief in the Evil Eye and Early Childcare in Rural Punjab, Pakistan // *Asian Ethnology*. 2016. Vol. 75. № 2. P. 397–418.
- Reminick 1974 – *Reminick R.A.* The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia // *Ethnology*. 1974. Vol. 13. № 3. P. 279–291.
- Roussou 2021 – *Roussou E.* Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece. London: Bloomsbury, 2021. 216 p.
- Schoeck 1992 – *Schoeck H.* The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition // *The Evil Eye: A Case Book* / Ed. by Alan Dundes. Madison, Londres: University of Wisconsin Press, 1992. P. 192–200.
- Wellman, Kavadias 2021 – *Wellman R., Kavadias D.* A Theory of Relational Affliction and Healing: Evil Eye in Iran and Greece // The Jugaad Project. www.thejugaad-project.pub/relational-affliction (дата обращения 10 января 2026).

References

- Baiburin, A.K. and Toporkov, A.L. (1990), *U istokov etiketa. Etnograficheskie ocherki* [At the origins of etiquette. Ethnographic essays], Nauka, Leningrad, Russia.
- Balkute, R. (2013), “Evil Eye in Lithuanian Traditional Culture”, *Traditional culture*, vol. 14, no. 1 (49), pp. 50–59.
- Coss, R. (1992), “Reflection on the Evil Eye”, in Dundes, A. (ed.), *The Evil Eye: A Case Book*, University of Wisconsin Press, Madison, Londres, USA, pp. 181–191.
- Dolgorukova, M.Yu. (2011), “Superstitions as a form of everyday knowledge”, *Russian Scientific Journal*, no. 3 (22), pp. 203–208.
- Foster, G.M. (1965), “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist*, vol. 67, no. 2, pp. 293–315.
- Galt, A.H. (1982), “The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy”, *American Ethnologist*, vol. 9, no. 4, pp. 664–681.
- Garrison, V. and Arensberg, C. (1976), “The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranoia or Patronal Dependency?”, in Maloney, C. (ed.), *The Evil Eye*, Columbia University Press, New York, USA, pp. 286–328.
- Herzfeld, M. (1981), “Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village”, *American Ethnologist*, vol. 8, no. 3, Special issue “Symbolism and cognition”, pp. 560–574.
- Ivleva, L.M. (2004), *Predstavleniya vostochnykh slavyan o nechistoi sile i kontaktakh s nei: Materialy polevoi i arkhivnoi kollektsii L.M. Ivlevoi* [Ideas about Evil Spirits

- and Contacts with Them: Materials from the Field and Archive Collections of L.M. Ivleva], *Peterburgskoe vostokovedenie*, Saint Petersburg, Russia.
- Kharitonova, V.I. (1995), *Traditsionnaya magiko-meditinskaya praktika i sovremennoe tselitel'stvo. Stat'i i materialy* [Traditional magical and medical practice and modern agriculture. Statistics and materials], Institut etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya Rossiiskoi akademii nauk, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (1998), *Logika tolkovanii: Fol'klor i modelirovanie povedeniya v arkhaiskikh kul'turakh* [The logic of Interpretation: Analysis and modeling of behavior in Archaic Cultures], RGGU, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Witches and victims: The anthropology of witchcraft in modern Russia], RGGU, O.G.I., Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. (2002), *Slavyanskii obereg. Semantika i struktura* [Slavic amulet. Semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.
- Luhrmann, T.M. (1989), *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in England*. Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Mazalova, N.E. (2024), *Tainoe znanie v traditsionnoi russkoi kul'ture: ved'my, kolduny, znahari (konets XIX – nachalo XXI v.)* [Secret Knowledge in Traditional Russian Culture: wizard, witches, healers (late 19th – early 21st centuries)], Evraziya, Saint Petersburg, Russia.
- Maloney, C. (1974), *The Evil Eye*, Columbia University Press, New York, USA.
- Novik, E.S. (1994), “Arkhaiskie verovaniya v svete mezhlchnostnoi kommuni-katsii”, *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru: Sbornik statei pamyati S.A. Tokareva* [Historical and Ethnographic Research on Folklore: A Collection of Articles in Memory of S.A. Tokarev], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 110–164.
- Novik, E.S. (2019), “ ‘Thing-Sign’ and ‘Thing-Gesture’: Towards a Semiotic Interpretation of Fetishes”, in O.B. Khristoforova (ed.), *Mif i ritual narodov Sibiri: izbrannye stat'i* [Myth and ritual of the peoples of Siberia: selected articles], RGGU, Moscow, Russia, pp. 194–215.
- Novikov, Yu.A. and Trimakas, R. (2001), “Superstitions as a variant of everyday knowledge Beliefs and mythological tales about ‘volkhvits’ (sorcerers)”, *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniya*, vol. 31, Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 305–333.
- Panyukov, A.V. (2024), “Oral Stories of Komi-Zyryans about the Curse-Evil Eyes: Cognitive Aspect”, *Yearbook of Finno-Ugric Studies*, vol. 18, no. 3, pp. 360–369.
- Petrov, N.V. (2014), “The Evil Eye: Tradition, Modernity, and the Internet”, in Antonov, D.I. (ed.), *Sila vzglyada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance: Eyes in Mythology and Iconography], RGGU, Moscow, Russia, pp. 317–355.
- Quamar, A.H. (2016), “Belief in the Evil Eye and Early Childcare in Rural Punjab, Pakistan”, *Asian Ethnology*, vol. 75, no. 2, pp. 397–418.
- Radenkovich, L. (2005), “The Evil Eye in Slavic Folklore”, *Zhivaya starina* [Living Antiquity], no. 3, pp. 33–35.

- Reminick, R.A. (1974), "The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia", *Ethnology*, vol. 13, no. 3, pp. 279–291.
- Roussou, E. (2021), *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*, Bloomsbury, London, UK.
- Schoeck, H. (1992), "The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition", in Dundes, A. (ed.), *The Evil Eye: A Case Book*, University of Wisconsin Press, Madison, Londres, USA, pp. 192–200.
- Wellman, R. and Kavadias, D. (2021), "A Theory of Relational Affliction and Healing: Evil Eye in Iran and Greece", *The Jugaad Project*, 28 October 2021, available at: www.thejugaadproject.pub/relational-affliction (Accessed 15 January 2026).
- Yasinskaya, M.V. (2015), "Mythological ideas about eyes and vision among the Slavs", in *Chelovek: Obraz i sushchnost'. Gumanitarnye aspekty* [Man: Image and essence. Humanitarian aspects], no. 1 (26): *Chelovek oshchushchayushchii: Perceptsiya v sovremennom gumanitarnom znanii* [A Sentient Person: Perception in Modern Humanitarian Knowledge], INION RAS, Moscow, Russia, pp. 115–123.

Приложение

Анкета

Укажите Ваш возраст.

Укажите Ваш пол.

По какой специальности Вы получаете образование?

Из какой местности Вы родом (субъект, населенный пункт)?

Выберите Ваш оттенок радужки или близкий к нему (дано изображение шкалы Бунака).

Как Вы понимаете слово «сглаз»?

Были ли Вы когда-то жертвой сглаза?

Были ли Ваши родственники, друзья, коллеги жертвами сглаза (по их рассказам).

Знаете ли Вы, как можно распознать симптомы сглаза (можно на Вашем примере).

Знакомы ли Вам какие-то ритуал(ы), направленные на защиту от сглаза?

Выберите наиболее близкий Вам вариант:

Сглазить может любой человек.

Сглазить может только злой человек.

Сглазить может обладатель определенного цвета глаз.

Сглазить может колдун, «знающий».

Если представить, что способность сглазить связана с оттенком глаз, выберите оттенок (дано изображение шкалы Бунака).

Есть ли в Вашем окружении «глазливый» человек?

Выберите более близкий Вам вариант:

Сглазу можно научиться.

Сглаз – это врожденная особенность.

Выберите наиболее близкий Вам вариант:

Сглазить может колдун, «знающий».

Сглаз – это неконтролируемое явление.

Оба варианта верны.

Знаете ли Вы какие-то обряды, которые необходимо провести, если сглаз уже произошел?

Кто или что наиболее подвержено сглазу? Укажите три объекта.

Соблюдаете ли Вы описанные выше ритуалы?

Кто Вам рассказал об этих обрядах и сглазе в целом?

Соблюдают ли эти обряды Ваши старшие родственники?

Информация об авторах

Герман Ю. Устьянцев, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; ustyan-93@mail.ru

София А. Берятко, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; beryatkosofa@gmail.com

Information about the authors

German Yu. Ust'yantsev, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047;

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 4, bld. 27, Lomonosovskii Avenue, Moscow, Russia, 119991; ustyan-93@mail.ru

Sofia A. Beryatko, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 4, bld. 27, Lomonosovskii Avenue, Moscow, Russia, 119991; beryatkosofa@gmail.com

Плюнуть, постучать, обезвредить:
апотропейные ритуалы
в современной городской культуре

Евгения А. Ольшевская

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, olshevskaya@jane@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена исследованию апотропейных практик в современной городской культуре на примере наиболее распространенных жестов – плевок через левое плечо и стука по дереву. Рассматриваются историко-культурные основания этих ритуалов, их семантика в славянской традиции и трансформации в условиях урбанистической повседневности. Показано, что в традиционном контексте данные действия обладали четко выраженной магической функцией, направленной на отведение сглаза, болезни или несчастья, тогда как в современной городской среде они сохраняются преимущественно в форме автоматических или ироничных действий. Особое внимание уделяется процессам символической редукции: материальные жесты замещаются речевыми формулами («тьфу-тьфу-тьфу», «постучу по дереву»), при этом апотропейная функция может сохраняться. Анализ эмпирических данных демонстрирует амбивалентность восприятия ритуалов: на уровне рационального сознания они воспринимаются как «суеверие» или «шутка», однако на поведенческом уровне продолжают воспроизводиться как значимый элемент культурной традиции.

Ключевые слова: ритуализованные практики, стук по дереву, плевков, защита от сглаза, повседневная магия

Для цитирования: Ольшевская Е.А. Плюнуть, постучать, обезвредить: апотропейные ритуалы в современной городской культуре // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 83–94. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-83-94

Spit, knock, defuse: Apotropaic rituals in contemporary urban culture

Evgeniya A. Olshevskaya

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russia, olshevskayajane@gmail.com

Abstract. The article explores apotropaic practices in contemporary urban culture, focusing on two of the most widespread gestures: spitting over the left shoulder and knocking on wood. The study examines the historical and cultural foundations of these rituals, their semantic functions within Slavic folk tradition, and their transformations in urban everyday life. In traditional contexts, such practices served as explicit magical means of averting the evil eye, illness, or misfortune, whereas in modern settings they are preserved primarily as automatic or ironic actions. Special attention is given to the process of symbolic reduction, whereby material gestures are replaced with verbal formulas (“tfu-tfu-tfu”, “knock on wood”), while retaining their protective function. The analysis of empirical data highlights the ambivalence of contemporary perception: on the level of rational consciousness, these rituals are regarded as “superstition” or “joking behavior”, yet on the level of embodied practice they continue to be performed as culturally meaningful and socially transmitted actions.

Keywords: ritualized practices, knock on wood, spit, protection from the evil eye, everyday magic

For citation: Ol'shevskaya, E.A. (2026), “Spit, knock, defuse: Apotropaic rituals in contemporary urban culture”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 83–94, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-83-94

Мифология в современной городской культуре все чаще проявляется не через традиционные повествовательные жанры, а через повседневные телесные и речевые практики, которые на первый взгляд кажутся банальными, привычными и почти незаметными. Однако именно эти малые ритуалы – жесты, речевые формулы, автоматизированные действия – обеспечивают устойчивость и воспроизводимость архаических представлений в современном российском обществе. Для данного исследования я выбрала стук по дереву, плевок через левое плечо и словесную формулу «тьфу-тьфу-тьфу» как широко распространенные формы защитных действий против сглаза.

Сглаз, будучи одной из наиболее универсальных категорий народной магии, традиционно интерпретируется как непроизвольное или «непреднамеренное» нанесение вреда «нематериальными способами воздействия»¹ [Ясинская 2014, с. 52]. В традиционном обществе он воспринимался как реальная угроза, требующая особых форм защиты. Несмотря на секуляризацию и рационализацию современной России, подобные практики продолжают существовать и активно использоваться, что ставит исследователя перед вопросом: почему и каким образом они сохраняются в условиях современных реалий?

Городская культура сегодня, с ее ускоренным ритмом жизни, высоким уровнем социальной конкуренции и постоянным чувством неопределенности и тревожности, продолжает быть средой, в которой востребованы ритуализованные формы поведения. Апотропейные жесты в этой среде выполняют не только защитную функцию, но и роль культурных маркеров: они обозначают принадлежность к определенному коллективному опыту и одновременно служат способом снятия тревожности и напряжения. Потребность человека уменьшить свой страх перед невидимым злом подпитывает интерес к магическим способам защиты, знания о которых, как показывают данные опроса, «передаются из поколения в поколение».

Изучение апотропейных практик в современной городской культуре позволяет рассматривать их как:

- 1) трансформированные и адаптированные формы традиционного фольклора, восходящие к более архаичным народным представлениям о магии;
- 2) элементы «магии повседневности», встроенные в паттерны поведения современного городского жителя.

В рамках исследования был проведен сетевой опрос, направленный на выявление распространенности представлений о сглазе и практик защиты от него в современной городской среде (среди опрошенных в основном жители г. Москвы). В данном случае опрос можно рассматривать как дополнительный инструмент фиксации актуального состояния живого фольклора, проявляющегося в повседневных автоматизированных действиях и вербальных формулах. Были опрошены 38 респондентов в возрасте от 16 до 75 лет, большинство – женщины. Составляя опросник (см. Приложение), я задалась целью выявить случаи использования стука по дереву

¹ *Левкиевская Е.Е.* Сглаз // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 598.*

и плевок через плечо, каналы передачи подобных практик и информации о них, а также то, каким способом эти практики трансформируются в условиях городской среды, чтобы в итоге обрисовать по возможности полную картину того, как и что современный городской житель думает по поводу таких широко используемых способов защиты от сглаза, как стук по дереву и плевков.

Помимо этого, я опиралась на интернет-материалы, посвященные феномену сглаза и распространенным формам апотропейных действий, а также на работы фольклористов и этнолингвистов на исследуемую тематику.

Плевков через левое плечо представляет собой одну из наиболее устойчивых апотропейных практик, закрепленных в восточнославянской традиции. Его основная функция связана с нейтрализацией потенциальной угрозы – будь то сглаз, дурное слово или неблагоприятное предзнаменование. В народных верованиях слюна наделялась особыми свойствами: она одновременно принадлежала телу и была способна «выводить» из него болезнь или порчу. В контексте защитного действия плевков наделялся семантикой изгнания или отгона [Левкиевская 2002, с. 123]. В этом же ключе фиксируется обычай «три раза сплевывать через плечо при упоминании о каких-либо несчастьях» с целью отвести от себя возможную угрозу².

Семантика плевка варьировалась в зависимости от того, на кого или что направлено действие – на «источник опасности либо на охраняемый объект» [Левкиевская 2002, с. 164]. Так, могли плюнуть в сторону предположительного субъекта сглаза, проявляя агрессию и тем самым нейтрализуя угрозу [Христофорова 2010, с. 129]. Могли плюнуть в сторону потенциального объекта, чтобы защитить его от сглаза; подобные действия нередко выполнялись в отношении ребенка, считавшегося особенно уязвимым³ [Христофорова 2010, с. 323–324; Кожанов 2018, с. 41]. Другой вариант заключался в смазывании слюной объекта защиты, что должно было придать ему «непривлекательные» для злых сил свойства⁴ [Левкиевская 2002, с. 177].

Наряду с апотропейным применением слюны имеет и целительный потенциал: ее использовали в лечебной и магической практике как средство лечения различных ран, а через плевков «отгоняли» или «отсылали» болезнь⁵ [Валенцова 2018, с. 264]. Кроме того, бы-

² Левкиевская Е.Е. Плевков // Там же. Т. 4. С. 69.

³ Левкиевская Е.Е. Сглаз // Там же. С. 599; Она же. Плевков // Там же. С. 69.

⁴ Левкиевская Е.Е. Сглаз... С. 601; Она же. Плевков... С. 69.

⁵ Левкиевская Е.Е. Плевков... С. 70.

товало мнение, что плевок мог не просто отогнать/предотвратить неудачу, но, наоборот, усилить/притянуть удачу; по этой причине существовал обычай плюнуть на человека, «когда тот отправляется в дорогу или берется за важное дело» [Antoňáková 2010, с. 3; Валенцова 2018, с. 265].

Особое значение имела организация ритуала в пространстве. Требование плевать именно «через левое плечо» связано с устойчивыми представлениями о локализации нечистых сил слева от человека: в народной картине мира именно с этой стороны находится «бес-искуситель», черт, «анчутка»⁶ [Топоров 1973], ср. современные сетевые ресурсы⁷. Христианская традиция закрепила бинарную оппозицию, в которой левая сторона ассоциировалась с «потусторонним», «нечистым», «глупым», тогда как правая – с «благим», «правым», «мудрым»⁸ [Толстой 1987]. Таким образом, плевок через левое плечо выполняет двойную функцию: во-первых, отгоняет зло и «нечистую силу» как средство «охранительной магии», а во-вторых, маркирует границу между сферами «чистого» и «нечистого»⁹.

В современных условиях городской культуры, как показали результаты сетевого опроса, данная практика сохраняется, но ее семантика претерпела изменения. Наиболее часто респонденты определяют плевок через плечо как суеверие (18,4%), ироничную или шутливую практику (15,8%) и осознанный ритуал (15,8%). Интересно, что при этом значительная часть ответов носит комбинированный характер (например, «суеверие и ирония», «суеверие и привычка»), что указывает на отсутствие каких-либо жестких

⁶ Березович Е.Л., Виноградова Л.Н. Черт // Славянские древности... Т. 5. С. 522.

⁷ Плевок через левое плечо: что значит это русское суеверие // Кириллица [сайт]. URL: <https://cyrillitsa.ru/history/204059-plevok-cherez-levoe-plecho-cto-znachit-yet.html> (дата обращения 10 апреля 2026); Зачем нужно плевать через левое плечо: как слюна защитит от несчастья // Сиб. фм [сайт]. URL: <https://sib.fm/news/2020/09/02/zachem-nuzhno-plevat-cherez-levoe-plecho-kak-slyuna-zaschitit-ot-neschastya> (дата обращения 10 апреля 2026); Откуда пошла традиция стучать по дереву и трижды плевать через левое плечо? // Аргументы и Факты [сайт]. URL: https://aif.ru/dontknows/eternal/otkuda_poshla_tradiciya_stuchat_po_derevu_i_trizhdy_plevat_cherez_levoe_plecho (дата обращения 10 мая 2025).

⁸ Словарь библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана III; Пер. с англ. Б.А. Скороходова, О.А. Рыбаковой. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 574, 877.

⁹ Валенцова М.М. Чистый // Славянские древности... Т. 5. С. 552.

границ между рациональным и магическим восприятием. Такие результаты демонстрируют, что плевок через плечо является неотъемлемым элементом повседневного ритуального автоматизма, актуализирующегося преимущественно при упоминании потенциального несчастья или в ситуации похвалы («чтобы не сглазить»). В отличие от традиционного крестьянского контекста, где магическая эффективность жеста с большей вероятностью осознавалась и воспринималась как необходимая мера защиты, в городской среде он приобрел скорее ироническое звучание. Тем не менее даже при внешне игровом отношении ритуал сохраняет функцию защиты: чаще респонденты отмечают (согласно данным опроса, это 42,1%), что совершают его «на всякий случай», даже при признании его «шутливым» или «суеверным». Подобная амбивалентность демонстрирует раздвоенность восприятия: на уровне рационального суждения фиксируется дистанция по отношению к магическому смыслу практики, но на уровне телесного поведения ритуал продолжает воспроизводиться как социально и культурно обусловленная привычка.

Е.Е. Левкиевская отмечает, что в народной традиции

...на вербальном уровне мотив плевание никак не проявляется, если не считать звуковой имитации «тьфу-тьфу-тьфу», завершающей многие отгонные формулы [Левкиевская 2002, с. 124].

Интересно, что в современном контексте плевок все чаще оказывается замененным именно этим «смягченным» эквивалентом: символическим произнесением речевой формулы «тьфу-тьфу-тьфу» без самого фактического действия (36,8% используют эту формулу «иногда», 34,2% – «регулярно»). Этот переход от телесного жеста к вербальной формуле можно рассматривать как пример «окультуривания» практики: в условиях городской повседневности плевок в буквальном виде воспринимается как социально неприемлемый, тогда как словесный аналог выполняет ту же апотропейную функцию, но в более «гигиеничной» форме.

Кроме того, в цифровой культуре возникает новая форма «виртуального плевок»: пользователи социальных сетей активно используют формулу «тьфу-тьфу-тьфу, чтоб не сглазить»¹⁰ либо набор символов «ттт»¹¹ в комментариях, мессенджерах и постах,

¹⁰ Тьфу-тьфу-тьфу, чтоб не сглазить (хоть я и не суеверный, но все-таки...) // ВКонтакте [сайт]. URL: https://vk.com/wall1150145_10128 (дата обращения 12 апреля 2026).

¹¹ Устное сообщение О.Б. Христофоровой.

зачастую сопровождая ее определенными эмодзи – 🙌 («скрещенные пальцы» – также жест-оберег) и 🙈 (является одним из триумвирата символов Unicode, которые обычно трактуются как «если я не вижу зло, не слышу зло и не говорю о зле, то я защищен от него»¹²; обезьяна, закрывающая лапами рот, означает защиту от зла через отказ говорить о нем). Так, апотропей переносится в медийную среду, продолжая выполнять защитную и коммуникативную роль, но уже в модифицированном виде.

Стук по дереву представляет собой еще одну широко распространенную апотропейную практику, которая устойчиво сохраняется в современной городской среде. Еще в дохристианских представлениях дерево мыслилось священным и наделенным семантикой бессмертия, здоровья и удачи, а также символизирующим жизненную силу [Агапкина 2019, с. 401; Элиаде 1999, с. 253, 289]. В традиционных верованиях дерево выполняло функцию медиатора, «проводника» между человеком и потусторонним миром, что позволяло «переносить» на него болезни, невзгоды и неудачу¹³ [Агапкина 2019, с. 391, 561]. Помимо этого, дерево выступало актором, с которым «можно вступить в договорные отношения и обратиться к нему за помощью» посредством стука [Агапкина 2019, с. 569]¹⁴. Также стук как ритуальный жест часто использовался в ситуациях, связанных с похвалой, умилением или выражением удивления, поскольку даже такие, на первый взгляд, положительные выражения эмоций в народных представлениях могли нанести серьезный вред [Веселова, Мариничева 2010, с. 53]. В славянской традиции особенно заметной апотропейной семантикой обладали некоторые виды деревьев – дуб, липа, хвойные деревья, рябина, однако в условиях городской среды эта дифференциация утрачена, и любая деревянная поверхность становится достаточной заменой сакрального объекта [Агапкина 2019, с. 42, 109, 122, 162].

В современном городском контексте стук по дереву функционирует преимущественно как способ снять тревожность или «обезвредить» сказанное. Он может сопровождаться речевыми формулами

¹² Monkey in Japan // Buddhism & Shintōism in Japan. A-to-Z photo dictionary of Japanese religious sculpture & art [сайт]. URL: <http://www.onmarkproductions.com/html/monkey-koushin-p3.html#three-monkeys> (дата обращения 19 января 2026).

¹³ Агапкина Т.А. Дерево // Славянские древности... Т. 2. С. 61, 63.

¹⁴ Ср.: Почему мы стучим по дереву, чтобы не сглазить? // WOODENS [сайт]. URL: <https://woodens.ru/pochemu-mi-stuchim-po-derevu> (дата обращения 12 апреля 2026).

«чтобы не сглазить», «тьфу-тьфу-тьфу» либо выполняться как молчаливый автоматический жест. Более половины респондентов (57,9%) указали, что предпочитают стучать по настоящему дереву (мебели, дверным рамам и другим деревянным поверхностям). Это может говорить об устойчивости традиционной семантики дерева как медиатора.

Здесь стоит отметить, что важной особенностью является именно адаптация ритуала к условиям, где «настоящие» деревянные поверхности не всегда доступны: люди нередко (26,3%) стучат по предметам, имитирующим дерево (пластику, металлу), иногда по лбу («в шутку»). Отдельную группу составляют респонденты (10,5%), которые характеризуют свое поведение формулой «не задумываясь, просто стучу», что указывает на достаточно высокий уровень автоматизации практики, функционирующей как мгновенная защитная реакция.

Таким образом, респонденты показывают широкий диапазон восприятия этого жеста: от намеренного стука по «настоящему дереву» до неосознанного автоматизма, что может свидетельствовать о вторичности материального объекта и первичности самого акта.

Рассматриваемые жесты – плевок через плечо и стук по дереву – образуют своеобразную «ритуальную пару», которая устойчиво функционирует в культуре и часто встречается в связке. В современном бытовом контексте нередко можно наблюдать ситуации, когда один жест дополняется другим. Больше половины опрошенных (62,4%) отметили, что довольно часто стучат по дереву и одновременно произносят речевую формулу «тьфу-тьфу-тьфу». Такая компиляция может указывать на то, что оба действия воспринимаются как взаимозаменяемые и при этом усиливающие друг друга формы защиты.

Очевидно, что функционально оба ритуальных действия направлены на «обезвреживание» потенциальной угрозы, вызванной словом или взглядом, но механизмы их исполнения различны. Плевок представляет собой телесный акт изгнания или отгона опасного воздействия, в других случаях это акт защиты, если действие направлено на потенциальную жертву. Стук по дереву может быть ориентирован на контакт с внешним сакральным объектом, в котором заключена сила, способная отразить угрозу, а также служит способом переноса опасности на другой объект (дерево).

Как уже было показано, в современной городской культуре эта дихотомия сохраняется, но адаптируется к новым условиям: плевок заменяется на речевую формулу «тьфу-тьфу-тьфу», что может указывать на процесс «окультуривания» жеста, а стук может выполняться по условным поверхностям. В обоих случаях наблюдается

тенденция к символической редукции: реальное действие замещается знаком, при этом сохраняется его апотропейная функция.

Интересным феноменом является восприятие этих практик в массовом сознании как действий, исполняемых совместно. Их объединение в связку «плюнуть – постучать» можно трактовать как форму ритуального удвоения, характерного для магического мышления: чем больше защитных действий предпринято, тем надежнее результат. Такая логика усиленной защиты демонстрирует устойчивость магического мировоззрения даже в рационализированной городской среде.

Заключение

Рассмотренные апотропейные практики – плевок через плечо и стук по дереву – демонстрируют устойчивость и адаптивность фольклорных форм в городской культуре. Несмотря на радикальные изменения социальной среды и доминирование рационального мировоззрения, данные действия продолжают активно функционировать как элементы повседневного поведения. Они сохраняют свою семиотическую структуру и апотропейное значение, но при этом подвержены трансформации: телесные действия заменяются вербальными формулами, материальные контакты – символическими репрезентациями. Рассматриваемые ритуальные действия – это практики бытового уровня, которые передаются из поколения в поколение как привычка вместе с языковыми оборотами («тьфу-тьфу-тьфу» как речевая формула).

Материалы опроса позволяют сделать вывод о том, что плевок и стук по дереву остаются актуальными механизмами регуляции тревожности, маркерами коллективного опыта и символами культурной преемственности. Их исполнение часто сопровождается ироническим или полущутливым отношением, что превращается в игровую форму серьезного ритуала, но при этом сохраняется их защитная функция: действие остается значимым именно благодаря своей ритуализованности и привычности, даже если это не выражение «веры» в строгом смысле слова. Буквальный плевок через плечо практически вытесняется и совершается единицами. Стук по дереву и речевая формула «тьфу-тьфу-тьфу» выполняются как единый ритуал и становятся универсальным способом защиты от сглаза.

Особое внимание заслуживает медиатизация рассмотренных практик: в цифровой среде они получают новые формы выражения – от словесных формул в переписке до использования эмодзи. Эти трансформации указывают на высокую степень пластичности и адаптации к актуальным каналам коммуникации.

Таким образом, плевков и стук по дереву можно рассматривать не как архаические пережитки, а как актуальные культурные практики, встроенные в повседневное поведение современного человека, которые продолжают существовать и видоизменяться в городской и цифровой среде и обеспечивают ощущение защиты и контроля в ситуации неопределенности.

Благодарности

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

Acknowledgements

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

Литература

- Агапкина 2019 – Агапкина Т.А. Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М.: Индрик, 2019. 656 с.
- Валенцова 2018 – Валенцова М.М. Способы магического воздействия в традиционной культуре славян: дунуть, плюнуть и сказать // Образ человека в языке и культуре. М.: Индрик, 2018. С. 259–275.
- Веселова, Мариничева 2010 – Веселова И.С., Мариничева Ю.Ю. «Жаба тебе в рот» и «фига в кармане»: фантомы страха в пространстве колдовства // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. С. 156–170.
- Кожанов 2018 – Кожанов К.А. Сглаз в традиции цыган-кэлдэрахов России // Живая старина. 2018. № 4 (100). С. 40–44.
- Левкиевская 2002 – Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Толстой 1987 – Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый – левый, мужской – женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 169–183.

- Топоров 1973 – Топоров В.Н. Из истории балтославянских языковых связей: анчутка // *Baltietica*. 1973. Т. 9. № 1. С. 29–44.
- Христофорова 2010 – Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2010. 432 с.
- Элиаде 1999 – Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
- Ясинская 2014 – Ясинская М.В. Глаза и зрение в языке и традиционной народной культуре славян // *Славяноведение*. 2014. № 6. С. 47–57.
- Antoňáková 2010 – Antoňáková D. Тыфу, тыфу, чтоб не сглазить! (История одного суеверия) // *Jazyk a kultúra*. 2010. № 1. S. 1–7.

References

- Antoniakova, D. (2010), “Tfu-tfu, so as not to jinx it! (The story of one superstition)”, in *Jazyk a kultúra*, no. 1, pp. 1–7.
- Agapkina, T.A. (2019), *Derev'ya v slavyanskoi traditsii: Ocherki* [Trees in the Slavic folk tradition: Essays], Indrik, Moscow, Russia.
- Eliade, M. (1999), *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Patterns in Comparative Religion], Ladomir, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Witches and victims: The anthropology of witchcraft in modern Russia], OGI, Moscow, Russia.
- Kozhanov, K.A. (2018), “The Evil Eye in the Tradition of the Kelderari Gypsies of Russia”, in *Zhivaya Starina*, no. 4 (100), pp. 40–44.
- Levkievskaya, E.E. (2002), *Slavyanskii obereg. Semantika i kul'tura* [Slavic amulet. Semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.
- Tolstoy, N.I. (1987), “On the nature of connections between binary oppositions such as right-left, male-female”, in *Jaziki kulturi i problemi perevodimosti* [Languages of Culture and Problems of Translatability], Nauka, Moscow, Russia, pp. 169–183.
- Toporov, V.N. (1973), “From the history of Balto Slavic linguistic ties: anchutka”, *Baltietica*, vol. 9, no. 1, pp. 29–44.
- Valentsova, M.M. (2018), “Methods of magical influence in the traditional culture of the Slavs: blow, spit and say”, in *Obrazets cheloveka v yazyke i kul'ture* [A model of a human in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 259–275.
- Veselova, I.S. and Marinicheva, Yu.Yu. (2010). “Zhaba tebe v rot” i “figa v karmane”: fan-tomy strakha v prostranstve koldovstva [“A toad in your mouth” and “a fig in one's pocket”: Phantoms of fear in the magic space], in Khristoforova, O.B. (comp.), Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Prostranstvo koldovstva* [The space of witchcraft], RGGU, Moscow, Russia, pp. 156–170.
- Yasinskaya, M.V. (2014), “Eyes and Vision in the Language and Traditional Folk Culture of the Slavs”, in *Slavyanovedenie*, no. 6, pp. 47–57.

Приложение

Анкета сетевого опроса
«Апотропейные практики в городской повседневности»

Социально-демографический блок

1. Возраст.
2. Пол.
3. Город проживания.

Защитные практики

1. Стучали ли вы когда-либо по дереву?
2. По чему вы обычно стучите?
3. Если рядом нет дерева, заменяете ли вы его чем-либо?
4. Используете ли вы плевок через плечо как защиту от сглаза?
5. Говорили ли вы когда-либо «тьфу-тьфу-тьфу»?
6. В каких ситуациях вы обычно используете эти жесты?

Интерпретация и отношение

1. Как вы воспринимаете эти действия?
2. Считаете ли вы, что подобные действия помогают?
3. Ваше общее отношение к подобным практикам.
4. Как вы узнали об этих практиках?
5. Замечаете ли вы, как другие совершают такие жесты?
6. Видели ли вы упоминания или использование этих практик в Интернете (мемы, комментарии, видео)?

Информация об авторе

Евгения А. Ольшевская, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; olshevskayajane@gmail.com

Information about the author

Evgeniya A. Ol'shevskaya, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; olshevskayajane@gmail.com

«Чур-чур, поиграй и мне отдай»:
типология ритуализованных практик
возвращения потерявшихся вещей

Мария В. Кучеренко

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

Аннотация. Статья посвящена ритуализованным практикам возвращения потерявшихся вещей в современном российском обществе. Исследование опирается на корпус сообщений интернет-форумов и социальных сетей (2008–2025 гг.), а также на данные онлайн-опроса, проводившегося летом 2025 г. В статье прослеживаются коммуникативные модели, лежащие в основе этих практик, а также рассматривается спектр их модальностей с опорой на теорию речевых актов (Дж. Остин, Дж. Серль). В материале можно выделить несколько видов таких техник: коммуникация с домовым и чертом, молитвы святым, игровые ритуалы с персонажами интернетлора (Вован, Мариночка, Сан Саныч), а также практика символической передачи вещи Н.П. Кохановой. Данные практики различаются не только по типу речевого акта и модальности, но и по способам признания их эффективности: они легитимизируются через внутрисемейную коммуникацию, религиозно-фольклорную традицию или получают коллективное подтверждение в сети Интернет. Опора на разные формы признания объясняет разнообразие этих практик, их сосуществование и возможность одновременного использования одним и тем же индивидом.

Ключевые слова: ритуализованные практики, способы возвращения потерянных вещей, теория речевых актов, ритуальная коммуникация, мифологический персонаж, интернетлор

Для цитирования: Кучеренко М.В. «Чур-чур, поиграй и мне отдай»: типология ритуализованных практик возвращения потерявшихся вещей // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 95–119. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-95-119

“Chur-chur, Play with it and give it back to me”:
A typology of ritualized practices
for recovering lost objects

Maria V. Kucherenko

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

Abstract. The article examines ritualized practices aimed at recovering lost items in contemporary Russian society. The study is based on a corpus of messages from internet forums and social media (2008–2025), as well as data from an online survey conducted in the summer of 2025. The paper identifies the communicative models underlying these practices and analyzes the range of their modalities drawing on speech act theory (J. Austin, J. Searle). The material allows for the identification of several types of such techniques: communication with the *domovoi* and the devil, prayers addressed to saints, playful rituals involving characters from internetlore (Vovan, Marinchka, San Sanych), as well as the practice of symbolically entrusting an item to N.P. Kokhanova. These practices differ not only in terms of speech act type and modality, but also in the ways their efficacy is recognized: they are legitimized through intra-family communication, religious and folkloric tradition, or receive collective validation in online environments. Reliance on different forms of recognition accounts for the diversity of these practices, their coexistence, and the possibility that a single individual may employ several of them simultaneously.

Keywords: ritualized practices; ways of recovering lost objects; speech act theory; ritual communication, mythological figure, internetlore

For citation: Kucherenko, M.V. (2026), “ ‘Chur-chur, Play with it and give it back to me’: A typology of ritualized practices for recovering lost objects”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 95–119, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-95-119

Ритуализованные практики, связанные с возвращением потерявшихся вещей, – это интересный феномен, привлекающий внимание антропологов и фольклористов¹. Эти техники крайне

¹ О черте, домовом и лешем как мифологических персонажах, ответственных за пропажу вещи или скота, есть много сведений в исследованиях славянской традиционной культуры (см.: *Левкиевская Е.Е.* Домовой // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 120–124; *Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е.* Духи домашние // *Славянские древ-*

разнообразны, и внутри даже одного приема встречается множество вариаций. В статье собраны и рассмотрены наиболее распространенные виды таких практик и в особенности те, которые построены на коммуникации с разными мифологическими персонажами. Возникает вопрос, в чем заключается различие между ними, какие коммуникативные модели они задействуют и каким образом они признаются эффективными.

Поскольку в основе этих практик лежат адресованные нечеловеческому агенту речевые высказывания, то наиболее удобной для анализа нам представляется теория речевых актов Дж. Остина². Он выделял разные виды речевых актов и предлагал рассматривать их как трехуровневое образование, где есть: 1) локуция (содержание высказывания); 2) иллокуция (манифестируемая цель высказывания, например: информирование, приказ, предупреждение и т. п.); 3) перлокуция (воздействие, оказываемое на адресата, например: убеждать, вынуждать, удивлять, вводить в заблуждение и т. п.) [Остин 1986, с. 92–93]. Его классификация речевых актов впоследствии была уточнена Дж. Серлем, который выделял: 1) репрезентативы (утверждения, фиксирующие истинность или ложность сообщения); 2) директивы (просьба, приказ, совет); 3) комиссивы (обещание, клятва); 4) экспрессивы (выражение состояния или отношения); 5) декларативы (высказывания, изменяющие реальность самим фактом произнесения, например, «объявляю вас мужем и женой») [Серль 1986, с. 180]. Эту таксономию мы используем в данной статье как основу для анализа типов речевых высказываний, адресованных разным персонажам. Однако в рассматриваемых практиках есть примеры высказываний, адресованные одному и тому же персонажу и относящиеся

ности... Т. 2. С. 153–155; [Гура 1997; Левкиевская 2000; Левкиевская 2020; Виноградова 2020; Мороз 2016]). Происхождению и бытованию нового мифологического персонажа Н.П. Кохановой специально посвящены исследования О.Б. Христофоровой [Христофорова 2020; Христофорова 2026]. Интерес к этим практикам в современном бытовании также проявляла и А.С. Архипова* (признана в РФ иностранным агентом) (см. посты в блоге автора: (Не)занимательная антропология // Telegram. URL: https://t.me/anthro_fun/642 (сообщение от 22 июня 2021, дата обращения 17 февраля 2026); (Не)занимательная антропология // Telegram. URL: https://t.me/anthro_fun/2195 (сообщение от 30 апреля 2023; дата обращения 17 февраля 2026)).

² *Austin J.L.* How to Do Things with Words. The William Jones Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Oxford University Press, 1962. 166 p.

к одному иллокутивному типу (директивы), но различающиеся в позиционировании говорящего по отношению к адресату (выражают приказ, просьбу или мольбу). Этот аспект речевых высказываний мы называем модальностью. Для ответа на другой вопрос, как эти практики признаются эффективными, мы опираемся на работу П. Бурдьё *Language and Symbolic Power* [Bourdieu 1991]. В ней теория речевых актов получает продолжение: иллокутивная сила высказываний заключается не в них самих, а получает признание извне; язык лишь отражает этот авторитет, манифестирует и символизирует его [Bourdieu 1991, p. 109].

Материалом для исследования послужили тексты, в которых рассказывается об обращении человека за помощью к мифологическим персонажам или описывается опыт использования подобных практик. Для этого были собраны сообщения пользователей на форумах и в социальных сетях (данные охватывают период с февраля 2008 г. по январь 2025 г.). Такие тексты встретились в 46 обсуждениях на форумах Woman.ru, U-mama.ru, PesIQ.ru, Say7.info и др., Q&A-платформах «Большой вопрос.ru» и «Ответы.Mail.ru», в сообществах социальной сети «ВКонтакте», в блогах на платформах Live Journal / «Живой журнал» (ЖЖ), Babyblog.ru и др.³

В качестве дополнения к корпусу сообщений пользователей интернет-платформ учитывались ответы респондентов онлайн-опроса, который проводился летом 2025 г. В нем приняли участие 22 человека, проживающие на момент прохождения опроса в Москве и Московской области, Санкт-Петербурге, Казани и Новосибирске. Среди респондентов были 18 женщин и 4 мужчин, распределение по возрастным группам было следующим: 18–25 (n = 5), 25–34 (n = 4), 35–44 (n = 5), 45–64 (n = 5), 65+ (n = 3). В анкете (см. Приложение) содержались открытые вопросы об известных участникам техниках, используемых формулах обращения, необходимости выполнять дополнительные действия и оценках эффективности этих практик. Можно выделить примерный круг предметов, для поиска которых используются эти практики: ключи, документы, кошельки, банковские карты и другие небольшие предметы, которые могли затеряться в пространстве дома. Также респонденты прибегают к этим практикам, чтобы попытаться вернуть вещь, уте-

³ Все интернет-источники находятся в публичном доступе. Все цитаты приводятся с сохранением орфографии и пунктуации источника. Никнеймы, а также реальные имена пользователей анонимизированы. Там, где это возможно, дополнительно указывается дата публикации сообщения, чтобы более наглядно показать временную динамику содержащихся в них представлений.

рянную на улице, забытую в общественном месте и т. п. Нередко отмечается, что эти действия помогают людям восстанавливать чувство контроля над ситуацией и снижать тревогу («Молишься, сосредоточиваешься, перестаешь паниковать, осматриваешь комнату снова и находишь», онлайн-опрос: ж., 45–64, Москва). Значительная часть респондентов анкеты указывает на внутрисемейную передачу этого знания, связывая освоение практики с опытом близких родственников (чаще мамы или бабушки).

Хотя далее в статье практики приводятся в примерной хронологической последовательности (от более «традиционных» к «современным»), они существуют синхронно – в анализируемом материале (как в анкете, так и на форумах) были нередкими случаи, когда в одном сообщении упоминалось сразу несколько приемов, о которых человек знает или практикует сам. Среди всех рассмотренных практик можно выделить коммуникацию с чертом и домовым, молитвы святым, а также игровые формы договора с персонажами интернетлора. Наконец, встречаются техники, в которых человек стремится установить связь с самой потерянной вещью без обращения к нечеловеческому агенту.

Коммуникация с домовым и чертом

Эта практика решительно преобладает в анализируемом материале, в то же время в ней можно выделить определенный спектр взаимоотношений человека с мифологическим персонажем. Если обратиться к традиционным представлениям о домовом, крайне сложном и многослойном персонаже [Левкиевская 2000], то любое действие человека в пределах домашнего пространства сопровождалось рефлексией о том, насколько оно угодно домовому [Левкиевская 2020, с. 30]. Этот персонаж осмысливается как домашний покровитель, который может как способствовать достатку в хозяйстве, так и тревожить его обитателей разными вредоносными действиями⁴. Такой тип взаимоотношений требует разнообразной ритуальной коммуникации по всем значимым жизненным поводам и в хозяйственной деятельности [Левкиевская 2020, с. 30]. Поэтому исчезновение вещи в пределах домашнего пространства редко осмысливается как случайность, и в ситуации поиска используются устойчивые варианты формулы: «Домовой, домовый, поиграй и отдай» [Левкиевская 2020, с. 30, 149].

⁴ Левкиевская Е.Е. Домовой... С. 122; Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Духи домашние... С. 153.

Подобные проделки могут приписываться черту, чему можно найти примеры в «Народной демонологии Полесья»: у белорусов каждая пропажа в доме или во дворе считалась делом черта, который либо прячет нужный человеку предмет, либо «наводит морок» на глаза – то есть вещь лежит на своем месте, а человек ее не видит⁵; в Речицком Полесье исчезновение нужной вещи объяснялось тем, что черт накрыл ее хвостом, и при исчезновении вещи необходимо произнести формулу: «Чорт, чорт, аддай згубу [пропажу]!»⁶; «Чорт, чорт, аддай маю люльку»⁷ [Виноградова 2020, с. 699–700]. Подобные примеры, в которых черт подшучивает или «насылает морок» на глаза, есть в словаре В.И. Даля:

«Шут (Бес), шут, поиграй да опять отдай» (*приговаривают, потеряв что-нибудь*). Луканька (*т. е. лукавый*) хвостом накрыл (говор., коли что в глазах пропадет, а после найдется). Луканька, поиграй да и нам (да опять) отдай!» [Даль 1989, с. 80].

В севернорусской традиции пропавшие предметы, скот или человек также считаются взятыми нечистой силой – они закрыты для ищущего, пока не будут совершены определенные магические действия (использование наговоренного предмета, травинки, письма лешему, крик в печную трубу) [Мороз 2016, с. 188].

Данные онлайн-опроса и материалы форумов показывают, что в этой практике речевой акт является основным инструментом воздействия на мифологического персонажа. Адресатом слов: «Х, поиграй и отдай» является черт, домовый или мышка, в ответах анкеты и интернет-форумах также встречались эвфемистические или сниженные варианты обращения: барабашка, чур-чур, шиш, дедушка, барин, вор и т. д. Вариант обращения к мышке, вероятно, связан с тем, что это одно из животных, которое считается близким к домашним духам⁸ [Гура 1997, с. 403]. Эта формула может употребляться самостоятельно, комбинироваться с невербальным действием или редуцироваться до него; при этом похожие формы могут различаться по модальности обращения (см. табл. 1):

⁵ *Ляцкий Е.А.* Представления белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 28. Цит. по: [Виноградова 2020, с. 699].

⁶ Там же. С. 29. Цит. по: [Виноградова 2020, с. 700].

⁷ *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. Кн. 28. С. 110. Цит. по: [Виноградова 2020, с. 700].

⁸ *Виноградова Л.Н. Левкиевская Е.Е.* Духи домашние // Славянские древности... С. 155.

Таблица 1

Формы коммуникации с чертом и домовым
по данным онлайн-форумов и анкеты

Форма коммуникации	Формула	Невербальное действие	Модальность обращения
Вербальная	«Х, поиграй (поиграл) и (мне/назад/обратно) отдай»	Нет	Приказ
	«Х, помоги найти вещь»	Нет	Просьба
Комбинированная	«Х, поиграй и отдай» «Х, отдавай, а не то привяжу тебя за ногу»	Завязать: – узел на носовом платке – платок вокруг ножки стула (стола)	Приказ + угроза
Невербальная	Нет	Сделать «сесть» на стуле	Угроза

Комбинированные варианты призваны усилить перлокутивный эффект при помощи действия-угрозы:

Говоришь стишок: «Шиш, Шиш, поиграй, да назад отдай, Шишу ногу привяжу, до тех пор не отвязу, пока не отдашь... (потерянный предмет)». В процессе берешь ленточку, тряпочку, чулок – в общем, что подвернется – и завязываешь узелком на ножке стола/стула/шкафа и т. д. Как вещь найдется, веревочку отвязать! Обязательно и сразу, а то Шиш обидится! (некоторые зовут домового или чертика)⁹.

В ответах респондентов сочетание вербальной формулы и действия-угрозы соединяются в единую последовательность действий, однако их ответы также показывают, что это скорее альтернативные, чем обязательные элементы. Встречается вариант этой практики, состоящий из одного невербального действия:

⁹ Пост пользователя (анонимизировано) // Babyblog.ru. URL: <https://www.babyblog.ru/user/Lenor77/3071467> (сообщение от 18 марта 2014; дата обращения 17 февраля 2026). Здесь и далее в цитатах из анкеты и интернет-ресурсов сохраняется орфография и пунктуация источника.

Потеряла кошелек с картами при выходе из машины. Сделала сеть на стуле. В течение суток поступил звонок мужу от коллеги, что в их домовом чате кто-то [его] нашел (ж., 45–64, Новосибирск).

При этом в сообщениях подчеркивается, что к такому действию угрозе стоит прибегать лишь при крайней необходимости или убедившись в том, что вещь действительно пропала:

Знакомые были которые привязывали, но говорили, что осторожно надо с этим, а то привяжешь и поймешь, что сам накосячил и барабашка обидится» (ж., 35–44, Санкт-Петербург).

Встречается и другой вариант сочетания вербальной формулы и действия: «моя бабушка завязывала платок на ножке стула и сильно матом ругалась на домового»¹⁰. В традиционной культуре матерная брань, табуированная в повседневной жизни, нередко использовалась как оберег от черта и других вредоносных сил [Виноградова 2020, с. 668], что позволяет расценивать это действие не только как угрозу персонажу, но и как способ защиты от него. Наконец, стоит отметить неформульные вербальные обращения к мифологическому персонажу, в которых модальность снижена с приказа до просьбы: «Я у домового прошу вполголоса – домовый милый, помоги найти вещь. Обычно помогает»¹¹.

Таким образом, потеря вещи является моментом нарушения порядка, и этот вид практики является способом восстановить контроль в домашнем пространстве, который предполагает ту или иную форму принуждения мифологического персонажа к возвращению потерявшейся вещи: через просьбу, приказ или угрозу.

Молитвы и обращения к святым

В анкете респонденты указывали, что знают или используют другую практику – молитвы Антонию Падуанскому и Антонию Медиоланскому¹², один раз был упомянут «Символ веры», а поль-

¹⁰ Комментарий пользователя (анонимизировано) // U-mama.ru. URL: <https://www.u-mama.ru/forum/gossip/everything/899148/> (сообщение от 14 июля 2021; дата обращения 17 февраля 2026).

¹¹ Комментарий пользователя (анонимизировано) // U-mama.ru. URL: <https://www.u-mama.ru/forum/gossip/everything/878303/> (сообщение от 3 декабря 2020; дата обращения 17 февраля 2026).

¹² Возможно, имеется в виду Амвросий Медиоланский, и здесь мы имеем дело с контаминацией двух святых.

зователи интренет-форумов также предлагают обращаться к Серафиму Верицкому. Рассмотрим этот вид практики на примере молитв и обращений к святому Антонию Падуанскому. В ответах респондентов было несколько вариантов, в том числе на английском и французском языках:

Good Saint Anthony, / Please come around, / Something is lost and cannot be found (ж., 65+, Москва)¹³; Saint Antoine de Padoue, ayez pitié de moi и Aide-moi à trouver la chose que j'ai perdue (ж., 45–64, Москва)¹⁴.

В тематических обсуждениях форумов также встречаются развернутые истории о том, как людям помог св. Антоний:

Ну, мне всегда когда что-то потеряю помогало, вспомнив и начав бормотать: «святой Антоний, молись о нас!» это почти сразу чудесно находилось, когда сама терялась тоже...¹⁵

Практика обращения за помощью к св. Антонию как святому, который помогает возвращать потерявшиеся вещи, связана с католической традицией¹⁶. На англоязычных форумах и в электронных архивах встречаются формулы типа: *Saint Antony, Saint Anthony,*

¹³ Респондентка указала, что узнала об этой практике от своих друзей. Другая участница опроса из этого же возрастного диапазона тоже сообщала, что узнала о молитве святому (на каком языке?) от подруги, которая также подарила ей фигурку святого. Респондентки живут в России.

¹⁴ Такие варианты молитв респондентка узнала от своих близких родственников (все живут в России).

¹⁵ Комментарий пользователя (анонимизировано) // ВКонтакте. URL: https://vk.com/topic-4425641_7368075 (сообщение от 17 ноября 2009; дата обращения 17 февраля 2026).

¹⁶ Св. Антоний Падуанский (1195–1231) известен как покровитель Падуи и Португалии, с его жизнью связаны многочисленные легенды, которые известны по агиографическому памятнику *Legenda Assidua* (XIII в.), написанному анонимным автором, вероятно, францисканцем, вскоре после смерти и канонизации святого [Mihaljević, Medić 2022, p. 36]. Считается, что св. Антоний может помочь в поиске потерянных вещей, что объясняется следующей легендой: один из послушников украл у Антония драгоценный псалтирь. Антоний горячо молился о возвращении книги и послушника, и его молитвы были услышаны. Источник: Saint Anthony of Padua // Encyclopedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/biography/Saint-Anthony-of-Padua> (дата обращения 1 марта 2026).

*please look around. Something is lost and cannot be found*¹⁷, есть и вариации с Тони: *Tony, Tony, look around. What was lost must now be found*¹⁸. По-видимому, эта практика широко распространена в разных регионах среди католиков. Эти примеры показывают, что молитва или формульное обращение к святому занимает центральное место в этой практике.

Следующее сообщение с форума демонстрирует интересный случай применения этой практики:

Случай бытовой малюсенький буквально вчера был. Разговариваю с подружкой по телефону, которая никак не может найти нужное ей лекарство уже почти час в своей квартире. Предлагаю попросить помощи святого Антония, в ответ слышу: «Я уже час ищу! Как может помочь ваш католический святой??!». Тогда я произношу в телефонную трубку: «Святой Антоний, помоги найти лекарство!». Почти тут же слышу: «Не надо, не надо... ой, вот оно стоит тут! Я же тут смотрела несколько раз!!!»¹⁹.

Это сообщение любопытно тем, что в нем действие практики ограничено домашним пространством, при этом на место произнесения молитвы и канал связи это ограничение не распространяется (женщина молится святому Антонию во время телефонного разговора с подружкой). Обращает на себя внимание в этом тексте и то, как первоначальный скепсис собеседницы сменяется на признание эффективности этой практики.

В отличие от коммуникации с домовым и чертом модальность в этом виде практики ослабляется с приказа до просьбы. Тем не менее примеры обращения к святому Антонию различаются по степени агентности святого (к нему обращаются как к актору или как к посреднику между человеком и Богом) и степени конкретизации просьбы: его просят найти вещь, просят о милости или о посредничестве («помоги найти», «помилуй меня», «молись о нас»), что показано в табл. 2.

¹⁷ Prayer to Saint Anthony // USC Digital Folklore Archives. URL: <https://folklore.usc.edu/prayer-to-saint-anthony/> (дата обращения 17 февраля 2026).

¹⁸ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Reddit.com. URL: https://www.reddit.com/r/TheTruthIsHere/comments/eb3u1a/does_anyone_say_the_dear_saint_anthony_prayer/ (дата обращения 17 февраля 2026).

¹⁹ Комментарий пользователя (анонимизировано) // ВКонтакте. URL: https://vk.com/topic-4425641_7368075 (сообщение от 8 октября 2008; дата обращения 17 февраля 2026).

Таблица 2

Степень конкретизации речевых высказываний
в обращении к святому Антонию

Пример высказывания	Степень конкретизации	Иллокутивная цель
Good Saint Anthony, / Please come around, / Something is lost and cannot be found.	«Помоги найти» Просьба найти потерянное	Прямая адресация действия
Saint Antoine de Padoue, ayez pitié de moi	«Помилуй меня» Просьба о милости	Апелляция к милости
«Святой Антоний, молись о нас!»	«Молись о нас» Просьба о заступничестве перед Богом	Посредничество в модели: человек – святой – Бог

Перевооруживание стакана

Отдельно рассмотрим невербальную практику, которая нередко возникает в сообщениях пользователей форумов, – перевооруживание стакана. Происхождение этого способа, вероятно, также идет от коммуникации с домовым и чертом – перевернутый стакан может быть вариантом того, как можно «ограничить» мифологического персонажа и заставить его вернуть вещь. Как было показано выше, взаимодействие с этими персонажами отличается большой развернутостью и нередко совмещает два типа действий: вербальное и невербальное. Тогда его можно было бы интерпретировать как еще один вариант действия-угрозы, однако на данном этапе данных недостаточно. Если обратиться к сообщениям на форумах, то можно увидеть, что пользователи не всегда связывают эти практики между собой, а используют как отдельные:

Про стакан и обращение к домовому – правда. Только перевернутым стаканом надо еще три раза постучать по столу. Мне помогало и не один раз²⁰.

²⁰ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Большой вопрос. URL: <https://www.bolshoyvopros.ru/questions/4108282-pravda-lichito-s-pomoschju-stakana-mozhno-najti-poterjavshujusja-vesch.html> (дата обращения 28 февраля 2026).

В сообщении пользователя ниже мы имеем дело с контаминацией этой практики с молитвой Антонию Падуанскому. Однако это действие не является обязательным, и его смысл также не раскрывается:

Да, я тоже знаю об Антонию. Короче, надо перевернуть стакан вверх дном, поставить на стол и сказать: «Святой Антоний, прошу тебя» (говорите в произвольной форме, попросите его), чтоб то-то и то-то нашлось. Удивительно! Меня это спасает всегда, когда то, что я ищу есть дома. Ну а если не находится, то я уже знаю точно – дома нету, значить потеряла, украли и т. д. П.С. Хотя и стакан брать не обязательно, и так помогает²¹.

*Мифологические персонажи интернетлора
Звонки и письма Вовану
и ответственному секретарю Мариночке*

Звонок Вовану, по-видимому, возник как один из симоронских ритуалов на привлечение денег наряду с красными трусами на люстре, «заряженными» кошельками и пр. Сфера действия этого персонажа очень широка, и на форумах встречаются обращения к нему для помощи в бытовых ситуациях, решения финансовых проблем, достижения успеха в учебе или карьере, исполнения разнообразных желаний. Хотя каждый человек может представлять внешний облик этого персонажа по-своему, в сообщениях пользователей форумов доминирует стереотипный образ «нового русского»:

Так вот Вован, это тот который на 600 мерсе ездит, пальцы веером, супер модный пиджак, цепура на шее толстенная... А у него такие связи, решает всё!!! А еще день рождения у него 27.09 а звонить ему 27*108...²².

В связи с этим характерно использование «блатных» выражений в обращениях к этому персонажу. Инструкции, как правильно

²¹ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Откровения. Форум «Моей семьи». URL: <http://forum.moya-semya.ru/index.php?app=forums&module=forums&controller=topic&id=20976> (сообщение от 21 ноября 2004; дата обращения 28 февраля 2026).

²² Пост пользователя (анонимизировано) // Woman.ru. URL: <https://www.woman.ru/psycho/personality/thread/3889129/> (сообщение от 22 апреля 2009; дата обращения 17 февраля 2026).

обратиться к Вовану за помощью, бытуют на форумах в почти неизменном виде: человеку нужно взять любой предмет (зонтик, зарядное устройство, тубик с зубной пастой и пр., в качестве «средства связи» может служить жест, изображающий разговор по телефону или же настоящий телефон), поднести к уху (иногда пользователи советуют набирать особый номер Вована, см. цитату выше), после чего с ним необходимо поздороваться, предельно четко изложить свою просьбу и обязательно пообещать сделать что-то взамен на его услугу. В качестве благодарности персонажу за помощь пользователи чаще всего рекомендуют выполнять физическое действие, которое первым приходит им на ум в момент «разговора» с Вованом (станцевать, попрыгать на одной ноге, рассказать стихотворение и пр.), или предоставить угощение (например, напечь блинов или «накрыть поляну»). Абсурдность и неуместность действия, общий веселый и несерьезный настрой адресанта являются одним из условий успешности этой практики. Ключевым моментом в ней является сбалансированный обмен: «Во время звонка Вовану нужно обязательно ему пообещать что то сделать. И реально это сделать»²³.

Важность обмена объясняется и другой причиной – защитой от возможных негативных последствий. В целом в сообщениях пользователей об эффективности этих практик (связанных не только с Вованом, но и с другими персонажами) наблюдается определенное беспокойство, насколько безопасно обращаться к существу, чей статус остается принципиально неясным, и не может ли он взять за свою помощь что-то более ценное. С этой точки зрения, выполнение обещания со стороны человека делает договор с мифологическим персонажем честным и прозрачным:

Ну вы же исполняете то, что взамен обещаете – попрыгать на одной ноге, спеть, сплясать, пробежать вокруг дома и т. д. это и будет расплата...²⁴

В тематических сообществах на форумах и в социальных сетях встречаются специальные обсуждения, где люди пишут письма к Вовану, воспроизводящие «диалог» с ним и, вероятно, его дубли-

²³ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Странамам.ру. URL: <https://www.stranamam.ru/post/8029056/> (сообщение от 11 июля 2014; дата обращения 17 февраля 2026).

²⁴ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Странамам.ру. URL: <https://www.stranamam.ru/post/8029056/> (сообщение от 8 июля 2014; дата обращения 17 февраля 2026).

рующие, чтобы повысить вероятность того, что их просьба будет услышана. Практика трансформировалась с появлением вспомогательного персонажа – секретаря Мариночки, через которую адресуются просьбы Вовану в таких же звонках или в письменных заявлениях в устойчивой форме:

Ответственному секретарю Мариночке для Вована от *(имя адресанта)*

Заявление.

Прошу... / Уважаемый Вован, ... / *другие варианты обращения.*

Просьба и условия выполнения желания адресанта.

Похвала Вовану и обязательство адресанта выполнить что-то взамен за услугу.

Благодарность Мариночке: Мариночке (за скорость) шоколадку/съездить в отпуск и т. п.

Секретарю Мариночке как второстепенному персонажу не требуется возвращать долг ответным действием, однако во взаимодействии с ней тоже сохраняется сбалансированная реципрокность – пользователи в благодарность «передают» ей шоколад и цветы (покупают и ставят на стол, добавляют эмодзи в письма).

Хотя эти обращения, имеющие нарочито канцелярскую форму, но при этом насыщенные жаргоном, могут показаться изобретением пользователей интернет-форумов, подобное явление существует и в традиционной культуре. Так, известен обряд «кидания кабалы» для поиска скота: составляется формальное обращение к лешему, чтобы он вернул заблудившееся животное. «[Что нужно писать?] Лешему-ту? [Да.] А уж вот и пишут, что: “Взял, дак отдай”» [Богатырева 2019, с. 23]. Тем не менее здесь мы наблюдаем скорее внешнее сходство этих практик. Леший признается ответственным за пропажу агентом и единственным возможным источником ее возвращения, поэтому модальность обращения – требование; «кидание кабалы» призвано принудить его вернуть потерянное (фактически – похищенное им). В то же время к Вовану и Мариночке обращаются за помощью, поэтому модальность адресованных им высказываний ослаблена до просьбы.

Вместе со звонками Вовану в сообщениях пользователей sporadически упоминаются практики, связанные с другими персонажами, но структурно напоминающие «звонок Вовану». Например, пользователи обращаются за помощью к некоему Сан Санычу, и для этого необходимо прокричать в бытовой предмет (ведро, стиральная машина, унитаз): «Сан Саныч, дай мне (потерянную вещь),

вынь да положи!»²⁵, после чего необходимо отдать ему долг шуточным действием. По-видимому, это еще один прием, задействующий дополнительный «канал связи» (как с секретарем Мариночкой). Обращение к этому персонажу носит менее формальный тон и не задействует модель обращения к авторитету, а модальность усиливается с просьбы до приказа.

Надежда Павловна Коханова

В отличие от описанных выше персонажей интернетлора, Надежда Павловна Коханова (сокращенно – Н.П. Коханова) имеет более узкую «специализацию» и упоминается только в контексте практик возвращения потерянных предметов. Несмотря на недавнее появление (первые упоминания о ней в интернете приходятся на октябрь 2011 г.) [Христофорова 2026], Н.П. Коханову можно считать сложившимся персонажем современной актуальной мифологии [Христофорова 2020; Христофорова 2026]. Согласно ответам участников анкетирования, они знакомы с этим персонажем благодаря «Живому Журналу» и другим интернет-платформам, где распространялись истории об этой практике, но сами не используют ее в жизни.

На различных форумах бытует один и тот же рассказ о том, кто такая Н.П. Коханова и как обращаться к ней за помощью. В нем говорится о том, как когда-то давно чья-то прабабушка с семьей ехала в поезде, и вместе с ними в купе находилась «дама в возрасте». Когда у женщины что-то потерялось, то попутчица посоветовала ей обращаться за помощью к Н.П. Кохановой:

А Вы скажите: «Дарю Надежде Павловне Кохановой (название потерянного предмета) три раза – и найдете». Прабабушка устала на нее и ответила что-то в духе: «Какая еще Надежда Павловна? Не морочьте мне голову». В ответ услышала: «Надежда Павловна Коханова – это я. Я обладаю даром возвращать людям потерянные вещи»²⁶.

²⁵ Комментарий пользователя (анонимизировано) // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-85598_285285 (сообщение от 19 декабря 2024; дата обращения 17 февраля 2026).

²⁶ Пост пользователя (анонимизировано) // Урок.пф. URL: <https://урок.пф/discussion/343931.html> (сообщение от 17 октября 2017; дата обращения 17 февраля 2026).

Примечательно, что в этой легенде Н.П. Коханова помогла «прабабушке» – такая ссылка маскирует текст под семейное предание и дает установку на достоверность произошедших событий. В то же время в нем дается инструкция обращения к Кохановой. Истинность и эффективность этой практики подтверждается также через многочисленные рассказы пользователей о том, как им помогла Н.П. Коханова в поиске важной вещи (на самом деле, то же самое можно наблюдать и в сообщениях о других мифологических персонажах интернетлора):

Добрый вечер! Хотите верьте – хотите нет! Посчитала своим долгом и благодарностью написать, так как удивительным образом мне вернули вещь после того как обратилась с просьбой к Надежде Павловне! В Доме Культуры на Книжной Ярмарке как я предполагала – потерялся маленький наручный ремешок от маленькой сумочки, который одевался на кисть. <...> Потеряла 6 января. 9 января в обед звонил телефон и мужчина с охраны говорит, что похоже что нашли Ваш ремешок, приезжайте забирайте! Представляете????? Ведь Надежда Павловна если верить – помогает на месте, а тут вообще в другом конце города!!!!²⁷

Предполагается, что этому персонажу не требуется ничего отдавать взамен за выполнение желания – что вызывает определенную степень тревожности у тех, кто прибегает к этой практике. Поэтому в некоторых сообщениях описываются способы выражения благодарности персонажу:

Что любит практически любая женщина? Цветы, духи, сладости красивые. Например, купить парфюм, на котором написать «Для Надежды Павловны Кохановой». И после просьбы или исполнения брызгать со словами благодарности²⁸.

Таким образом, если сопоставить практики обращения к мифологическим персонажам интернетлора, то получается следующая картина (см. табл. 3):

²⁷ Комментарий пользователя (анонимизировано) // Большойвопрос.ru. URL: <https://www.bolshoyvopros.ru/questions/1511338-kto-takaja-nadezhda-pavlovna-kohanova-s-chem-svjazano-eto-imja.html> (дата обращения 17 февраля 2026).

²⁸ Комментарий пользователя (анонимизировано) // ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-85598_285285 (сообщение от 25 декабря 2024; дата обращения 17 февраля 2026).

Таблица 3

Модальность речевых обращений
к мифологическим персонажам интернетлора

Агент	Тип речевого акта	Модальность	Коммуникативная модель	Пример высказывания
Вован	Директив + комиссив	Просьба + договор	Игровая (квазиобмен)	«Вован, привет! Помоги найти (вещь), а я тебе взамен (действие)»
Мариночка	Директив + комиссив	Просьба + договор	Игровая (квазиобмен)	«Ответственному секретарю Мариночке для Вована. Вова братан, помоги найти (вещь), а с меня (что-то взамен). Благодарность Мариночке за скорость»
Сан Саныч	Директив	Приказ	Игровая (приказ)	«Внь да положь».
Н.П. Коханова	Квази-декларатив	–	Перформативное моделирование передачи	«Дарю Н.П. Кохановой (вещь)»

По-видимому, мифологические персонажи интернетлора мыслятся как агенты, которые никак не связаны с пространством дома, в отличие от домового или черта, поэтому модальность приказа и угрозы в коммуникации с ними нерелевантна, и вместо этого задействуется модель игрового обмена: «помоги мне, а я сделаю что-то взамен». Вероятно, усиление и ослабление модальности в обращениях к Вовану и Сан Санычу связано с тем, что эти персонажи представляются как агенты с разным социальным статусом: Вован – это персонаж, который наделен неформальным влиянием и может «уладить вопрос», если с ним договориться. С образом Сан Саныча сложнее: в сообщениях пользователей отсутствуют развернутые нарративы о том, кем является этот персонаж и почему он способен помочь вернуть вещь, поэтому его статус остается неясным. Тон обращения к Сан Санычу более фамильярный, модальность усилена до приказа.

Отдельно от всех прочих стоит практика обращения к Н.П. Кохановой. Формула «Дарю Н.П. Кохановой (название вещи)» представляет собой акт «дарения», в котором потерянная вещь символически передается персонажу: объект больше не «мой» – он «передан» в собственность персонажу – персонаж должен его «вернуть». Парадокс заключается в том, что Н.П. Коханова выполняет желание, но возвращает вещи через символическое отчуждение и перемену владельца предмета. Возникновение этого персонажа и причины, по которым практика взаимодействия с Н.П. Кохановой так сильно отличается от всех остальных, отдельно рассматриваются в статье [Христофорова 2026].

Практики установления прямой связи с потерянной вещью

Наконец, стоит отметить отдельный тип практик возвращения потерявшихся вещей, представленный куда более редкими сообщениями, но показательный – установление неопосредованной ментальной связи с потерянной вещью, который можно назвать «визуализацией». В отличие от приведенных выше способов, в нем отсутствует какая-либо форма коммуникации с мифологическим персонажем. Примером такой практики является использование нейрографики: человек изображает на листе бумаги два круга, каждый из которых означает его самого и потерянную вещь, после чего проводит множество линий «от себя» к «предмету», представляя себе фактуру, цвет, запах и т. п. утерянной вещи,

и тем самым устанавливает связь с ней²⁹. По-видимому, в таком виде практик адресатом является сама вещь: чтобы она стала видимой, необходимо установить с ней контакт.

* * *

Таким образом, невозможность найти вещь в пределах домашнего пространства может осмысляться как ее временная невидимость, и в рассмотренных практиках предполагается установление коммуникации или с мифологическим персонажем, или с самой вещью напрямую. Взаимодействие с домовым и чертом строится как принуждение персонажа что-то сделать (директив, модальность – просьба или приказ), молитвы святым – как побуждение к действию (тоже директив, но модальность ослаблена до мольбы или просьбы), обращения к Вовану, Мариночке и Сан Санычу – как виртуальный обмен (в котором сочетаются директив с комиссивом, модальность зависит от конкретного персонажа), а в случае с Н.П. Кохановой происходит символическая передача владения вещью (квазидекларатив).

Но интересен не только вопрос, чем различается ритуальная коммуникация в разных видах таких практик, но на основе чего они признаются эффективными. П. Бурдьё, развивая теорию перформативности Дж. Остина, также добавлял, что эффективность ритуала зависит от коллективного признания:

Чтобы ритуал функционировал и действовал, он должен прежде всего предстать и восприниматься как легитимный, при этом стереотипные символы служат именно для того, чтобы показать, что субъект действует не от своего имени и по своей собственной власти, а в качестве делегата» (перевод мой. – М. К.) [Bourdieu 1991, p. 115].

Можно предположить, что способы легитимации этих практик не будут одинаковыми, поскольку они неоднородны по происхождению: коммуникация с домовым и чертом строится на традиционных демонологических представлениях, молитвы святым – на фольклорно-религиозной традиции; в отличие от них, практики обращения к Вовану или к Н.П. Кохановой не имеют подобного фундамента, поэтому иллюкутивная сила обращения к мифологи-

²⁹ Видео «Как найти потерянную вещь. Нейрографика» // YouTube. Канал «НейроГрафика & Коучинг С Любовью». URL: https://m.youtube.com/watch?v=Lsjlepn6aIo&pp=ygUw0L3QsNC00LXQtC00LAg0L_QsNCy0LvQvtCy0L3QsCDQuTc-0YXQsNC90L7QstCw (дата обращения 17 февраля 2026).

ческим персонажам интернетлора поддерживается коллективным подтверждением со стороны пользователей, распространяющих представления о самих персонажах и обменивающихся многочисленными свидетельствами того, как эти практики помогли им в тех или иных ситуациях.

Хотя данные исследования не дают достаточно материала на этот счет, логично предположить, что не менее важна внутрисемейная передача знания о той или иной практике – и это тоже будет способом ее легитимации. Неслучайно в ответах респондентов на вопросы анкеты постоянно отмечается, что кто-то из их близких родственников практикует какой-либо из способов («так делают дома», «этому способу научила бабушка»), при этом сами участники опроса могут сами никогда не использовать эти приемы.

Нельзя также исключать вероятность того, что немалая часть практикующих узнают о той или иной практике в интернете (даже если это «домовой, домовый, поиграл и отдал»), соответственно, и вполне традиционные способы нуждаются в признании эффективности. В этом заключается еще одна особенность интернет-обсуждений: действенность любых практик подвергается проверке («этот способ помогает или нет?»). При этом, подтверждая эффективность одних приемов, пользователи не отвергают остальные – и во многих обсуждениях воспроизводится достаточно широкий набор вариантов. Скорее наблюдается обратная ситуация: один человек может знать и использовать несколько разных практик. Их многообразие, устойчивость и адаптивность показывают, что ритуализация является важным механизмом регулирования поведения при столкновении с необходимостью отыскать потерянную вещь.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифологические представления и ритуализованные практики в современном российском обществе: трансмиссия традиции и механизмы заимствований» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ», 2025–2026). Автор выражает глубокую признательность Ольге Борисовне Христовой за помощь и критические комментарии в процессе подготовки этого исследования, Ульяне Петуховой за некоторые предоставленные материалы, а также всем участникам опроса, которые поделились своим опытом возвращения потерявшихся вещей через ритуализованные практики.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Mythological Representations and Ritualized Practices in Contemporary Russian Society: Transmission of Tradition and Mechanisms of Adaptation” (“RSUH Student Project Research Teams”, 2025–2026). The author expresses sincere gratitude to Olga Borisovna Khristoforova for her assistance and critical comments during the preparation of this study, to Ulyana Petukhova for providing certain materials, and to all survey participants who shared their experiences of recovering lost items through ritualized practices.

Литература

- Богатырева 2019 – *Богатырева И.С.* Обряд «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области // Живая старина. 2019. № 2 (102). С. 22–24.
- Виноградова 2020 – *Виноградова Л.Н.* Черт // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Издательский дом ЯСК, 2020. С. 460–701.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.
- Даль 1989 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа: В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1989. 448 с.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 96–161.
- Левкиевская 2020 – *Левкиевская Е.Е.* Домовик // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Издательский дом ЯСК, 2020. С. 21–163.
- Мороз 2016 – Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: ФОРУМ, 2016. 592 с.
- Остин 1986 – *Остин Дж.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986. С. 22–130.
- Серль 1986 – *Серль Дж.* Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986. С. 170–194.
- Христофорова 2020 – *Христофорова О.Б.* О демонах старых и новых: случай Надежды Павловны Кохановой // Демонология как семиотическая система:

- Материалы VI Междунар. научной конф. Москва, РГГУ, 19–21 мая 2020 г. / Сост. и ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2020. С. 29–30.
- Христофорова 2026 – Христофорова О.Б. Кто такая Н.П. Коханова? Интернет-лор и «цензура коллектива» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 2. С. 12–50.
- Bourdieu 1991 – Bourdieu P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. 302 p.
- Mihaljević, Medić 2022 – Mihaljević A., Medić I. The Oldest Legend of the Life of St. Anthony of Padua *Legenda Assidua* or *Prima* in Croato-Glagolitic Breviaries // Konstantínove listy. 2022. Vol. 15 (2). P. 35–59.

References

- Austin, J. (1986), “How to Do Things with Words”, *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in Foreign Linguistics], issue 17, Progress, Moscow, Russia, pp. 22–130.
- Bogatyeva, I.S. (2019), “The ritual of ‘throwing the kabala’ and the limits of its variability in Velsky District of Arkhangelsk Region”, *Zhivaia starina* [Living Antiquity], no. 2 (102), pp. 22–24.
- Bourdieu, P. (1991), *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Dal', V.I. (1989), *Poslovitsy russkogo naroda. V 2 t.* [Proverbs of the Russian people], in 2 vols., vol. 2, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, Russia.
- Gura, A.V. (1997), *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii* [The Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2020), “On Old and New Demons: The Case of Nadezhda Pavlovna Kokhanova”, in Khristoforova, O.B. (ed.), *Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, RGGU, 19–21 maya 2020 g.* [Demonology as a Semiotic System: Proceedings of the 6th International Conference. Moscow, RSUH, May 19–21, 2020], RGGU, Moscow, Russia, pp. 29–30.
- Khristoforova, O.B. (2026), “Who is N.P. Kokhanova? Internet Lore and the ‘collective censorship’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 2, pp. 12–50.
- Levkievskaya, E.E. (2000), “Mythological Characters in the Slavic Tradition: I. The East Slavic Domovoi”, in *Slavyanskii i balkanskii folklor. Narodnaya demonologiya* [Slavic and Balkan Folklore. Folk Demonology], Indrik, Moscow, Russia, pp. 96–161.
- Levkievskaya, E.E. (2020), “Domovik” [Household Spirit], in Vinogradova, L.N. and Levkievskaya, E.E. (eds.), *Narodnaya demonologiya Poles'ya: Publikatsii tekstov v zapisakh 80–90-kh gg. XX veka* [Folk Demonology of Poles'ie: Publications of Texts Recorded in the 1980s–1990s], tom 4: *Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. Nelokalizovannye personazhi* [vol. 4: Spirits of Domestic and Natural Space. Non-localized Characters], Izdatel'skii dom YaSK, Moscow, Russia, pp. 21–163.

- Mihaljević, A. and Medić, I. (2022), “The Oldest Legend of the Life of St. Anthony of Padua Legenda Assidua or Prima in Croato-Glagolitic Breviaries”, in *Konstantínove listy* [Constantine's Letters], vol. 15 (2), pp. 35–59.
- Moroz, A.B. (ed.) (2016), *Znatki, veduny i chemoknizhniki: koldovstvo i bytovaya magiya na Russkom Severe* [Healers, sorcerers, and black magicians: witchcraft and everyday magic in the Russian North], Forum, Moscow, Russia.
- Searle, J. (1986), “A Classification of Illocutionary Acts”, in *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in Foreign Linguistics], iss. 17, Progress, Moscow, Russia, pp. 170–194.
- Vinogradova, L.N. (2020), “Devil”, in Vinogradova, L.N. and Levkievskaya, E.E. (eds.), *Narodnaya demonologiya Poles'ya: Publikatsii tekstov v zapisyakh 80–90-kh gg. XX veka* [Folk Demonology of Polesie: Publications of Texts Recorded in the 1980s–1990s], *tom 4: Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. Nelokalizovannye personazhi* [Spirits of Domestic and Natural Space. Non-localized Characters], Izdatel'skii dom YaSK, Moscow, Russia, pp. 460–701.

Приложение

Анкета
«Практики возвращения потерянных вещей»

Блок 1

1. Укажите ваш пол.

Мужской

Женский

2. Укажите ваш возраст.

Меньше 18

18–24

25–34

35–44

45–64

65+

3. Укажите ваш родной город / населенный пункт.

Свой ответ

4. В каком городе / населенном пункте вы проживаете сейчас?

Свой ответ

Блок 2

1. При помощи каких способов можно найти потерявшуюся вещь? Что нужно сделать или сказать? Перечислите их, если вам известно больше одного.

2. Есть ли такой способ, когда вы обращаетесь к какому-то персонажу (человеку, существу) за помощью, чтобы вернуть потерявшуюся вещь? Есть ли у него имя? Почему он помогает? Связана ли с ним какая-то история?

3. Сколько времени нужно, чтобы при применении этого способа / этих способов потерянная вещь нашлась?

В течение 5–10 минут

В течение часа

В течение суток

В течение недели

В течение месяца

Свой ответ:

4. Нужно ли что-то сделать или сказать после того, как потерянная вещь нашлась? Для чего?

5. Считаете ли вы и/или ваши знакомые этот способ(-ы) эффективным(-и)? Как часто вы и/или ваши знакомые им(-и) пользуетесь?

6. Какие вещи можно найти при помощи этого способа / этих способов? Какие нельзя?
7. Считаете ли вы и/или ваши знакомые этот способ / эти способы опасным(-и)? Почему?
8. Можете ли вы описать конкретный случай, как это происходило у вас и/или у ваших знакомых?
9. Откуда вы и/или ваши знакомые узнали об этом способе? Если можете рассказать подробнее, напишите в варианте «свой ответ».

От близких родственников (мамы, бабушки и т. п.)

От других родственников

От друзей

От знакомых (одноклассников, коллег и т. п.)

От случайных встречных (попутчики в поезде и т. п.)

На интернет-форуме

В социальных сетях

В публикациях в электронных СМИ

В публикациях в бумажных СМИ

Свой ответ:

Информация об авторе

Мария В. Кучеренко, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; maryenaa@yandex.ru

Information about the author

Maria V. Kucherenko, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; maryenaa@yandex.ru

Когда нельзя смотреть в зеркало?
Запреты, связанные с зеркалом,
в современной мифологии
Часть 1

Вера А. Крылова

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, verafedorovastudent@gmail.com*

Аннотация. В статье проанализированы мифологические представления, связанные с зеркалом, в современном российском обществе. Анализ основан на результатах опроса на платформе Google forms, проводившегося с октября 2024 г. по февраль 2026 г. Показана динамика трансформации мифологических представлений о зеркале при переходе от деревенской традиции к городской. Отмечены приспособления запретов и предписаний к трансформации похоронной традиции, когда тело не находится в доме до похорон, поэтому запрет завешивать зеркало уже зависит от времени похорон, а не от присутствия покойника в доме. Для анализа респонденты разделены на возрастные группы от 12 до 70 лет, показана корреляция между возрастом информанта и знанием/применением в жизни мифологических представлений, связанных с зеркалом. В этой части исследования сделан акцент на запрете смотреть в зеркало во время похорон и в разбитое зеркало. Классифицированы интерпретации запретов и примет, связанных с зеркалом, во время похорон и с разбитым зеркалом. Группы классификации основаны на различных значениях зеркала в культуре, из них две основные: удвоение и граница между мирами живых и мертвых.

Ключевые слова: зеркало, запрет, мифология, ритуальные практики, современная мифология, городская культура

Для цитирования: Крылова В.А. Когда нельзя смотреть в зеркало? Запреты, связанные с зеркалом, в современной мифологии. Ч. 1 // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 120–145. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-120-145

When should people not look in a mirror? Taboos associated with mirrors in modern mythology Part 1

Vera A. Krylova
Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia, verafedorovastudent@gmail.com

Abstract. This article analyses the mythological beliefs associated with mirrors in contemporary Russian society. The analysis is based on the results of a survey conducted via Google Forms between October 2024 and February 2026. It illustrates the evolution of mythological beliefs about mirrors during the transition from rural to urban traditions. The adaptation of prohibitions and prescriptions to the transformation of funeral traditions is noted, whereby the dead are no longer kept in the house prior to the ceremony, so the need to cover mirrors now depends on the timing of the funeral rather than the presence of the deceased in the home. For the analysis, respondents were divided into age groups ranging from 12 to 70 years; a correlation is demonstrated between the informant's age and their knowledge of, and application in daily life of, mythological beliefs and prohibitions associated with mirrors. This part of the research focuses on the taboo of looking into a mirror during a funeral and looking into a broken mirror. Interpretations of taboos and omens associated with mirrors during funerals and with broken mirrors are classified. The classification groups are based on the various meanings of the mirror in culture, of which there are two main ones: doubling and the barrier between the worlds of the living and the dead.

Keywords: mirror, taboo, mythology, ritual practices, contemporary mythology, urban culture

For citation: Krylova, V.A. (2026), "When should people not look in a mirror? Taboos associated with mirrors in modern mythology. Part 1", RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Studies. Linguistics. Cultural Studies" Series, no. 5, pp. 120–145, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-120-145

С.М. Толстая дает следующее определение зеркалу в славянской народной культуре:

...символ отражения и удвоения действительности, граница между земным и потусторонним миром. Наделяется сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невиди-

мый и даже потусторонний; в нем можно увидеть прошлое, настоящее и будущее¹.

Благодаря такой семантической нагрузке, зеркало играет значительную роль в ритуализованных практиках, в первую очередь это касается запретов и предписаний в быту, а также участвует в ритуалах жизненного цикла: широко распространен запрет смотреть в зеркало, когда в доме находится покойник; зеркало используется как свадебный оберег невесты. А. Байбурин связывает зеркало с пустотой и двойничеством, приводя поверье, записанное Далем, в котором персонаж Пустынник, выполняя задание царевны-невесты, освобождает черта и получает от него зеркало для царевны. Пустыннику в наказание за освобождение мерещится его двойник. По другой версии он сам заглядывает в зеркало и видит свое отражение [Байбурин 2022, с. 484].

Задача данного исследования – изучить современные городские ритуализованные практики, связанные с зеркалом. На базе Google forms² был создан опрос с несколькими разделами, причем респонденты не могли посмотреть следующую часть, пока не ответят на предыдущую, что позволило не подсказывать респондентам готовых ответов. Опрос был размещен в нескольких социальных сетях, его прошли 293 человека. Стоит отметить ограничения метода сбора материала. Опрос, размещенный в социальных сетях, порождает граф социальных связей, центром которого является исследователь, его запустивший. Аудитория респондентов – это в основном образованные пользователи сети Интернет и социальных сетей. Но эта аудитория вместе с тем отвечает запросам исследования – изучению городских ритуализованных практик, связанных с зеркалом, и их интерпретаций.

Чтобы ответы респондентов были более информативны, я попросила указать анкетные данные (возраст, место проживания, место рождения родителей, вероисповедание, национальность) (подробнее см. Приложение). Как выяснилось, нет корреляций между знанием практик и национальностью, вероисповеданием респондентов.

Главный анкетный параметр исследования – возраст. Выделено восемь возрастных групп. Распределение по возрастным группам приведено на рис. 1. Ответы людей разных возрастов различались

¹ Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 321.

² Опрос доступен по ссылке: <https://forms.gle/gW8QNfbPLQKaXgiS7>.

по информативности. Так, респонденты младше 20 часто не знали примет, запретов и предписаний, связанных с зеркалом. Среди респондентов от 20 до 29 попадались автомобилисты, которые давали ответы, не связанные с ритуализацией: они объясняли, что во время движения опасно заглядываться в зеркало, а при маневрах надо посмотреть в боковые зеркала машины. Несколько респондентов признавались, что не следуют запретам, но знают их благодаря своим профессиональным интересам.

Количество респондентов по возрастам:

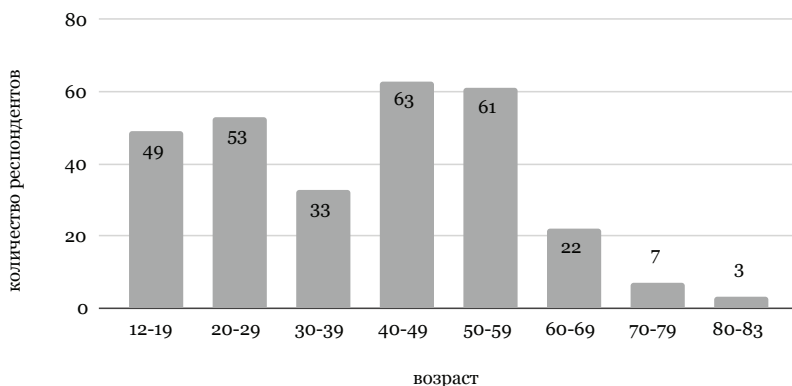


Рис. 1

Большинство респондентов – жители городов, при этом у многих родители из сельской местности или маленьких городов. Таким образом, исследование позволяет посмотреть на переход ритуальных практик, связанных с зеркалом, из деревни в город, что делает данное исследование важным для городской антропологии.

В опросе не было раздела о гаданиях с зеркалом, я ограничилась запретами и предписаниями, полагая, что гадания составляют отдельную практику, требующую специального исследования.

Первые три вопроса предполагали свободные ответы о знаниях респондента о запрете смотреть в зеркало. Один из вопросов с выбором ответа касался источника знания запрета смотреть в зеркало (вопрос № 9).

В следующем разделе респонденты могли выбрать условия для запрета из списка. Я задала этот вопрос еще раз, чтобы позже проанализировать часть результатов автоматизированным образом и

увидеть корреляции между возрастом, вариантами запретов и источниками знания о них:

Нельзя смотреть в зеркало, если: 1) кто-то умер; 2) плачешь; 3) ночь; 4) оно разбито; 5) оно в темноте; 6) когда ешь; 7) когда спишь; 8) ни один из вариантов; 9) всегда можно, что за ерунда.

Корреляция между возрастом и ответом на вопрос: "Нельзя смотреть в зеркало, если:

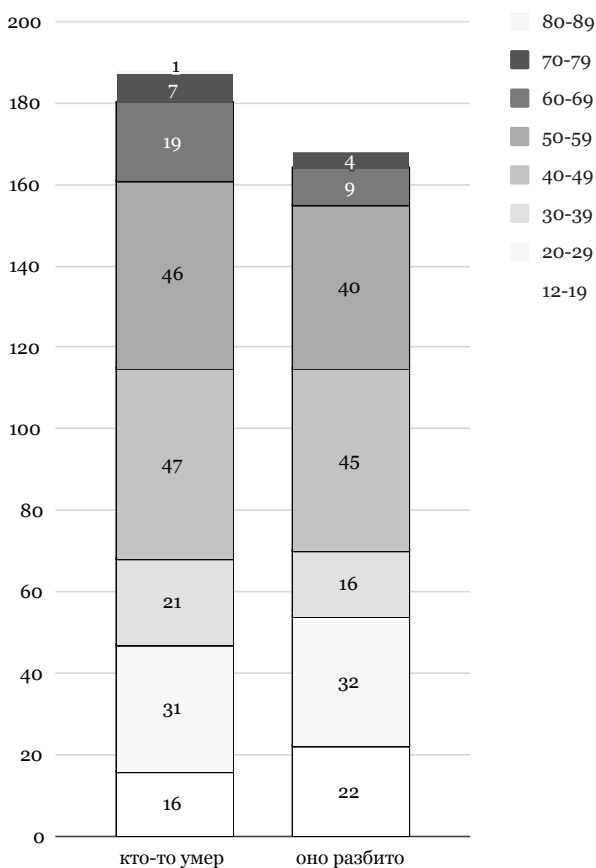


Рис. 2

Распределение ответов по возрастным группам показано на двух диаграммах. На рис. 2 отражены два самых популярных ответа: «кто-то умер» и «оно разбито». Цифры на самой диаграмме – количество ответов внутри группы. Видно, что респонденты до 20 лет лучше знают запрет смотреть в разбитое зеркало, чем запрет смотреть в зеркало во время похорон, а группы 40–49 и 50–59 лет (суммарно 124 чел.) лучше знают оба этих запрета, чем более молодые (суммарно 135 чел.). Почти все из группы 60–69 лет (22 чел.) знают запрет смотреть в зеркало во время похорон, но меньше половины – смотреть в разбитое зеркало.

Корреляция между возрастом и ответом на вопрос: "Нельзя смотреть, если:

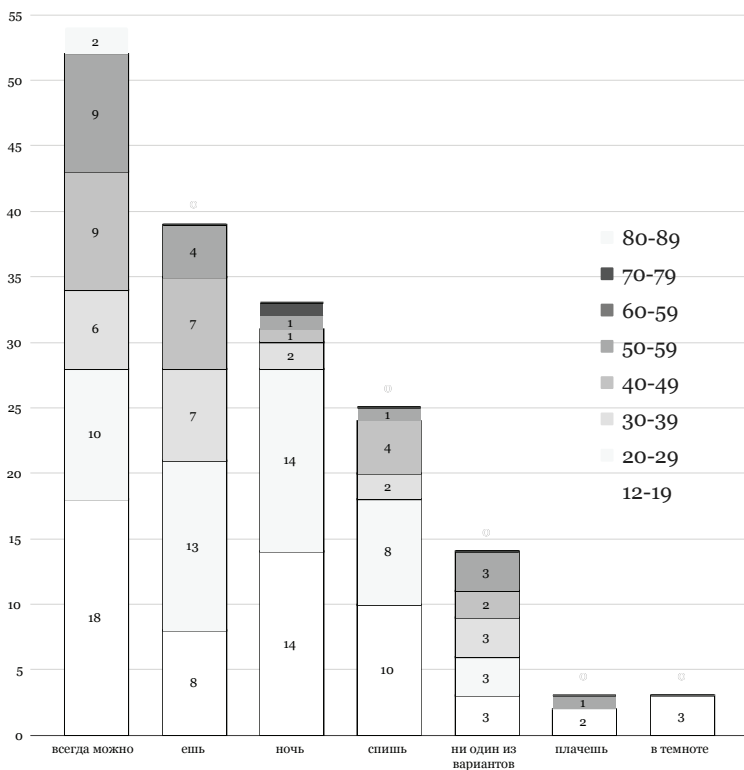


Рис. 3

На рис. 3 представлена диаграмма с остальными вариантами ответов. Можно отметить, что запрет спать напротив зеркала известен больше молодым людям, чем тем, кто старше 40 лет. Кроме того, как уже было сказано, молодые люди в принципе меньше знают примет и реже в них верят, поэтому они чаще выбирали вариант «всегда можно». После похорон и разбитого зеркала следующий по популярности ответ «когда ешь».

Так как многие отмечали два самых известных запрета и в начале анкеты, когда отвечали на открытый вопрос, то, сверив данные, я выявила корреляцию между возрастом и источником знаний этих двух запретов.

На рис. 4 отражена диаграмма с корреляцией возраста и источника знаний о предписании завешивать зеркало, когда кто-то умер. В центре каждой части столбца обозначено количество респондентов, выбравших тот или иной ответ, а высота части отражает их долю в возрастной группе. Показательно, что в группе 12–19 лет никто не ответил, что сам так делает, они чаще слышали от других, читали об этом. Видно, что в целом респонденты чаще бывают свидетелями завешивания зеркал, чем завешивают их сами.

Корреляция между возрастом и источниками знаний о запрете смотреть в зеркало, когда кто-то умер:

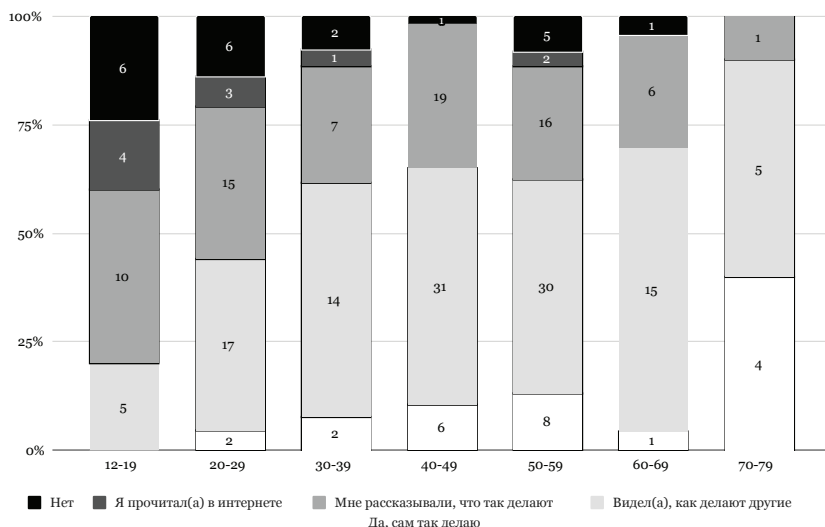


Рис. 4

На рис. 5 – диаграмма с корреляцией возраста и источника знаний о запрете смотреть в зеркало, когда оно разбито. Появились молодые участники опроса, которые сами соблюдают этот запрет. Общее же процентное соотношение ответов почти не отличается.

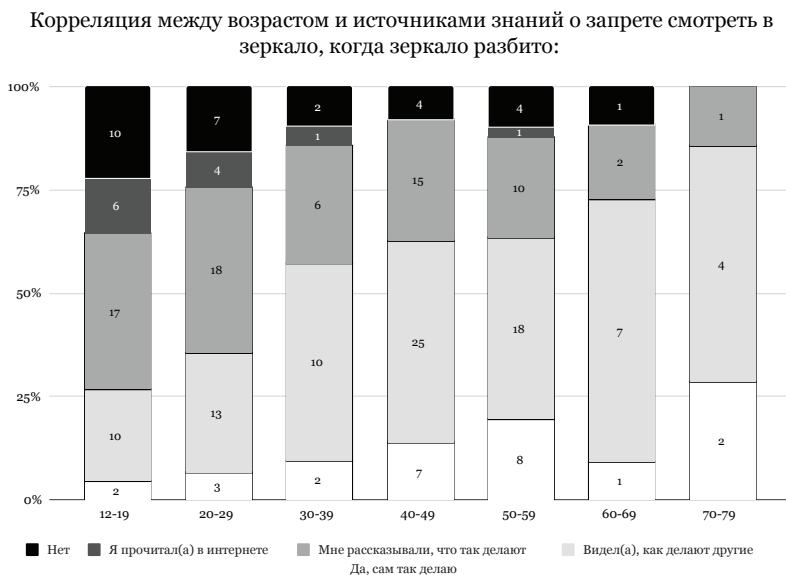


Рис. 5

Запрет смотреть в зеркало в рамках похоронной обрядности

Как уже было показано выше, наиболее известный респондентам запрет – смотреть в зеркало во время похоронного обряда. Эта традиция хорошо описана в литературе как по славянской этнографии и фольклору в целом³, так и по локальным традициям [Чиварзина 2021; Жилицкая 2024]. Часто авторы опираются на рассказы о практиках и не уточняют, продолжает ли соблюдаться запрет или нет. В некоторых работах подчеркивается, что практика еще существовала на момент исследования [Жигунова 2014; Чеснокова 2016], в том числе не только у русских – усть-ордынские буряты тоже закрывают зеркала сразу после смерти

³ Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности... Т. 2. С. 321–324.

человека [Жамбалова, Суворова 2017]. В вопросе «Видели ли вы применение этой практики?» – я уточнила: «Запрет смотреть в зеркало, занавешивание зеркала». Некоторые респонденты на этом вопросе вспомнили о похоронах, хотя до этого описывали повседневные ритуализованные практики. Кто-то уточнял, что когда покойник в доме, зеркало завешено, чтобы его душе нельзя было себя увидеть, а не в качестве запрета смотреть в зеркала тем, кто в доме остался жить.

Когда респонденты описывали свой опыт – как они видели завешенные зеркала, они часто говорили о далеком прошлом – «лет тридцать назад», «в детстве», кто-то называл конкретные года, когда в последний раз видел такие похороны:

- Видела в детстве в квартире, где находится недавно умерший человек, у родственников (47, *Калининград, рдт.: Н-Новг., христ.*)⁴
- В моем детстве, в Тбилиси (58, *М., рдт. из Баку, правосл., арм.*)
- Видела в детстве, когда в доме покойник – закрывали зеркала (49, *Серг. п., МО, правосл.*)
- Родственники, коллеги [завешивали] в 1990-е годы дома (60, *М. рдт.: СПб., христ.*); Москва, Тверь, 1990-е, 2000-е (47, *М., рдт.: М., Иркутск, правосл.*).

Некоторые подчеркивают, что сами так уже не делают:

Когда умер дедушка, в 1995 г., занавешивали родители. Когда умерли родители (мама в 2013 г., папа в 2022 г.), уже никто не занавешивал (36, *Литецк, атеист*).

Те, кто описывает эту традицию как далекое прошлое, могут говорить о ней как о повсеместной:

- Это просто витало в воздухе: так жила семья, семьи друзей и тд, очевидно как будто было (23, *Буденновск, правосл., рус/укр.*)
- В детстве, все так делали, когда кто-то умирал – завешивали зеркала (50, *Апрелевка, МО, рдт.: Киев, Краснодар, христ., укр.*)

⁴ Здесь и далее в скобках приводятся анкетные данные: возраст, место проживания в сокращении, рдт. – родители, далее их место рождения, вероисповедание и национальность, если они были указаны. Русские отдельно не отмечаются. В квадратных скобках даются уточнения, взятые из ответов на связанные вопросы. Орфография и пунктуация источника сохраняются.

Часть респондентов, особенно те, кто младше 20 лет, как видно из диаграммы на рис. 4, знают о предписании повесить зеркала уже из художественной литературы или из фильмов. Кто-то – только по рассказам старших родственников или знакомых, т. е. тех, кто застал такие похороны в своей жизни:

– Рассказывал папа, когда покойники до похорон лежали в доме в деревнях, зеркала в этом доме занавешивали. Он это даже застал несколько раз (34, *Электросталь, МО, правосл.*)

– Бабушка рассказывала, что во время похорон надо занавешивать зеркала (49, *М.*).

Такие результаты ожидаемы, так как традиция завешивать зеркала была связана с присутствием покойника в доме (сам запрет мог объясняться по-разному), сейчас чаще умерший до похорон находится в морге, а не у себя дома. Это связано с обязательным вскрытием после смерти, которое отменяется только при письменном заявлении его самого или родственников и только при документально известной причине смерти, по Федеральному закону № 323-ФЗ от 21.11.2011, статье 67.

Тем не менее среди ответов моих респондентов есть свидетельства о приспособлении традиции к новым городским условиям, когда покойника в доме уже нет: запрет распространяется на поминки, на несколько дней после похорон. Так, один из респондентов пишет:

На официальном прощании в вузе завешивалось большое зеркало на лестнице, ведущей в зал, где проходило прощание (60, *М. рпт.: СПб., христ.*).

Есть и другое упоминание официальных похорон в вузе, на которых завешивали зеркало: «Во время похорон нашего ректора, были завешены зеркала, черной вуалью» (63, *М.*).

Завешивание зеркала может зависеть от присутствия не покойника в доме, а его ближайших родственников: «В семье зеркало завешивали, если в доме покойник, или если есть его самые близкие люди, до похорон» (48, *МО*).

Похожая трансформация описана Е. Чесноковой: зеркала завешивали, когда покойника уже увезли в морг до его похорон [Чеснокова 2019, с. 416].

Свидетельства о похоронах, на которых завешивали зеркала, приходится (там, где это можно вычислить) на вторую половину XX в. Отметим, что почти всегда говорится о похоронах родственников, реже – о похоронах знакомых, соседей.

В опросе я просила уточнять, кто именно занавешивает зеркала или запрещает в них смотреть. Среди ответов – это всегда родственники женского пола: мама, бабушка, тетя, свекровь, исключение – родители:

Мама и бабушка (55, М.); бабушка после смерти дедушки (65, М., *правосл.*); свекровь завешивала зеркала, когда муж её умер (80, М., *рдт.: Одесса, катол., евр.*); дома бабушка занавешивала, соседи у себя дома (55, *Днепропетр., правосл., укр.*); бабушка, мама (51, М., *христ.*); мама, когда умерли бабушка и дедушка (54, М., *мать: Орл. обл.*); мама завесила зеркала когда бабушка умерла (26, М., *отец: МО, атеист*); бабушка, тетя (38, *Смол. обл., христ.*); мама, когда умер папа (74, *Украина, евр.*); моя мама так считает и так делала (60, *Пермь, рдт.: Кизел*); так делала моя мать (47, *Красногорск, МО*); когда умер дед, занавешивала мать (54, М., *правосл.*); бабушка занавешивала зеркала черной тканью, когда умер дедушка (33, *Новосиб., правосл. рдт.: г. Куйбышев и Новосиб. обл.*); в детстве бабушка или тетя (48, *правосл.*) тетя, когда умерла сестра бабушки (24, М., *рдт.: Балашиха, Северодв.*); когда родственники умирали, мама в их доме занавешивала зеркало (41, *Екб. мать: п. Шуфрук, Тюм. обл., христ.*); мама занавешивала зеркала, когда бабушка умерла (51, М., *рдт.: СПб, Яросл., правосл.*); бабушка, когда умерла ее мама (24, *Сарат. обл., рдт.: Чувашия, христ.*); мать после смерти ее родителей – моих дедушки и бабушки (36, *Володарск Ниж. обл., один из рдт.: п. Томмот, Саха-Якутия*); бабушка завешивала, когда кто-то в семье умирал, но не объясняла (48, М., *атеист., евр.*); родственники: бабушка, тетя, мама (30, М., *рдт.: Чех. р-н., Забайкалье*).

Мои **родители**, бабушки, тети (50, М., *мать: Ейск, христ.*); **родители** занавешивали зеркала в доме бабушки, когда она умерла (49, М., *рдт.: Урал, атеист*).

Очень редко, но встречались случаи, когда завесить зеркала предлагали респондентам «внешние» люди, не близкие родственники умершего:

– После смерти близких родственников те, кто приходил к ним в дом сразу после смерти, сразу спешили занавесить все зеркала (48, М., *атеист*).

– Кажется, в детстве, когда умер дедушка, кто-то советовал завесить зеркало (56, М., *мать: Гомель, отец: М., правосл.*).

Одной респондентке завесить зеркало предлагал похоронный агент:

– Когда умер дедушка, похоронный агент хотел закрыть зеркала и окна (я не позволила). Обосновать не смог (26, *М., правосл.*).

В некоторых ответах уточняется, все ли зеркала нужно завесить:

– После смерти бабушки в 1953 г. наше единственное зеркало было закутано каким-то полотном (83, *М. рдт.: Саратов*)

– Когда умер дедушка, завесили все зеркала в доме (42, *М., правосл.*)

– После смерти родственника зеркало завешивают, нельзя смотреть (но я занавешивала в комнате, а в ванной или в карманное все равно смотрела из практических соображений: линзы надеть, волосы поправить) (49, *М., отец: Иркутск, Курск, евр.*).

Иногда запрет распространяется и на другие отражающие поверхности⁵:

– Во время похорон моего дедушки в Кличеве завесили стекло серванта (37, *Кличев, бел, агностик*).

– Когда в доме покойник, занавешивают зеркала и экран телевизора. В некоторых домах до 40 дней со дня смерти (61, *рус.*).

Среди ответов встречаются исключения, когда о традиции завешивать зеркала говорится не в прошедшем времени, кто-то планирует соблюдать запрет, даже если умрут родственники не старшего поколения, а сестра:

– Много раз, родственники трех поколений, в том числе моего и двух восходящих, соседи, односельчане, и в городской, и в сельской среде (33, *Липецк, рдт.: с. Воробьевка, Липец. обл.*).

– Видела и вижу постоянно на свой родине, как занавешивают зеркала во время похорон (и некоторое время после, до 40 дней – крайне редко) (46, *п.г.т. Подгоренский Воронеж. обл., мать: г. Красnodон, отец: г. Павловск Воронеж. обл., правосл.*).

– Делали так в деревне, делала так в городе, когда умерла мама, когда умер папа, буду так делать, если умрет сестра (45, *Н-Новг., мать: д. Маресево, Ниж. обл.*).

В ответе, который выбивается из общей тенденции моих материалов, говорится о похоронах 2016 г., респондент при этом не является родственником умершего:

⁵ У меня таких рассказов немного, но в материалах фольклорных экспедиций часто встречается практика завешивания телевизоров, стекол и других отражающих поверхностей.

В доме у одноклассницы – перед похоронами ее отца [занавешивали зеркало, когда в доме был покойник]. 2016 год (25, Бирск).

Интерпретации запрета смотреть в зеркало в похоронной обрядности

Я разделила интерпретации предписания завешивать зеркала во время похорон на несколько групп⁶.

1. *Зеркало как граница между мирами*, которая становится «тоньше» в момент смерти. Часто уточняется, что это происходит при смерти именно хозяина дома.

1А. Зеркало = портал:

Зеркало – как проводник в мир иной (70, Курск. обл.); зеркало показывает «перевернутый» мир, может соотноситься с потусторонним миром (60, Пермь, рдт.: Кизел); вход в «тот» мир (79, СПб.); потому что в портал, который в этот момент открыт, могут забрать кого-то еще (45, Н-Новг., отец – г. Кабул, мать – Ниж. обл.); зеркало – портал в загробный мир, а в момент смерти / после нее «грань тоньше» (Липецк, правосл.); зеркало – портал (47, Калининград, рдт.: Н-Новг.); наверное, контакт с потусторонним миром считается опасным (49, М. родитель – Иркутск, Курск, евр.); поверье, что зеркало – это дверь в потусторонний мир. Может привидится что-то, и напугаешься, или оттуда кто-то попадет в мир живых (41, Екб., рдт.: Тюм. обл., Екб., христ.); потому что только что умерший еще не ушел в иной мир и может через зеркало тебя забрать с собой (49, М., христ.).

1Б. Из портала выходит кто-то из другого мира и может кого-то забрать:

⁶ Интерпретации, которых нет в моих материалах, приведены в работе Т. Афанасьевой, которая разбирает отчеты экспедиции в Новгородскую обл.: запрет «объясняли возможной порчей зеркала («зеркало будет пятнами или потемнеет»), греховностью искажения в зеркале совершаемого в доме христианского обряда отпевания» [Афанасьева 2022, с. 101]. Представление о том, что зеркало покрывается пятнами, если его не закрыть при покойнике встречается и в записях Лаборатории фольклористики РГГУ: И кто-то у них умер, они не закрыли, и вот это зеркало все... было... отражаешься, смотришь, но оно было все черным пятнами. Вот внутри как будто все разьежено (Затись № 88084, инф. СЛВ, соб. АБМ, МЭГ, Пуя-Вельское, Вельск. р-н., 2016).

[Зеркало занавешивают,] чтобы черти сюда не пробрались или никто оттуда живую душу с собой не забрал (45); может из ада кто-то заглянет (54, М., рдт.: Орл. обл., СПб.); можно увидеть что-то страшное (62, Париж, христ.); их завешивают, чтобы покойник не вернулся (49, Алма-Ата, правосл., рус., арм.); покойник вылезет из зеркала (26, М. атеист); выглянет-утянет (66, СПб., христ.); покойник утащит (35, М., родитель – Усть-Нера, христ.); чтобы покойник никого не забрал (71, Курск. обл.); чтобы не вышла душа человека и не осталась в этом мире (30, М., рдт.: Чех. р-н., Забайкалье, правосл.); чтобы смерть не пришла и за тобой (25, М., христ.).

2. Зеркало – граница, «неправильный вход» именно для души только что умершего, оно может привлечь душу покойного, она может в нем отразиться, заблудиться, остаться в отражении и не уйти в другой мир⁷.

2А. Душа покойного отражается в зеркале:

Когда кто-то умирает, в зеркале можно увидеть покойника / кого-то, кто принял облик покойника (25, Череповец, рдт.: Владимир, Кривой рог); Говорят, что можно увидеть покойного или нечистую силу (71, правосл., МО, мать: Буда Кошелевская); [занавешивают зеркала,] потому что можно увидеть душу умершего (49, СПб, рдт.: Новосиб., Смол. обл., католик, рус. нем.); возможно, чтобы душа покойного была невидима ? (58, М., рдт.: Баку, правосл. арм.); якобы потому что душа себя увидит (зеркало как явление потустороннего мира). (54, М., правосл.); можно увидеть там покойника (40, Уфа, правосл.)

2Б. Душа покойного, если отразится, может заблудиться / испугаться / остаться в зеркале⁸:

Зеркала нужно занавесить, иначе душа покойника заблудится / заселится в живого (25, М., отец – Казахстан); для того чтобы душа умершего не испугалась, не увидев себя или увидев себя иную (45, Н-Новг., отец – г. Кабул, мать – Нижегород. обл.); чтобы отпустить умершего (53, М.); когда покойник в доме – душа может отразиться и испугаться, потом не упокоится (50, Апрельевка, рдт.: Киев, Краснодар, христ., укр.); чтобы дух не застрял между мирами?) упокоился с миром, так

⁷ Интерпретации 1 и 2 фиксируются в описании представлений, связанных с запретами во время похорон у чувашей [Петров 2021, с. 161].

⁸ Эту же интерпретацию приводит С.М. Толстая: «Душа умершего “останется” в зеркале» (см.: Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности... Т. 2. С. 321).

сказать (17, М.); дух умершего там остается 9 дней? (53, СПб., рдт.: *Новосиб., Львов, правосл., евр.*); поверье – чтоб его душа не ушла в зеркало (43, М.); чтобы призрак не увидел себя (27, СПб.); якобы душа то ли может испугаться, то ли не сможет уйти (36, *Липецк, мать: Липец. обл.*); потому что душа покойника может там застрясть, если зеркало не закрыть (45, рус.); говорят, туда просачивается душа умершего (68, М., *атеист, евр.*); в зеркале можно увидеть покойника и это как-то затруднит его путь в царство небесное (58, *Самара, рдт.: Кемер. обл., атеист*); покойник может напугаться собственного отражения, душа может оказаться запертой в зеркале (22, *Н-Новг., рдт.: г. Инта, г. Павлово, атеист*); дух покойного не должен искать своего отражения (47, *Красногорск*).

3. Зеркало как инструмент удвоения. Зеркало удваивает смерть, «заражает» смертью других

С.М. Толстая приводит такую интерпретацию в словаре: «Смерть «удвоится», т. е. унесет еще кого-нибудь из обитателей дома; жертвой смерти станет тот, кто первым увидит себя в зеркале»⁹

– чтобы не умножать смерть/покойник заберет (24); вроде как что-то бы не перенять себе смерть (22, рдт.: *Башкирия и Чувашия, правосл.*)

4. Интерпретации напрямую не связаны с зеркалом и его функциями, они бытовые и рационализированные. Например, похороны оказываются наряду с произнесением тоста в ряду «важных моментов», когда нельзя смотреть в зеркало, а объясняется запрет невежливостью (52, *Мск, рдт.: М., Челябинск, атеист*).

Лучше не видеть себя / не любоваться собой в сильном горе:

– ты увидишь себя в зеркале (...) в новом статусе, (...) то это будет вызов реальностью, к которому ты можешь быть еще не готов. Переживи это пока все внутри, время придет, осознаешь через 9/40 дней – тоже такие важные психологически временные промежутки (28, М. *отец: Наб. Челны, мать: Волгогр., христ.*);

– Я слышала об этом в селе. Потому, что не стоит 40 дней траура любоваться собой, надо думать о почившем (42, М., рдт.: с. *Буча, с. Гуровщина, Киевск. обл., правосл., укр.*).

Похожие интерпретации, есть, например, и в архиве лаборатории фольклористики РГГУ:

⁹ Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности... Т. 2. С. 321.

[Когда покойный еще в доме, еще не вынесли его, зеркала закрывают?] Закрывают, закрывают. [А почему?] Как! Покойник – и в зеркало, пожалуйста. [Нрзб.] и самой-то неловко. Что, как будто специально глядится. Радость, что ли какая (*Запись № 62914, инф. ФЛА, соб. ЛХ, Ярегма, Карг. р-н., 2001 г.*).

Интерпретация может влиять на описание самой практики. В приведенном ниже ответе (на первый вопрос – написать запрет) респондент приводит сначала интерпретацию – зеркало вредит человеку в переходном состоянии, а потом приводит примеры, предлагая для них общее правило:

Нельзя смотреть в зеркало при переходном состоянии: похороны близкого(?), свадьба, после рождения ребенка (?) в течении какого-то времени (40 дней?) (*18, евр., правосл.*).

Таким образом, можно сделать вывод, что чаще зеркало представляется границей – опасным для живых открытым порталом из «того света», или неправильным входом на «тот свет» для покойника. А такое свойство зеркала, как удвоение, почти не представлено.

Разбитое зеркало

Запрет смотреться в разбитое зеркало связан с представлением о том, что смотреть в разбитое зеркало – к несчастью. Про разбитое зеркало вспоминали не все респонденты, некоторые только после предложенных ответов. Но запрет хорошо известен, в том числе молодым участникам опроса. Последствия несоблюдения запрета респонденты формулировали по-разному. Чаще всего встречалась общая форма – «к беде», «к несчастью», «плохая/дурная примета»¹⁰:

К беде – мама приучила не смотреть (22, М.); беда (24, М., род.: М., Саров); примета плохая (44, МО, рдт.: Якутск, Анлижан, христ.); пло-

¹⁰ В повседневном употреблении для обозначений запретов и предписаний часто используется слово «примета», ставшее отчасти родовым понятием для подобного рода малых фольклорных форм. Тем не менее эти тексты нельзя назвать приметами в строгом смысле слова – в приметах человек выступает интерпретатором чужих действий, в запретах и предписаниях – действует сам. Подробнее о различении типов текстов см. [Христофорова 1998].

хая примета (29, М.); плохая примета, к беде (55, М., рдт.: *Татарстан, правосл.*); к несчастью (43, *Саратов, правосл.*); к несчастью (49, М., *евр.*); к несчастью, так бабушка говорила (42, М., *правосл.*); чтобы не было несчастья (54); будет несчастье (16, М., рдт.: *Пермь*); что-то плохое (14, М., *христ.*); дурная примета, к несчастью (25, М.); с тобой произойдет что-то дурное (29, М.); что-то плохое произойдет (31, *Дзержинск, атеист*); случится, что-то плохое (15, М., рдт.: *Ижевск, Удмуртия, христ.*); Неудача (31, М., рдт.: *Тверь*); принято считать, что это принесет неудачу или ссору (29, М.); приведет к несчастью (28, М., *мать.: Наб. Челны, Волгогр., христ.*); чтобы не пришли несчастья (20, М.).

Несчастья, провоцируемые разбитым зеркалом, чаще всего связаны с болезнью или смертью того, кто смотрит, или его близких:

не к добру, можно заболеть или кем-то из близких будет несчастье (50, МО, *христ.*); можно умереть или заболеть (52, М., рдт.: *Якутия*); посмотревший в треснутое зеркало вскоре умрет (23, *раб. п., правосл.*); притянешь несчастье (22, М.).

В контексте той же интерпретации («к несчастью») – рассказ одного из респондентов о примете: *в 1949 г. когда разбилось зеркало в тот же день арестовали моего отца (75, СПб, рдт.: Одесса, евр.)*. В данном случае речь идет именно о примете – «зеркало бьется – к несчастью», здесь человек выступает интерпретатором событий, читаемых им как знаки.

Несчастья из-за того, что кто-то смотрится в разбитое зеркало, могут распространяться на семь лет: *потому что после этого будет 7 лет неудачи (так сказала девушка) (22, Тирасполь, правосл., укр.); 7 лет несчастья (23, п. Саранское, правосл.)*¹¹

В славянской традиции известен целый ряд представлений, связанных с семью годами несчастий, которые всегда описываются как неурожай и чаще всего следуют за нарушением запрета: три года или семь лет не будет давать урожай земля, если пахать во время адвента¹²; семь лет перед концом света не будет приплода у скота, плодов

¹¹ В сети Интернет особенно среди англоязычной аудитории широко известен запрет смотреть в разбитое зеркало незамужней женщине – семь лет не выйдет замуж. В моих материалах таких ответов не было.

¹² *Виноградова Л.Н.* Адвент // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 95.* Здесь и далее в этом абзаце примеры о несчастьях, которые длятся семь лет, приводятся по «Славянским древностям».

растений и не будет воды¹³; в Ровенской обл. известно, что семь лет не растет хлеб, не ведется скот, не появляются дети, если «нечестная» невеста наступила на дежу¹⁴; семь лет не выйдешь замуж, если сидеть на углу; гуцулы считали, что семь лет земля не будет давать урожая, если пахать в Марков день¹⁵; в течение семи лет рахманы будут собирать урожай с того места, где пахали в Рахманский Великдень, а людям не достанется ничего (з.-укр.)¹⁶; семь лет земля будет мертвой, если нарушить запрет – семь дней не работать после кончины человека в доме (словен.)¹⁷; словенцы считали, что семь лет земля не будет давать урожая, если пахать в день Печальной Богоматери (15 сентября), когда вспоминается ее семь скорбей¹⁸. Возможно, эти представления восходят к библейскому эпизоду о семи годах благоденствия и семи годах голода в Египте при Иосифе (Быт. 41:1–37). Кроме того, семь лет – ритм в этиологических легендах и быличках: реки – это кровеносные «жилы» земли, речная вода струится по земной поверхности семь лет, а затем возвращается внутрь через «пуп земли» (укр.)¹⁹; если человек не видит змею семь лет, то у нее вырастают на голове рожки, а на теле – крылья и перья, и она превращается в летающего змея²⁰; на семь лет переименовывали человека черногорцы, если умер родственник с таким же именем²¹; семь лет действует заклятье знахаря, который сделал человека волколаком²²; по Полесской быличке, семь лет невеста жила в лесу, сторонясь людей, потом умерла – из-за порчи колдуна.

Таким образом, семь лет несчастий в результате взгляда в разбитое зеркало можно, с одной стороны, соотнести с нарушением запрета, который влечет за собой семь лет несчастий (неурожай может уже не упоминаться), а с другой стороны, с действием порчи в течение семи лет.

¹³ Белова О.В. Эсхатология народная // Славянские древности... Этнолингвистический словарь. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 595.

¹⁴ Топорков А.Л. Дежа // Славянские древности... Т. 1. С. 48.

¹⁵ Агапкина Т.А. Марк // Славянские древности... Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 184.

¹⁶ Белова О.В. Народы // Там же. С. 370.

¹⁷ Толстая С.М. Покойник // Там же. С. 116.

¹⁸ Агапкина Т.А., Плотникова А.А., Валенцова М.М. Сентябрь // Славянские древности... Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 623.

¹⁹ Виноградова Л.Н. Река // Там же. С. 416.

²⁰ Плотникова А.А. Рог // Там же. Т. 4. С. 440.

²¹ Толстая С.М. Имя // Славянские древности... Т. 1. С. 412.

²² Гура А.В., Левкиевская Е.Е. Волколак // Там же. С. 419.

Одно из толкований запрета выбивается из общего фона: *красоту потеряешь* (35, М. рдт.: *Усть-Нера, христ.*). Его можно соотнести с запретом смотреть в зеркало, когда ешь²³, а также с удваивающей функцией зеркала, из-за которой свойство зеркала «переходит» на человека: [зеркало] *проецирует ущербность зеркала на того, кто отражается* (46, М., правосл.)

Все интерпретации запрета и приметы, связанных с «разбитым зеркалом», можно разделить на две группы. В первой свойство зеркала – дублирование (зеркало отражает, дублирует реальность, а значит, в реальности должны отразиться и трещины), во второй зеркало – это граница между мирами, которая нарушена из-за трещины на зеркале. В контексте разбитого зеркала С.М. Толстая говорит только о втором свойстве²⁴.

1. Зеркало – дублирование:

разбитая *жизнь* (19, М., рдт.: *МО*); *жизнь* разобьешь (44, Ульяновск); [не смотреть, чтобы] не разбить *душу* (58, М., правосл.); можно увидеть что-то плохое, что в дальнейшем с *тобой случится* (15, М., христ.); не стоит смотреть на себя, пересеченного линиями – как будто трещины *переходят на человека* (23, М.); Отражение расщепляется, *душа* может *разлететься* (26, М., правосл.); искажение изображения лица в осколках (...) «разбивает» человека на части, он становится не целым ((...) к смерти?) (55, Дзержинск., рдт.: Башкирия); «зеркало – символ того, что это ты с другой стороны» (с) мама (26, М. рдт. *МО*).

2. Зеркало – граница между мирами, которая нарушена:

а через разбитое зеркало, через трещины, вытекает твоя душа (15, М., отец: *Хабаровск, рус./укр.*); что-то, связанное с душой, зеркальным двойником, зазеркальем? (52, М. *атеист*); возможно, через расколы с иной стороны зеркала могут пробраться злые духи (15, М.).

В архиве Лаборатории фольклористики РГГУ есть запись, где дурной приметой становится не разбитое зеркало, а, наоборот, то, что оно упало само по себе, но не разбилось:

У меня еще слетело зеркало перед сестрой [перед смертью сестры] же вот, когда, в который год кокушка куковала – в этот год у меня со

²³ Об этом см. след. статью автора: Крылова В.А. Когда нельзя и когда нужно смотреть в зеркало? Запреты и предписания, связанные с зеркалом, в современной мифологии. Ч. 2.

²⁴ Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности... Т. 2. С. 322.

стены слетело зеркало. Ни с того, ни с сего. И не разбилось. А зеркало упало со стены (*Запись № 80085, инф. ШЗЕ, соб. НВП, ФО, Ракуло-Кокшеньга-Уласовская, Вельск. р-н., 2012 г.*)

Внезапное падение зеркала, как происшествие необычное, интерпретируется как и разбитое зеркало – тоже нечаянное происшествие. Здесь то, что оно не разбилось добавляет событию примечательности, а семиотический статус зеркала значительно из-за этого повышается²⁵. При получении сразу двух «сообщений» информант, уже вспоминая кукушку и зеркало, делает вывод, что они «означали»²⁶ смерть сестры.

Таким образом, разбитое зеркало связано с двумя типами текстов. Сам факт порчи зеркала – примета, которая означает беду. Второй тип текста – запрет смотреть в разбитое зеркало, и уже его нарушение влечет за собой несчастье. Выбирая между этими типами текстов, человек определяет, сможет ли он предотвратить беду или нет – например, так убрать разбитое зеркало, чтобы в него не посмотреть. В моих материалах больше интерпретаций запрета, в которых на первом месте оказывается функция зеркала удваивать. И при взгляде на разрушенный двойник реального мира, разрушение удваивается и проецируется в первую очередь на целостность человека, поэтому последствиями нарушения запрета могут быть не просто несчастья, но болезнь и смерть смотрящего в разбитое зеркало. Представление о зеркале как границе между мирами характерно для похоронной традиции. В контексте разбитого зеркала оно почти не появлялось, исключение – три примера, приведенные выше в группе 2.

Заключение

Итак, мы можем говорить о том, что в современной городской традиции о зеркале лучше всего известны два мифологических представления – это запреты смотреть в зеркало во время похорон и в разбитое зеркало. Последний связан еще и с приметой: разбить зеркало – к беде. Чем респонденты младше, тем реже они сами исполняют предписание не смотреть зеркало, когда кто-то умер, и тем чаще были не наблюдателями завешивания зеркал, а знают об этом со слов других. Старшее поколение в первую очередь

²⁵ О семиотическом статусе вещей см. [Байбурин 1995].

²⁶ О.Б. Христофорова показывает, что примета «означает» событие, которое уже случилось или должно случиться [Христофорова 1998, с. 87].

отмечало запрет открытого зеркала во время похорон, чем вспоминало о разбитом зеркале. При этом практику нельзя назвать полностью исчезнувшей в городской среде. Зеркала закрывают на официальных прощаниях или уже не при покойнике, а в дни перед похоронами, когда тело находится в морге. Запрет смотреть в разбитое зеркало соблюдается и молодыми людьми, именно им принадлежит представление о семи годах несчастий, если в него посмотреть. Это связано и с более бытовой, чем похороны, ситуацией, в которой может возникнуть необходимость вспомнить об этом запрете. Разнообразны интерпретации этих двух запретов. Они концентрируются вокруг таких значений зеркала: граница между мирами (правильная и неправильная) и удвоение. Завешивание зеркал во время похорон связано в первую очередь со значением границы между мирами. Зеркало представляет из себя опасность как для умершего, так и для живых. Душа умершего может «застрять» в зеркале и потеряться, а живых могут «забрать» существа, проникшие через зеркало, которое становится открытым порталом во время смерти. Разбитое зеркало прежде всего удваивающее – разбивается двойник в отражении, разбивается и жизнь человека. При этом присутствуют и другие интерпретации: идея удвоения смерти; трещины в разбитом зеркале, через которые «вытекает» душа. «Разбитая жизнь» соотносится с болезнью, смертью или абстрактными несчастьями, которые могут длиться семь лет, что восходит к общеславянской традиции неурожая, бездетности или невозможности выйти замуж при нарушении какого-либо из запретов. Маргинальная интерпретация запрета смотреть в разбитое зеркало – потерять красоту. Зеркало связывается с красотой и в других запретах, подробнее о них будет сказано во второй части исследования.

Благодарности

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

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Mythological Representations

and Ritualized Practices in Contemporary Russian Society: Transmission of Tradition and Mechanisms of Adaptation” (“RSUH Student Project Research Teams”, 2025–2026).

Сокращения

В анкетных данных респондентов:

Рдт. – родители	Днепропетр. – Днепропетровск
правосл. – православный	Н-Новг. – Нижний Новгород
христ. – христианин	Северодв. – Северодвинск
катол. – католик	Наб. Челны – Набережные Челны
раб. п. – рабочий поселок	Волгогр. – Волгоград
М. – Москва	Чех. р-н. – Чеховский район
МО – Московская область	Ниж. обл. – Нижегородская область
Серг. П. – Сергиев Посад	Курск. обл. – Курская область
СПб. – Санкт-Петербург	Смол. обл. – Смоленская область
Новосиб. – Новосибирск	Орл. обл. – Орловская область
Екб. – Екатеринбург	Тюм. обл. – Тюменская область
	Липец. обл. – Липецкая область

Литература

- Афанасьева 2022 – *Афанасьева Т.А.* Похоронная обрядность в новгородской деревне конца XX века – начала XXI в. (по записям 2000–2010 годов УНЛ этнологических и современных социокультурных исследований НовГУ) // Человек как Идея: концептуальные проекции человека в современных социальных исследованиях: Всерос. науч.-практ. конф.: Сб. науч. статей. Сыктывкар, 10–11 декабря 2021 г. / Отв. ред. Б.М. Завьялов. Сыктывкар: СГУ им. Питирима Сорокина, 2022. С. 99–104.
- Байбурин 1995 – *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера. Избранные статьи / Сост. А.К. Байбурин, Н.М. Гиренко, К.В. Чистов. СПб.: Европейский дом, 1995. С. 80–96.
- Байбурин 2022 – *Байбурин А.К.* Представления о пустом/пустоте в народной традиции // Прекраснейшей: сборник памяти Елены Душечкиной / Отв. ред. Е.А. Белоусова. СПб.: Нестор-История, 2022. С. 483–489.
- Жамбалова, Суворова 2017 – *Жамбалова С.Г., Суворова А.С.* Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.). Иркутск: Оттиск, 2017. 276 с.
- Жигунова 2014 – *Жигунова М.А.* Современные представления русских Западной Сибири о душе и смерти // Культура русских в археологических исследо-

- ваниях: сб. науч. статей / Под ред. Л.В. Татауровой, В.А. Борзунова. Том II. Омск; Тюмень; Екатеринбург: Магеллан, 2014. С. 159–163.
- Жилицкая 2024 – Жилицкая Д.А. Похоронная обрядность Мозырского района // Актуальные проблемы филологии: Сборник науч. ст. Гомель: Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины, 2024. С. 87–90.
- Петров 2021 – Петров И. Г. Запреты в похоронно-поминальных обычаях и обрядах чувашей // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 4 (34). С. 159–167.
- Христофорова 1998 – Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 116 с.
- Чеснокова 2016 – Чеснокова Е.Г. Материалы по похоронной обрядности. Межевской район Костромской области, 2016 г. // Динамика традиции в региональном измерении. Трансформационные процессы в культуре и языке Костромского края / Отв. ред. и сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 423–434.
- Чеснокова 2019 – Чеснокова Е.Г. Региональная специфика похоронного обряда Костромского края и его локальные версии // Логика трансформаций: Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М.: Индрик, 2019. С. 414–434.
- Чиварзина 2021 – Чиварзина А.И. Архаические зоны Македонии: Куманово и Дебар (календарная и семейная обрядность) // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2021. С. 150–167.

References

- Afanas'eva, T.A. (2022), "Funeral Rites in a Novgorod Village in the Late 20th and Early 21st Centuries (based on records from 2000–2010 from the Centre for Ethnological and Contemporary Sociocultural Research at Novgorod State University)", in Zav'yalov, B.M. (ed.), *Chelovek kak Ideya: kontseptual'nye proektsii cheloveka v sovremennykh sotsial'nykh issledovaniyakh: Vserossiiskaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya: sbornik nauchnykh statei, Syktyvkar, 10–11 dekabrya 2021 goda* [Man as an Idea: Conceptual Projections of Man in Contemporary Social Research: All-Russian Scientific and Practical Conference. Collection of scientific articles, Syktyvkar, 10–11 December 2021], SGU im. Pitirima Sorokina, Syktyvkar, Russia, pp. 99–104.
- Baiburin, A.K. (1995), "The semiotic status of objects and mythology", in Baiburin, A.K., Girenko, N.M. and Chistov, K.V. (comp.), *Kunstkamera. Izbrannye stat'i* [The Kunstkamera. Selected articles], Evropeiskii dom, Saint Petersburg, Russia, pp. 80–96.
- Baiburin, A.K. (2022), "The ideas about emptiness and empty places in the folk tradition", in Belousova, E.A. (ed.), *Prekrasneishei: sbornik pamyati Eleny Dushechkinoi*

- [For the Fairest: A Collection in Memory of Elena Dushechkina], Nestor-Istoriya, Saint Petersburg, Russia, pp. 483–489.
- Chesnokova, E.G. (2016), “Materials on funeral rituals. Mezhevsky District, Kostroma Region, 2016”, in Morozov, I.A. and Sleptsova, I.S. (ed., comp.), *Dinamika traditsii v regional'nom izmerenii. Transformatsionnye protsessy v kul'ture i yazyke Kostromskogo kraia* [The Dynamics of the Tradition in the Regional Dimension. Transformation processes in the culture and language of Kostroma region], Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow, Russia, pp. 423–434.
- Chesnokova, E.G. (2019), “Regional characteristics of funeral rituals in the Kostroma Region and their local variations”, in *Logika transformatsii: Regional'naya i lokal'naya spetsifika kul'turnykh i yazykovykh protsessov* [The Logic of Transformations: Regional and Local Specificities of Cultural and Linguistic Processes], Indrik, Moscow, Russia, pp. 414–434.
- Chivarzina, A.I. (2021), “Archaic regions of Macedonia: Kumanovo and Debar (calendar and family rituals)”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskije arkhaischeskie arealy v prostranstve Evropy* [Slavic Archaic Areas in the European Space], Indrik, Moscow, Russia, pp. 150–167.
- Khristoforova, O.B. (1998), *Logika tolkovanii: Fol'klor i modelirovanie povedeniya v arhaicheskikh kul'turah* [The Logic of Interpretation: Folklore and Behavior Modeling in Archaic Cultures], RGGU, Moscow, Russia.
- Petrov, I.G. (2021), “Bans in funeral and memorial customs and rituals of the Chuvashs”, *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, no. 4 (34), pp. 159–167.
- Zhambalova, S.G. and Suvorova, A.S. (2017), *Pogrebal'naya obryadnost' buryat: traditsii, transformatsii, vozrozhdenie (19 – nachalo 21 v.)* [Funeral rites of Buryats: traditions, transformations, rebirth (19th – early 21st century)], Ottisk, Irkutsk, Russia.
- Zhigunova, M.A. (2014), “Contemporary beliefs among Russians in Western Siberia regarding the soul and death”, in Tataurova, L.V. and Borzunova, V.A. (eds.), *Kul'tura russkikh v arheologicheskikh issledovaniyakh: sbornik nauchnykh statei. Tom 2* [Culture of Russians in Archaeological Research: collection of articles, vol. 2], Magellan, Omsk; Tyumen; Ekaterinburg, Russia, pp. 159–163.
- Zhilitskaya, D.A. (2024), “Funeral Rituals in the Mozyr District”, in *Aktual'nye problemy filologii: sbornik nauchnykh statei* [Current Problems of Philology: collection of scientific articles], Gomel'skii gosudarstvennyi universitet im. F. Skoriny, Gomel, Belarus, pp. 87–90.

Приложение

Анкета

Раздел I

1. Сколько вам лет?
2. Из какого вы населенного пункта? (Если не хотите давать название, можно написать только численность населения/тип).
3. Ваши родители родились там же? Если нет, укажите, пожалуйста, населенный пункт (вместо названия снова можно указать численность населения/тип).
4. Вероисповедание.
5. Кем по национальности вы себя считаете?

Раздел II

1. В какие моменты нельзя смотреть в зеркало? (Их может быть несколько.)
2. Почему? (Если до этого вопроса вы не задумывались, почему нельзя, ответьте «не знаю».)
3. Если вы ответили «не знаю», попробуйте придумать почему?
4. Видели ли вы применение этой практики? (Кто-то запрещает, занавешивает зеркало, чтобы не смотреть.)
5. Если видели или кто-то рассказывал, то когда, где и кто?
6. А в какие моменты НАДО посмотреть в зеркало? (Когда смотрите не с целью проверить свою внешность.)
7. Почему? (Если до этого вопроса вы не задумывались, почему надо, ответьте «не знаю».)
8. Если вы ответили «не знаю», попробуйте придумать почему?
9. Видели ли вы применение этой практики?

Раздел III

1. Какие из запретов вам встречались? (Отвечайте, пожалуйста, честно.) Нельзя смотреть в зеркало, если:
2. Если вы поняли, что забыли какой-то из запретов в прошлом разделе, а сейчас вспомнили, то напишите, почему нельзя?

Информация об авторе

Вера А. Крылова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; verafedorovastudent@gmail.com

Information about the author

Vera A. Krylova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; verafedorovastudent@gmail.com

Эпос «Песнь о Гао-августейшем» как ядро этнической идентичности народа шэ

Николай О. Елизаров
Институт востоковедения РАН
Москва, Россия, n.elizarov@ivran.ru

Аннотация. В статье предлагается анализ эпоса «Песнь о Гао-августейшем» в контексте культурного своеобразия народа шэ, населяющего юг и юго-восток Китая. Этот народ сформировал свою особую идентичность вокруг горного образа жизни, достаточно независимого от центральных властей. Особое внимание уделяется способам и контексту исполнения сакрального текста эпоса.

Сопоставление различных версий текста позволяет выявить ключевой миф, лежащий в его основе, – это измененная версия древнего мифа о Пань-ху. Чтобы понять новации, которые привнесла фольклорная традиция шэ в этот древний миф, автор прослеживает эволюцию образа прародителя: от тотемического предка он превращается в культурного героя Лун-ци. В ходе анализа устанавливается, что этот образ подвергся значительному влиянию ханьской культуры и даосской мифологии, в результате чего утратил часть изначальных черт. Фиксируя такие культурные заимствования у окружающих народов, песнь одновременно делает нормативной эндогамию, содержит призывы к изоляционизму по отношению к ханьцам и побуждает всех шэ объединяться по родовому признаку.

Эпос «Песнь о Гао-августейшем» ярко отражается в ключевых традициях, исторических и религиозных образах народа шэ, что позволяет его представителям четко различать «своего» и «чужого». Однако при этом эпос также демонстрирует стратегии приспособления и сохранения самобытности под воздействием мощной ассимилирующей силы.

Ключевые слова: народы Китая, фольклор Китая, народ шэ, Пань-ху, эпос, «Песнь о Гао-августейшем»

Для цитирования: Елизаров Н.О. Эпос «Песнь о Гао-августейшем» как ядро этнической идентичности народа шэ // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 5. С. 146–158. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-146-158

The epic “Song of Gao Huang” as the core of the She people’s ethnic identity

Nikolay O. Elizarov

Russian Academy of Sciences Institute of Oriental Studies

Moscow, Russia, n.elizarov@ivran.ru

Abstract. The article analyzes the oral epic “Song of Gao-huang” in the context of the She people’s cultural uniqueness. These people live in southern and southeastern China and have shaped their distinct identity around a mountainous lifestyle largely independent from central authorities. The study pays special attention to the methods and contexts of performing this sacred epic text.

A comparison of various text versions reveals the core myth at its heart: a modified version of the ancient Panhu myth. To grasp the innovations that She folklore brought to this ancient myth, the author traces the evolution of the ancestor’s image – from a totemic ancestor to the culture hero Long-qi. The analysis shows that this image underwent significant influence from Han Chinese culture and Daoist mythology, losing some of its original traits as a result. While documenting such cultural borrowings from neighbouring peoples, the song also normalizes endogamy, calls for isolationism toward the Han, and urges all She clans to unite along lineage lines.

The epic Song vividly appears in the She people’s key traditions, historical narratives, and religious imagery. This helps its members clearly distinguish “us” from “them”. At the same time, it illustrates strategies of adaptation and preservation of uniqueness amid powerful assimilative pressures.

Keywords: Chinese ethnic groups, Folklore of Southern China, She people, Panhu, oral epic, “Song of Gao Huang”

For citation: Elizarov, N.O. (2026), “The Epic ‘Song of Gao Huang’ as the core of the She people’s ethnic identity, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 146–158, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-146-158

Эпос «Песнь о Гао-августейшем» (*Гао-хуан гэ* 高皇歌) по праву может считаться главным эпическим памятником *шэ* 畲, народа Юго-Востока и Востока Китая, входящего в список официально признанных национальных меньшинств КНР. Хотя они и являются крупнейшим меньшинством на Востоке Китая, их численность невысока (ок. 700 тыс. чел.), но этот народ столетиями старался сохранить свою самобытность, находясь в окружении представителей ханьского большинства. Название *Шэцзу* 畬族 (что в до-

словном переводе с китайского значит «народ, занимающийся подсечно-огневым земледелием») было закреплено в 1950-х гг. на государственном уровне, однако в качестве самоназвания чаще используются другие именованя: *Шаньха* 山哈 (дословно «гости с гор») – на пересечении провинций Цзянси, Чжэцзян и Фуцзянь – и *хоне* 活聂 (*шэск.* hɔ²²ne⁵³, дословно «горцы») – на Востоке Гуандуна. Все эти названия прекрасно отражают особенности их образа жизни: традиционный уклад шэ представлял собой подсечно-огневое земледелие в горах, где они выращивали рис, индиго и чай, но также иногда занимались собирательством, скотоводством, охотой и производством древесного угля [Крюков и др. 1987, с. 83].

Языковая ситуация у шэ сама по себе отражает сложность их исторического пути и различия регионов расселения. На северо-восточной периферии ареала, на стыке Цзянси, Чжэцзяна и Фуцзяни, шэ перешли на *шэ хуа* 畬話 – собственный диалект языка хакка, принадлежащий китайской ветви сино-тибетской семьи. Тогда как в горах Восточного Гуандуна небольшое количество оставшихся шэ сохраняет отдельный шэский язык (*шэ юй* 畬語), относящийся к хмонг-мьенской семье¹. При этом для записи и на *шэ хуа*, и на *шэ юй* используют китайские иероглифы. Такое сложное языковое положение – сочетание сильно синизированных шэских говоров хакка и родственного хмонг-мьенским языкам *шэ юй* – напрямую подводит нас к сложности появления единой идентичности шэ.

Происхождение шэ часто вызывает затруднения среди исследователей: наиболее древние генеалогии прослеживаются напрямую от предков автохтонного населения южнее бассейна Янцзы², впоследствии постепенно сформировавшего общность в горах на востоке Гуандуна, откуда большая часть мигрировала на Восток в XVII–XVIII вв. уже в современный ареал проживания большинства шэ [Крюков и др. 1987, с. 83]. Однако даже внешние источники не могут дать нам проследить историю народа не как волну миграций, но и как процесс формирования этнического самосознания. Именно эту сторону нам может раскрыть «Песнь о Гао-августейшем», которая не просто рассказывает историю шэ устами носителей, но отражает их идентичность и социальные установки.

¹ Шэ цзюй цзянь ши 畬族簡史 («Краткая история народа шэ») / Ред. группа «Шэ цзюй цзянь ши». Перераб. изд. Пекин: Издательство национальностей (Миньцзу чу бань шэ), 2008. С. 19.

² Цюй Гочжэнь 邱國珍. Шэцзу миньцзянь зэньхуа: 畬族民間文化 («Народная культура национальности шэ»). Пекин: Коммерческое издательство, 2006. С. 7–8.

Этому эпосу было уделено пристальное внимание китайских исследователей, однако англоязычная³ и русскоязычная синология обошла его вниманием за, пожалуй, исключением пары предложений в переведенной И.А. Алимовым статье Ху Ци-вана «Предание о собаке Паньху и богине Милото»⁴ и книги «Мифы древнего Китая», перевода монографии китайского фольклориста Юань Кэ 袁珂 (1916–2001) [Юань 1987], где уделяется внимание конкретно этому эпическому тексту. Статья стремится исправить этот пробел в отечественной синологии, рассмотрев своеобразие этого памятника через призму истории, культуры и этнической идентичности шэ.

Исследователям известно около десяти версий данного эпоса⁵, однако мне доступны и известны следующие:

1. Версия, записанная Лин Чунышэном 凌純聲, под названием «Песнь о царе-собаке» (*гоу-ван гэ* 狗王歌), самая короткая версия и единственная, переведенная на русский язык (см. [Юань 1987, с. 261]).

2. Версия Комитета по делам национальностей Чжэцзяна (далее – комитетская версия) опубликована в 1992 г. Переиздавалась в 2016 г. Обобщенная, отредактированная версия, подготовленная на основе местных записей; считается одной из «официальных» провинциальных редакций эпоса.

3. Версия уезда Чаоань⁶ (далее – чаоаньская версия), провинция Гуандун (записана Лэй Нанем 雷楠 и Чэнь Хуаньцзюнем 陳煥鈞), опубликованная в 2001 г.

4. Версия деревни Дато (уезд Суйчан, Лисуйский округ, пр. Чжэцзян), опубликованная в 2011 г. (далее – датоская версия).

5. Фучжоуская версия (с.-в. пров. Фуцзянь) под названием «Песнь о предках» (*Цзу-цзун гэ* 祖宗歌) или «Песнь царя Линьбао» (*Линьбао-ван гэ* 麟豹王歌), опубликованная в 2004 г.

³ За исключением статьи “Myth in the History and Modern World of She People: The Preservation, Transmission and Uses of Epic Stories in the Ethnic Group of South-Eastern China” [Yan 2018].

⁴ Ху Ци-ван. Предание о собаке Паньху и богине Милото (перевод и примечания) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 5–6. С. 244–256.

⁵ Цюй Гочжэнь. Указ. соч. С. 334.

⁶ Текст 3–5-го изданий был перепечатан Чжан Сюанем 張恆 в свою монографию. См.: Чжан Сюань. И вэнь гуань вэнь: Шэцзу шиши «Гао хуан гэ» дэ вэньхуа нэйхань яньцзю 以文觀文：畬族史詩《高皇歌》的文化內涵研究 («И вэнь гуань вэнь»: исследование культурного содержания эпоса народа шэ «Песнь о Гао-августейшем»). Ханчжоу: Издательство Чжэцзянского политехнического университета, 2014. С. 239–261.

Традиция явно не исчерпывается ни пятью, ни десятью версиями, ведь локальная традиция каждой деревни может сильно варьироваться. Однако наибольшую популярность сыскала комитетская версия.

Все версии «Песни о Гао-августейшем» поются на *шэ хуа* и обладают семисловной поэтической формой: каждые 4 строки формируют строфу, в которой рифмуются по ровному тону первая, вторая и четвертая строки, а третья – нерифмующаяся – строка пропеваается бегло. Широко распространены приемы парной (*шуан тiao бян* 雙條變) и тройной вариаций строф (*сань тiao бян* 三條變). Этот прием заключается в том, что в последующей строфе изменяются 2–3 слова во всех строках, кроме нерифмованной. Таким образом, форма не отличается от изначальной строфы, но меняется содержание. Это помогает «Песне» лучше выполнять мнемоническую функцию запоминания народной истории⁷.

Эпос исполняется по праздникам и во время поклонения предкам – как правило, одним или двумя людьми *a cappella* и фальцетом. Он неразрывно связан с самобытной традицией «Карт предков» (*Цзу ту* 祖圖) – священного комплекса изображений, используемых в ритуалах почитания предков. Цзу ту представляют собой иллюстрации на льняном или домотканом холсте: плоский контурный рисунок с яркой живописью. Чаще всего это длинные горизонтальные свитки, хотя встречаются и вертикальные многочастные панели⁸. Большинство сохранившихся экземпляров относится к периоду Цин. Во время важных празднеств и ритуалов их развешивают в зале предков, а по окончании убирают, чтобы избежать посторонних взглядов⁹.

Несмотря на присутствие не относящихся к «Песни Гао-августейшего» элементов¹⁰, именно ее сюжеты неизменно остаются основной темой иллюстраций. Поэтому вывешивание карт всегда сопровождалось исполнением эпоса¹¹. Таким образом, карты предков выполняли двойную функцию: служили подспорьем в запоминании сюжета и одновременно выступали «контролирующей инстанцией» для исполнителя.

Сама история, разворачивающаяся в главном эпическом произведении шэ, может сильно варьироваться от деревни к деревне.

⁷ Чжан Сюань. Указ. соч. С. 205–207.

⁸ Цюй Гочжэнь. Указ. соч. С. 120.

⁹ Чжан Сюань. Указ. соч. С. 66–67.

¹⁰ Например, даосских Трех чистейших (*Саньцин* 三清) или текстов молитв о дожде.

¹¹ Чжан Сюань. Указ. соч. С. 66–67.

Разделив историю на три сюжета, мы можем наглядно представить внутренние различия версий:

- создание космического порядка демиургом Пань-гу 盤古 и первыми правителями в мире – Тремя августейшими и пятью владыками (*Сань-хуан У-ди* 三皇五帝);
- сказание о жизни главного культурного героя и родоначальника шэ;
- рассказ о последующей миграции потомков Пань-ху из Гуан-дуна.

Таблица 1

Таблица сравнения версий

Сюжет	«Песнь о царе-собаке»	Комитет-ская версия	Чаоань-ская версия	Датосская версия	Фучжоу-ская версия
Космогонический процесс	Отсутствует	Присутствует	Отсутствует	Присутствует	Отсутствует
Жизнь родоначальника	Присутствует	Присутствует	Присутствует	Присутствует	Присутствует
Дальнейшая миграция	Отсутствует	Присутствует	Отсутствует	Присутствует	Отсутствует

Можно увидеть, что основой всех версий «Песни» является история о культурном герое Лун-ци 龍麒 (дословно – «дракон-цилин»¹²). Во всех версиях текста основной сюжет остается в целом неизменным:

В эпоху правления Трех августейших и Пяти владык, во времена, когда Поднебесной правил Гао-синь 高辛¹³, у его жены разболелось

¹² Принято отождествлять Циляня 麒麟 с единорогом, с которым его роднит величественность и наличие одного рога и оленьего тела. Но также стоит отметить его близость к химере, потому что его облик состоит из частей тела различных животных. Благодаря «Канону стихов» считается символом красоты и изящества. По этой причине я принял решение не переводить с помощью названий европейских мифологических существ.

¹³ Известен также как Владыка Ку 嚳帝, один из Пяти великих владык. Прославился своими почтительностью, великодушием и любовью к простому народу.

ухо. Не проходило оно три дня, пока лекарь не избавил ее от боли, вытащив золотого червя в три цуня¹⁴. Положил владыка червя на золотой поднос, и рос он на нем, пока не вырос в полудракона ростом в два чжана¹⁵. И дали ему имя Лун-ци.

И жили все в мире в спокойствии, пока против Гао-синя не восстал варварский царь, желавший захватить престол. С его армией никто не мог совладать. И тогда владыка отчаялся, издал указ: кто сумеет усмирить восставших – получит в жены его третью дочь. Узнав об этом, Лун-ци отправился служить варварскому царю. И служил он так ему два-три года, и после каждой победы варвары устраивали пир. На одном из них царь захмелел, после чего крепко уснул. Тут Лун-ци и отсек ему голову и побежал с ней к владыке Гао-синю. Пришлось владыке выдать свою дочь за победителя. Чтобы Лун-ци принял человеческий облик, поместили его в золотой колокол, где нужно было пробыть семь дней, но на шестой день дочь владыки решила подсмотреть под колокол. Вышел из него уже человеком¹⁶, после чего и сыграли свадьбу, а жених с невестой отправились жить на гору Феникс.

Родились у них три сына и дочь. Первого принесли на подносе (кит. *пань* 盤), отчего называли его род Пань. Второго – в корзине (кит. *лань* 籃), отчего называли его род именем Лань. Когда давали третьему сыну, Лэй-гун¹⁷ издал гром, отчего Гао-синь назвал его род Лэй 雷 – громом. Сестра же их вышла замуж за человека по имени Чжун 鍾 – колокол. За заслуги их предка, Лун-ци, владыка самолично позволил им вести земледелие, не платя податей и налогов¹⁸.

Этот сюжет является ядром эпоса, а также самой архаичной его частью. Если все остальные элементы, скорее всего, насчитывают не более тысячи лет, то истоки мифа о Лун-ци можно проследить еще в летописи III–V вв. н. э. Так, из утраченной книги III в. н. э. «Краткая история Вэй» (*Вэй люэ* 魏略) упоминается предание племен, живших тогда в бассейне реки Янцзы – *наньманей* 南蠻: у Гао-синя при дворе была старуха, у которой болело ухо, из которого вытащила предмет величиной с кокон и положила в тыкву-горлянку (кит. *ху* 瓠) и закрыла тарелкой (кит. *пань* 槃), вскоре оттуда выскочила собака с пятнистой, пятицветной шерстью, которую так и прозвали –

¹⁴ Два *цуня* 寸 примерно равны 6,6 см.

¹⁵ Два *чжана* 丈 примерно равны 6,6 м.

¹⁶ Весьма загадочным представляется, что нарушение запрета не приводит к прерыванию трансформации героя. Однако причины слома традиционной сюжетной формулы оставляю для дальнейших исследований.

¹⁷ Лэй-гун 雷公 – божество-громовержец даосизма и народной религии.

¹⁸ Пересказ на основе: *Чжан Сюань*. Указ. соч. С. 230–251.

Пань-ху 槃瓠¹⁹. Следовательно, этот миф существовал еще до III в. н. э. История Пань-ху, пересказанная в историческом труде Фань Е 范曄 (398–445 гг.) «Книга поздней Хань» (I–III в.) (*Хоу-хань шу* 後漢書), во многом совпадает с сюжетом мифа о Лун-ци:

В древности род Гаосинь страдал от набегов *цюаньжунов* (прим. – собачьих жунов 犬戎). Император, обеспокоенный причиняемыми цюаньжунами разорениями, предпринял против них военный поход, но победы не добился. Тогда он объявил в Поднебесной, что тому, кто сумеет добыть голову У 吳, военачальника цюаньжунов, будет дарована тысяча *и*²⁰ желтого золота, уездный город в десять тысяч дворов и еще младшая дочь князя в жены.

А у императора в то время жила собака – пятицветной масти, по имени Пань-ху. Вскоре после оглашения указа Пань-ху прибежал ко двору с человеческой головой в пасти. Изумленные придворные посмотрели внимательно – а это голова военачальника У! Император возликовал. Однако счел, что Пань-ху (как собака) не может взять его дочь в жены, а также не может иметь пожалований, и стал обсуждать (с придворными) как наградить (Пань-ху), но не мог придумать ничего подходящего. Дочь императора, узнав об этом, решила, что уж раз император издал указ, то негоже будет его нарушать, и попросила (отца) отдать ее (Пан-ьху). Императору ничего другого не оставалось, и он отдал дочь Пань-ху.

Получив девушку, Паньху посадил ее на спину и побежал в южные горы [и поселился там] в каменной пещере. Место это было совсем глухое, куда не ступала нога человека. И девушка сняла свое роскошное платье, собрала волосы в пучок как у служанки и оделась в грубую рабочую одежду. Император, тоскуя по дочери, послал чиновников на поиски, но гроза и непогода все время мешали им подняться в горы. Через три года (дочь императора) родила двенадцать детей, шесть мальчиков и шесть девочек.

После того как Паньху умер, его дети сами переженились между собой. Они стали шить одежду из коры деревьев и красить ее в пять цветов красками из семян растений. У всей одежды, [которую они] делали, было (скроено что-то) в форме хвоста... Впоследствии они расплодись, и их прозвали «варвары мань» (*мань и* 蠻夷)²¹.

¹⁹ Фань Е. Хоухань шу («Книга поздней Хань») // Chinese text project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=426553> (дата обращения 20 января 2026).

²⁰ И 鎰 – единица измерения веса, примерно равная 275–375 г.

²¹ В пер. И.А. Алимова, см.: [Алимов 1994, с. 258].

Эта легенда о Пань-ху является сердцем хмонг-мьенской мифологической традиции, и на основе такого сходства можно говорить о генетической связи эпической традиции шэ и древних хмонгов. Это также подтверждается тем, что, согласно современным классификациям, *шэ юй* входит в ветвь хмонгских языков. Однако невооруженным взглядом видно, что в первоначальном мифе облик героя и связанное с ним действие разительно отличаются.

Е.М. Мелетинский возводил культурных героев к тотемическому предку [Мелетинский 2004, с. 60]. Для понимания особенностей локального именованья в традиции шэ считаю важным проследить эволюцию образа Лун-ци от тотемного животного через миф о Пань-ху. Многие ученые в попытке найти ту самую стадию тотемной формы мифа часто основываются на отрывке из «Канона гор и морей» (*Шань-хай цзин* 山海經):

Царство, Дарованное собаке, называется [еще] царством Собачьих жунов. [Его жители] похожи на собак. Там женщина совершает жертвоприношение, преклонив колено, подносит [вино] и еду²².

Хоть перспектива найти в этих словах тотемический миф именно о Пань-ху кажется слишком спекулятивной. В некоторых более поздних источниках III в. утверждается, что от Пань-ху пошел род собачьих жунов [Алимов 1994, с. 260], что противоречит фиксации мифа от Фань Е, где написано о противостоянии культурного героя собачьим жунам. В свою очередь, сама история фиксирует следы архаической тотемической традиции, сохраняя за Пань-ху функцию прародителя в животной форме. Несмотря на это, происходит явная героизация тотемического мифа: история о жизни Пань-ху встроена в более обширный контекст изначальной эпохи установления социального и космического порядка.

Трансформация изначального образа в Лун-ци ведет к существенным изменениям не только облика героя, но и истории. Место необычайной собаки занимает еще более удивительное существо, чье описание различается в зависимости от региона: это может быть цилинь с головой дракона, но может быть и смесью цилиндия, дракона и леопарда²³.

²² В пер. Э.М. Яншиной, см.: Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и комм. Э.М. Яншиной. 2-е изд., испр. М.: Наталис: Рипол Класик, 2004. С. 137.

²³ *Гао-хуан гэ*: Шэцзу чжанпянь сюй шигэяо: 高皇歌: 畚族長篇敘事歌謠 («Песнь о Гао-августейшем»: длинная повествовательная песня шэ) / Цзян-суский комитет по делам национальностей Чжэцзянской провинции. Пекин: Международное радиоиздательство Китая, 2016. С. 5.

Подобное изменение может свидетельствовать о произошедшем «облагораживании» традиционного культа собаки под влиянием ханьской культуры, так как образ цилиня увеличивает статусность объекта поклонения в ханьской парадигме. История взросления продолжает эту линию: рождение происходит в ухе не какой-то старухи, а самой императрицы. Лун-ци растет не в тыкве, закрытой блюдцем, а на золотом подносе (или серебряной чашей в некоторых вариантах). Таким образом, предок шэ перестает быть «безродной собакой» и приобретает благородную родословную от одного из Пяти владык (*У-ди* 五帝). Предсвадебное преображение окончательно порывает с зооморфностью Лун-ци: после пребывания под золотым колоколом в течение шести дней он полностью превращается в человека. Этот новый образ, по-видимому, возник из желания перестать быть маргинальной группой в окружении «цивилизованных» ханьцев.

Но влияние на культуру шэ со стороны ханьцев не заканчивается влиянием конфуцианских мифологических воззрений. Хоть среди ученых нет консенсуса, являются шэ анимистами или даосами, «Песнь о Гао-августейшем» подтверждает важность сюжетов последнего. Так, например, в изначальную историю о Пань-ху приходит космогонический сюжет о демиурге Пань-гу. Несмотря на неоднозначность происхождения этого мифического героя²⁴, очевидно наложение нового сюжета на изначальный каркас эпического повествования. Из этого я делаю вывод, что в религиозные воззрения шэ он пришел через даосизм, в котором он также почитается демиургом [Рифтин 2007, с. 542]. В комитетской версии даосские сюжеты раскрываются еще больше: Лун-ци оказывается демоноборцем, постигшим учение даосской Школы горы Люй (*Люй-шань пай* 閭山派), и ему помогает сам основатель даосизма Лао-цзы 老子²⁵. Таким образом, можно видеть, как даосская мифология породила синтез, проникнув путем диффузии в этническую религию шэ. Подобно тому, как «даосификация» произошла и у других представителей хмонг-мьенских народов [Alberts 2006, p. 6–7].

Взаимодействие шэ с ханьским большинством не только не привело к ассимиляции, но и характеризовалось отчужденностью и агрессивной изолированностью. В наньманьском мифе о Пань-ху уже есть сюжет об эндогамии (брак шести сыновей и шести дочерей), однако в истории шэ эндогамия не считается их изначальным состоянием: сыновья Лун-ци женились на царевнах племен Дуньи 東夷 из рода Ци 奇, а дочь взяла фамилию своего мужа, а не по-

²⁴ До сих пор вопрос о том, были ли изначально Пань-гу и Пань-ху одним и тем же божеством, является открытым [Рифтин 2007, с. 542].

²⁵ *Гао-хуан гэ*: Шэцзу чжанпянь сюй шигэю. С. 8.

даренную Гао-синем, как в случае братьев. Главным же фактором замыкания становится посягательство на автономию, касающуюся податей и сбора налогов, еще закрепленную в устных преданиях, зафиксированных в III в. н. э. Позднее это привело к сопротивлению попыткам подавить сакральную экономическую независимость от централизованной власти. Такое сопротивление часто приводило к дискриминации и враждебному отношению со стороны ханьцев, что фиксируется в устной традиции «Песни о Гао-августейшем»:

當初皇帝話言真
盤藍雷鐘好結親
千萬男女莫作賤
莫嫁阜老做妻人

Изначально, истинно наставил Августейший владыка

Пань, Лань, Лэй и Чжун – хороши для брака

Мириады мужчин, мириады женщин не должны унижаться

Не выходите замуж за [ханьских] старост, не становитесь их женами.

當初皇帝話言真
吩咐盤藍四姓親
女大莫去嫁阜老
阜老翻面便無情

Изначально, истинно наставил Августейший владыка

Наставлял родичей четырех фамилий Пань, Лань

Девушек, когда вырастут, не отдавайте замуж за [ханьских] старост

Ханьские чиновники двуличны и бесчувственны.

皇帝聖旨吩咐其
養女莫嫁阜老去
幾多阜老無情義
銀兩對重莫嫁其

Императорским святым указом было наказано так,

Растя дочерей, не выдавайте замуж за [ханьских] старост,

Множество [ханьских] старост лишены чувств и справедливости,

Даже при двойном весе серебра не выдавайте за них.

皇帝聖旨話言是
受盡阜老幾多氣
養女若去嫁阜老
好似細細未養其

Императорским святым указом слова верны,

Терпим от [ханьских] старост сколько унижений.

Растить дочь и выдать замуж за [ханьского] старосту –

Это как если бы вы ее вообще не воспитывали²⁶.

²⁶ *Гао-хуан гэ*: Шэцзу чжанпянь суй шигэяо. С. 16–20.

Финальной трагической частью «Песни» становится миграция с горы Феникс, где находилась их легендарная родина и могила самого Лун-ци, произошедшая не только из-за противостояния с ханьцами, но и тяжелых условий горного земледелия. Каждая из версий отражает свой собственный путь миграции в зависимости от региона, но каждая версия заканчивается призывом к консолидации всех родов шэ (Пань, Лань, Лэй, Чжун) вне зависимости от места проживания²⁷.

Эпос «Песнь о Гао-августейшем» отражается в самых важных традициях, исторических и религиозных образах народа шэ. Это позволяет его представителям легко определять своего и чужого. Так, существует традиция, чтобы первым пел песнь именно чужак²⁸. Но также «Песнь» иллюстрирует стратегии сохранения самобытности шэ в условиях ханьского окружения: от «облагораживания» тотемного героя Пань-ху в драконоподобного Лун-ци до интеграции даосских мотивов, таких как демиурга Пань-гу, а также фиксирует внутреннюю сложность и противоречия внутри национальной идентичности шэ: стремление и к самобытности, и к статусности; и открытости, и изоляции; плач об утрате мифической родины, и единство народа, где бы он ни жил.

Литература

- Алимов 1994 – Алимов И.А. Древнекитайские памятники о собаке // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5–6. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. С. 257–261.
- Крюков и др. 1987 – Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Наука, 1987. 311 с.
- Мелетинский 2004 – Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. М.: Вост. лит., 2004. 462 с.
- Рифтин 2007 – Рифтин Б.Л. Пань-гу // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Т. 2: Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 541–542.
- Юань 1987 – Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / Пер. с кит. И. Лубо-Лесниченко; отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: Наука, 1987. 526 с.
- Alberts 2006 – Alberts E. A History of Daoism and the Yao People of South China. Youngstown, New York: Cambria Press, 2006. 202 p.
- Yan 2018 – Yan S. Myth in the History and Modern World of She People: The Preservation, Transmission and Uses of Epic Stories in the Ethnic Group of South-Eastern China // Asian Culture and History. 2018. Vol. 10. № 1. P. 76–84.

²⁷ Там же.

²⁸ Цюй Гочжэнь. Указ. соч. С. 59.

References

- Alberts, E. (2006), *A History of Daoism and the Yao People of South China*, Cambria Press, Youngstown, New York, USA.
- Alimov, I.A. (1994), "Ancient Chinese records on the dog", in *Kunstkamera. Etnograficheskie tetradi* [The Kunstkamera. Ethnographic notebooks], Tsentr Peterburgskoe Vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, iss. 5–6, pp. 257–261.
- Kryukov, M.V., Malyavin, V.V. and Sofronov, M.V. (1987), *Etnicheskaya istoriya kita-itsev na rubezhe srednevekov'ya i novogo vremeni* [Ethnic History of the Chinese at the Turn of the Middle Ages and Modern Times], Nauka, Moscow, Russia.
- Meletinskii, E.M. (2004), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The Origin of the Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Riftin, B.L. (2007), "Pan-gu", in Titarenko, M.L. (ed.), *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia], vol. 2: Mifologiya. Religiya [Mythology. Religion], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 541–542.
- Yan, S. (2018), "Myth in the History and Modern World of She People: The Preservation, Transmission and Uses of Epic Stories in the Ethnic Group of South-Eastern China", *Asian Culture and History*, vol. 10, no. 1, pp. 76–84.
- Yuan', Ke (1987), *Mify Drevnego Kitaya* [Myths of Ancient China], in Lubo-Lesnichenko, I. (transl.) and Riftin, B.L. (ed.), Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Николай О. Елизаров, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; n.elizarov@ivran.ru
ORCID 0009-0005-1811-5222

Information about the author

Nikolay O. Elizarov, Russian Academy of Sciences Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka Street, Moscow, Russia, 107031; n.elizarov@ivran.ru
ORCID 0009-0005-1811-5222

Генезис астрономических знаний монгольских народов:
лингвистический и культурно-исторический анализы
монгольской астрономической карты
из ксилографа «Китайская астрономическая сутра»

Софья М. Козлова

Российский государственный гуманитарный университет

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

smkozlova@hse.ru

Аннотация. В статье рассматривается история развития астрономических знаний монгольских народов, начиная от первых наблюдений за движением небесных светил до институализированных исследований в период династии Юань (1271–1368), при дворе хана Хубилая (1260–1294), в династии Мин (1601–1644) и во время правления династии Цин (1644–1912). Исследование опирается на китайские труды по астрономии и астрологии – «Календарь Чунчжэнь» (кит. 崇禎曆書), «Календарный трактат, основанный на новых западных методах» (кит. 西洋新法曆書) и «Упрощенный календарный трактат» (кит. 簡要曆書), астрономический атлас из Дуньхуана (S. 3326), а также на монгольский «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jīruqay-yin sudur*) и тибетский «Великий китайский календарь» (тиб. *rgya rtsis chen mo*) ксилографы. Ключевым методом исследования является историко-лингвистический анализ названий астрономических созвездий на картах монгольского и тибетского ксилографов, а также способов изображения звездного неба в монгольском ксилографе «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jīruqay-yin sudur*). Установлено, что монгольский ксилограф восходит к «Календарному трактату, основанному на новых западных методах» (кит. 西洋新法曆書), составленного иезуитом Адамом Шаллем фон Беллем при дворе маньчжурского императора, а также карта Северного полушария из данного ксилографа отражает черты китайской астрономии, которые выражены в номинации созвездий и их расположении.

Ключевые слова: монгольская астрономия, китайская астрономия, ксилограф «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jīruqay-yin sudur*)

Для цитирования: Козлова С.М. Генезис астрономических знаний монгольских народов: лингвистический и культурно-исторический анализы монгольской астрономической карты из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» 2026. № 5. С. 159–173. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-159-173

The genesis of astronomical knowledge of Mongolian peoples: Linguistic and cultural-historical analysis of the Mongolian astronomical map from the xylograph “Chinese Astronomical Sutra”

Sofia M. Kozlova

Russian State University for the Humanities

The National Research University “Higher School of Economics”

Moscow, Russia, smkozlova@hse.ru

Abstract. The article examines the history of astronomical knowledge development among Mongolian peoples, from initial observations of celestial bodies’ movements to institutionalized research during the Yuan dynasty (1271–1368) at Khan Khubilai’s court (1260–1294), the late Ming dynasty (1601–1644), and the Qing dynasty (1644–1912). The study draws on Chinese astronomical and astrological works – “Chongzhen Calendar” (崇禎曆書), “Calendrical Treatise Based on the New Western Methods” (西洋新法曆書), “Simplified Calendrical Treatise” (簡要曆書), the Dunhuang astronomical atlas (S. 3326), and as well as Mongolian “Chinese Astronomical Sutra” (*Kitad-in jiruqai-yin sudur*) and Tibetan “Great Chinese Calendar” (*rgya rtsis chen mo*) xylographs. The key research method is historical-linguistic analysis of astronomical constellation names on the maps from the Mongolian and Tibetan xylographs, along with depictions of the sky in the Mongolian xylograph “Chinese Astronomical Sutra” (*Kitad-in jiruqai-yin sudur*). It is established that the Mongolian xylograph derives from the “Calendrical Treatise Based on the New Western Methods” (西洋新法曆書), compiled by Jesuit Adam Schall von Bell at the Manchu emperor’s court. The Mongolian Northern Hemisphere map in this xylograph also reflects features of Chinese astronomy, evident in constellation nomenclature and arrangement.

Keywords: Mongolian astronomy, Chinese astronomy, xylograph “Chinese Astronomical Sutra” (Mongolian: *Kitad jiruqay-yin sudur*)

For citation: Kozlova, S.M. (2026), "The genesis of astronomical knowledge of Mongolian peoples: Linguistic and cultural-historical analysis of the Mongolian astronomical map from the xylograph 'Chinese Astronomical Sutra'", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 5, pp. 159–173, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-5-159-173

Астрономические знания монгольских народов восходят к глубокой древности. Наблюдение за движением Солнца, Луны и звезд было важнейшим элементом для ориентации в пространстве, расчета времени и формирования календарного цикла, определения благоприятных и неблагоприятных дней. Кроме того, астрономические наблюдения были также встроены в повседневную картину мира, например, об этом свидетельствует ориентация юрты по сторонам света¹. Также длительные наблюдения за движением небесных тел были неотъемлемой частью религиозной практики:

...небесные светила, в первую очередь Солнце и Луна, а также со-звездия были составной частью культа Неба, что неизбежно вызвало потребность их познания и согласования своей жизни с их основными ритмами [Марсадоллов 2021, с. 314–315].

Тенгрианство как культ Неба сформировалось в тюрко-монгольской среде, в которой тенгри воспринимался как верховное божество и как сакральное пространство, место обитания божеств [Дробышев 2012, с. 72]. Почитание Неба и его сакрализация составляли ключевой элемент мировоззрения кочевых народов Центральной Азии: «ритуальные действия, выполнявшиеся верховным правителем, а также выполнявшиеся другими лицами по отношению к нему – это обряды, маркирующие семантический центр мироздания и направленные на его реинсталляцию и упрочение» [Дробышев 2012, с. 81].

Однако тенгрианство представляет собой не только культ Неба, но и культ верховного правителя, чья власть сакральна, поскольку дарована Небом.

В период Монгольской империи власть новому хагану даровало само Небо, а во времена феодальных распрей эту функцию выполнял обожествленный Чингис-хан в своем святилище «Восемь белых юрт» в Ордосе, основанном Хубилаем [Дробышев 2012, с. 78].

¹ Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: культура, традиции, символика: учебное пособие. М.: Восточная литература, 2002. С. 14–15.

*Развитие астрономических знаний
в период династии Юань
и государства Хулагуидов*

Ханы Монгольской империи рассматривали создание государства как акт сакральной воли Неба, и это вызвало необходимость исполнять волю. Для этого под покровительством монгольских правителей в династии Юань (1271–1368) и в государстве Хулагуидов (1256–1353) началось активное развитие астрономических наук [Yang 2019, p. 388]. Ввиду политической консолидации частей Азии под властью монголов стала возможной передача астрономических знаний между арабо-персидской и китайской традициями [Isahaya 2023, p. 688]. Так, в новых социально-политических условиях к астрономическим исследованиям при монгольских дворах были привлечены представители завоеванных народов. Одним из них был христианский переводчик Иса Келемчи (ок. 1227–1308), действовавший при дворе монгольских ханов, прибыл в Монголию во время правления хана Гуюка (ок. 1246–1248), став первым астрономом из Западной Азии, нанятым двором Великого хана. В период правления хана Мункэ (ок. 1251–1259) Иса установил тесные отношения с ханом Хубилаем (ок. 1260–1294), и в 1263 г. по указу Хубилай-хана было основано «Ведомство западной астрономии», главой которого был назначен Иса [Allsen 2001, p. 166; Isahaya 2023, p. 690].

Другим был Джамал ад-Дин, персидский астроном, который прибыл ко двору Хубилай-хана и поднес в качестве подарка астролябию, глобус и армиллярную сферу в 1267 г. Согласно «Истории династии Юань», в 1271 г. была основана Мусульманская астрономическая обсерватория, главой которой был назначен Джамал ад-Дин [Allsen 2001, p. 167]. В 1274 г. Мусульманская астрономическая обсерватория была объединена с Китайской обсерваторией, основанной ранее, в 1260 г. [Allsen 2001, p. 168]. Однако в 1288 г. две обсерватории были разделены и продолжили работу независимо друг от друга. Джамал ад-Дин также занимал должность в Управлении императорской библиотеки и продолжил оставаться главой Мусульманской астрономической обсерватории до 1310 г. [Allsen 2001, p. 168; Isahaya 2023, p. 690]. После смерти Джамал ад-Дина управление Мусульманской обсерваторией возглавил его преемник. Обсерватория просуществовала до падения династии Юань в 1368 г., способствовав распространению и развитию астрономических знаний [Allsen 2001, p. 168]. Таким образом, благодаря межкультурному взаимодействию в период правления Хубилай-хана было положено начало институализированному изучению астрономии и трансляции астрономических знаний.

*Развитие астрономических знаний
в период династии Мин и династии Цин*

Иса и Джамал ад-Дин внесли значимый вклад в развитие знаний монгольских народов, но этим не ограничивается влияние Запада, оказанное на формирование монгольской астрономической традиции. В период поздней династии Мин (1368–1644) в Пекин прибыли первые миссионеры-иезуиты. Группа иезуитских астрономов, состоящая из Маттео Риччи (1552–1610), Иоганна Шрека (1576–1630) и Джакомо Ро (1583–1638), а также последовавшими за ними Иоганна Адама Шалля фон Белля (1591–1666) и Фердинанда Вербиста (1623–1688) внедрила знания в области западной астрономии и математики, познакомив китайских астрономов с трудами Тихо Браге (1546–1601) и Иоганна Кеплера (1571–1630) [Van der Kuip 2016, p. 52]. На фоне упадка астрономических знаний, образовавшегося в ранний период династии Мин (1368–1644), миссионеры-иезуиты смогли продемонстрировать превосходство западноевропейской науки, которое привело к введению новой календарной реформы, а затем и управлению астрономической обсерваторией в Пекине [Udías 1994, p. 464]. После падения династии Мин (1368–1644) и покорения Пекина маньчжурами в 1644 г. был принят календарь, основанный на системе датского астронома Тихо Браге (1546–1601).

Маньчжурский император Канси (1662–1722) также проявлял интерес к деятельности иезуитов и в 1714 г. попросил нескольких тибетских лам перевести математические и календарные труды иезуитов на монгольский язык, а в 1715 г. – на тибетский язык [Yongdan 2017, p. 94]. В период поздней династии Мин (1368–1644), вероятно, не было никакого взаимодействия между тибетскими ламами и миссионерами-иезуитами. Однако после завоевания Пекина в 1644 г. тибетские ламы и иезуиты оказались при одном дворе. Так, пятый Далай-лама, посещая Пекин в 1652 г., был осведомлен, что Адам Шалль фон Белль (1592–1666) руководит обсерваторией, будучи назначенным императором Шуньчжи (1638–1661) в 1644 г. [Udías 1994, p. 467; Yongdan 2017, p. 93].

Благодаря китайским переводам на монгольские и тибетские языки стали доступны труды по западной астрономии. Источником этих знаний стали такие календарные трактаты, как: «Календарь Чунчжэнь» (кит. 崇禎曆書), датируемый примерно 1635 г., и «Календарный трактат, основанный на новых западных методах» (кит. 西洋新法曆書), который был выпущен Шаллем фон Беллом в 1645 г. В 1669 г. Шалль фон Белль составил «Упро-

щенный календарный трактат» (кит. 簡要曆書) как указатель к объемному «Календарному трактату, основанному на новых западных методах» для императора Шуньчжи (1644–1661). Однако есть предположения, что частичный перевод на монгольский язык «Календарного трактата, основанного на новых западных методах» был сделан в 1711 г. по приказу императора Канси (1654–1722) [Van der Kuijp 2016, p. 53].

По мнению Ван дер Кейпа, монгольским переводом «Календарного трактата, основанного на новых западных методах» является ксилограф, находящийся в Национальной библиотеке Пекина. Титульный лист ксилографа утерян, но в предисловии указано: «Астрономическое предисловие монгольского перевода китайской астрономической сутры» (монг. *Qitad-in jiruqai-yin sudur еёе mongyolčilen orčiyuluγsan jiruqai-yin orusil*). После преамбулы указан маньчжурский император Канси (1654–1722), именуемый как «Великий хан Манджушри» (монг. *Manjusiri degedü Amuyulang qayan*), и список ученых, художников, участвовавших в изображении созвездий и звездных карт, и должностных лиц, которые входили в проект перевода [Van der Kuijp 2016, p. 53]. Далее он будет именоваться как ксилограф под названием «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Qitad-in jiruqai-yin sudur*).

В 1714–1715 гг. был сделан перевод «Календарного трактата, основанного на новых западных методах» на тибетский язык «Великий китайский календарь» (тиб. *rgya rtsis chen mo*), сыгравший значительную роль в распространении астрономических знаний как в Тибете, так и в Монголии [Yongdan 2017, p. 96]. «Великий китайский календарь» представляет собой сборник из тридцати двух текстов в восьмиестах печка (тиб. *dpe cha*), содержащих важные астрономические наблюдения иезуитов, например, таблицы солнечных орбит, созданные итальянским миссионером Джакомо Ро (1593–1638) [Yongdan 2017, p. 96]. Более того, в тибетском ксилографе «Великий китайский календарь» отражены астрономические представления иезуитов, а именно – геогелиоцентрическая модель солнечной системы, которую отстаивал Тихо Браге (1546–1601), согласно этой модели центром солнечной системы является Земля, а не Солнце.

Кроме того, на общее происхождение монгольского и тибетского переводов указывает то, что в них упоминаются имена Иоганна Кеплера (1571–1630) и Тихо Браге (1546–1601) в соответствии с китайской транскрипцией. Так, в монгольском ксилографе «Китайской астрономической сутры» (монг. *Qitad-in jiruqai-yin sudur*) указано: “*ke pi lel ti go nöküür yin bolai*”, а в тибетском «Великом китайском календаре»: “*kebai’er tigu*” [Van der

Kuijр 2016, p. 54]. Монгольская транскрипция фамилии Кеплер может указывать на то, что монгольский перевод был сделан непосредственно с китайского текста, а не с его тибетского перевода, поскольку тибетская форма “*kebai'er*” не могла передаваться монгольским “*ke pi lel*”.

Более того, в тибетском «Великом китайском календаре» содержится часть карты северного полушария с обозначением созвездий.

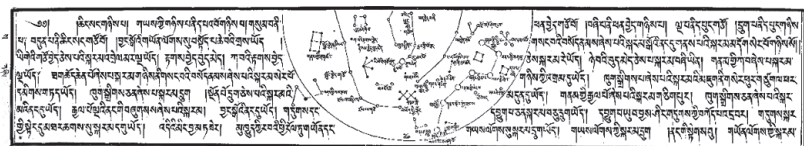


Рис. 1. Созвездия части Северного полушария
из тибетского ксилографа «Великого китайского календаря»,
1714–1715 гг.

*Лингвистический и культурно-исторический анализы
монгольской астрономической карты
«Китайская астрономическая сутра»
(монг. Kitad jiruqay-yin sudur), 1711 г.*

В монгольском ксилографе «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*), изданном в 1711 г., есть карта созвездий северного полушария. Она была опубликована в работе Д. Кары «Книги монгольских кочевников» [Кара 1972, таб. 20].

Впоследствии изучением карты занимались Карл Мастей и Джон Крюгер, которые в статье «Карта монгольских созвездий» опубликовали подробный анализ астеризмов, изображенных на ней. В статье представлена транслитерация письменно-монгольских названий и возможные соотношения созвездий с названиями созвездий из справочника О. Намнандорджа «Названия планет, звезд, созвездий» [Masthay 2006, p. 87; Намнандордж 1989, p. 1].

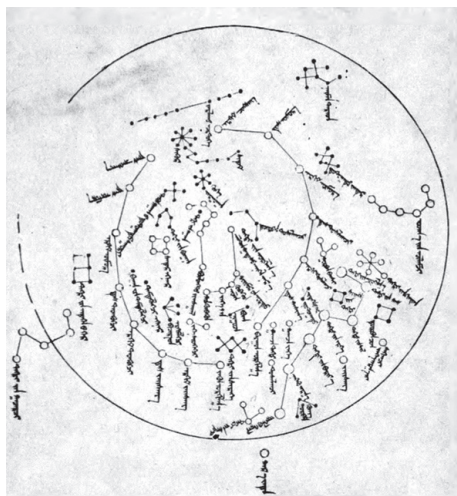


Рис. 2. Созвездия Северного полушария из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*), 1711 г. [Кара 1972, табл. 20]

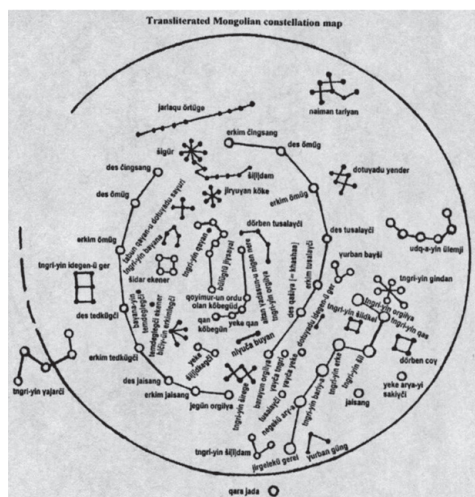


Рис. 3. Карта Северного полушария из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*) 1711 г. с транслитерацией названий созвездий [Masthay 2006, p. 96]

Исходя из того, как изображены созвездия на монгольской карте, их можно частично соотнести с созвездиями западноевропейской астрономии. Так, например, созвездие, состоящее из семи звезд: *tngri-yin orgiya* ‘букв. Небесная вершина’, *tngri-yin qas* ‘Небесный нефрит’, *tngri-yin šil* ‘букв. Небесное зеркало’, *tngri-yin erke* ‘букв. Небесная власть’, *tngri-yin bary-a* ‘букв. Небесный задаток’, *negekü ary-a* ‘букв. Способы к открытию’, *jirgelekü gerel* ‘букв. Выстроенный свет’ [Masthay 2006, p. 89], имеют характерную форму «ковша» и являются созвездием Большой Медведицы. Рядом с Большой Медведицей, скорее всего, расположено созвездие Волопаса, представляющее собой скопление из трех звезд с общим названием – *tngri-yin šifiIdam* ‘букв. Небесная палица’ [Masthay 2006, p. 90]. Далее от созвездия Волопаса есть две отдельные группы – *tngri-yin yajarci* ‘букв. Небесный проводник’ и *tngri-yin idegen-ü ger* ‘букв. Небесная кухня’, которые предположительно являются созвездием Дракона [Masthay 2006, p. 90]. Однако звезды *erkim tedkügci* ‘букв. Высший попечитель’ и *des tedkügci* ‘букв. Второй попечитель’ [Masthay 2006, p. 91] находятся в созвездии, состоящем из восьми звезд. Это созвездие представляет собой объединение звезд различных в западной астрономической традиции созвездий – Жирафа, Дракона, Геркулеса.

Монгольская карта Северного полушария из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*) визуально схожа с картой, представленной в «Великом китайском календаре» (тиб. *rgya rtsis chen mo*), тибетском переводе «Календарного трактата, основанного на западных методах».

Более того, тибетские названия созвездий на карте в «Великом китайском календаре» (тиб. *rgya rtsis chen mo*) частично совпадают с монгольскими из ксилографа «Китайской астрономической сутры» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*). Например, название предполагаемого созвездия Волопаса указано на монгольской карте как *tngri-yin šifiIdam* ‘букв. Небесная палица’, а тибетское название – *gnma dpyug*, в котором *gnma*² ‘букв. небо’, *dpyug*³ ‘букв. палка’, так, название созвездия можно перевести как «небесная палка».

Однако есть названия звезд и созвездий, которые не совпадают, например, монгольское название первой звезды Большой Медведицы (α Большой Медведицы) – *tngri-yin orgiya* ‘букв.

² Jäschke H.A. *A Tibetan-English dictionary: with special reference to the prevailing dialects. To which is added an English-Tibetan vocabulary*. London: Secretary of State for India in Council, 1881.

³ Ibid.

Небесная вершина' [Masthay 2006, p. 89], а тибетское – *gnma gyi spyi skor*, которое дословно значит «небесный круг», *gnma*⁴ 'букв. Небо', *spyi skor*⁵ 'букв. круг', что не вполне соответствует монгольскому значению.

Кроме того, схожее изображение Северного полушария встречается в S.3326, атласе звездного неба из Дуньхуана. Атлас, найденный в 1907 г. в ходе археологической экспедиции, датируется периодом династии Тан (618–807) и состоит из 14 карт, одна из которых наиболее похожа на монгольскую и тибетскую карты [Bonnet-Bidaud, Praderie 2009, p. 39–40].



Рис. 4. Карта Северного полушария из атласа звездного неба S. 3326, найденного в Дуньхуане [Bonnet-Bidaud, Praderie 2009, p. 46]

Наряду с основным визуальным сходством, карты имеют единую систему, располагающую звезды и созвездия таким образом, что центральное место занимает Полярная звезда. Полярная звезда служит олицетворением императора, а окружающие ее звезды и созвездия представляют слуг, военные и административные чины [Bonnet-Bidaud, Praderie 2009, p. 46]. На монгольской карте из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*) и на тибетской карте «Великого китайского ка-

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

лендаря» (тиб. *rgya rtsis chen mo*) схожим образом отражена эта система.

Более того, в названиях звезд двух симметричных дугообразных созвездий, расположенных с двух сторон от Полярной звезды, указаны китайские административные и военные титулы, например, в восточном созвездии монгольской карты звезды названы: *des cingsang* 'букв. Второй Чэнсян' ([chéngxiàng]), *des ömüg* 'букв. Вторая стража', *erkim ömüg* 'букв. Высшая стража', *des tedkügci* 'Второй попечитель', *erkim tedkügci* 'букв. Высший попечитель', *des jaisang* 'букв. Второй Зайсан', *erkim jaisang* 'букв. Второй Зайсан' [Masthay 2006, p. 90–91].

В западном созвездии монгольской карты следующие названия: *erkim cingsang* 'букв. Высший Чэнсян' ([chéngxiàng]), *des ömüg* 'букв. Вторая стража', *erkim ömüg* 'букв. Высшая стража', *des tusalayci* 'букв. Второй помощник', *erkim tusalayci* 'букв. Высший помощник', *des qašy-a* 'букв. Вторая защита', *barayun orgilya* 'букв. Западная / правая вершина' [Masthay 2006, p. 89–90].

Однако в тибетском ксилографе «Великий китайский календарь» (тиб. *rgya rtsis chen mo*) отсутствует полное изображение Северного полушария, однако названия звезд, указанные в нижней части восточного и западного дугообразных созвездиях, одинаковы с монгольскими. Например, монгольскому названию звезды *des ömüg* 'букв. Вторая стража' соответствует тибетское название *skyong byed gnyis pa*, *skyong*⁶ 'букв. охранять', *gnyis*⁷ 'букв. два', которое можно перевести как «второй защитник», что соответствует монгольскому значению.

По мнению Джозефа Нидхэма, британского сиолога, для китайской астрономии характерно использование чинов бюрократического аппарата в номинации звезд и созвездий, «аграрно-бюрократическая природа китайской цивилизации привела к тому, что множество названий звезд и созвездий имеют свои земные аналоги в иерархии чиновничества» [Needham 1974, p. 72]. Кроме того, Джозеф Нидхэм также отмечает, что «с древних времен было принято изображать созвездия в виде соединения шара и линии» [Needham 1974, p. 72]. Идентичный способ изображения созвездия встречается на кирпиче, датированном периодом династии Хань (202 до н. э. – 220 н. э.), в Сычуане [Needham 1974, p. 72]. На монгольской ксилографической карте из «Китайской астрономической сутры» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*) созвездия представлены в виде соединения шара и линий – точно так же, как и на тибетской карте.

⁶ Jäschke H.A. Op. cit.

⁷ Ibid.

К тому же Джозеф Нидхэм отмечает, что обозначение европейских и китайских созвездий отличается друг от друга, так, созвездие Гидры, представленное на карте из Дуньхуана, связано

...с восемью другими звездными группами, не имеющими сходства в символике. <...> Нет ничего, соответствующего Дельфину и Раку и т. д., единственные совпадения – это Большая Медведица, Орион и Плеяды, но кроме них нет соответствия [Needham 1974, p. 72].

Подобное можно наблюдать и на картах из монгольского и тибетского ксилографов, которые не содержат изображений типичных для обозначения созвездий в западноевропейской астрономии.

*Итоговые выводы анализа астрономической карты
из ксилографа «Китайская астрономическая сутра»
(монг. *Kitad ĵiruqay-yin sudur*)*

Видно, что монгольский ксилограф «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad ĵiruqay-yin sudur*) является экземпляром ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Qitad-in ĵiruqai-yin sudur*), который представляет собой монгольский перевод «Календарного трактата, основанного на новых западных методах» (кит. 西洋新法曆書). На это указывают сходства монгольской карты из ксилографа (монг. *Kitad ĵiruqay-yin sudur*) с тибетской картой из «Великого китайского календаря» (тиб. *rgya rtsis chen mo*). Такое сходство может, в первую очередь, свидетельствовать об их общем источнике, которым является «Календарный трактат, основанный на новых западных методах». Наличие расхождений в номинации созвездий говорит о том, что карты не являются переводами с тибетского и монгольского языков, а возможно были переведены с китайского независимо друг от друга.

Более того, монгольская карта из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad ĵiruqay-yin sudur*) имеет ряд схожих черт с китайским астрономическим атласом из Дуньхуана, свойственных для китайской астрономической традиции. Однако атлас и карта из ксилографа отличны друг от друга. Основным отличием являются изображение и расположение созвездий, а также их число: монгольская карта содержит больше созвездий, которые изображены иначе, чем на китайском атласе из Дуньхуана. Но наличие таких общих черт, как использование административных чинов в номинации астеризмов, расположение и способ изображения созвездий, отсутствие номинаций

созвездий из западной астрономии указывают на непосредственную связь карты из дуньхуанского атласа и монгольской карты из ксилографа «Китайская астрономическая сутра» (монг. *Kitad jiruqay-yin sudur*).

Таким образом, благодаря анализу карты звездного неба из монгольского и тибетского ксилографов можно наглядно видеть, как происходил процесс формирования астрономических знаний монгольских народов, и каким образом китайская и западноевропейская астрономические традиции повлияли на генезис монгольских астрономических знаний.

Литература

- Дробышев 2012 – *Дробышев Ю.И.* Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии // Народы и религии Евразии. 2012. № 5. С. 72–81.
- Кара 1972 – *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: Наука, 1972. 223 с.
- Марсадалов 2021 – *Марсадалов Л.С.* Древние астрономические истоки тенгрианства, мифов и календаря на Алтае // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже веков: Сб. статей по материалам Всероссийской научно-популярной конф. / Сост. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2021. С. 313–335.
- Намнандорж 1989 – *Намнандорж О.* Одны орд, од, гаригийн нэрс. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1989. 44 с.
- Allsen 2001 – *Allsen T.A.* Culture and Conquest in Mongol Eurasia. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 166–175.
- Bonnet-Bidaud, Praderie 2009 – *Bonnet-Bidaud J.-M., Praderie F.* The Dunhuang Chinese Sky // Journal of Astronomical History and Heritage. 2009. Vol. 12. № 1. P. 39–59.
- Isahaya 2023 – *Isahaya Y.* Islamicate Astral Sciences in Eastern Eurasia during the Mongol Yuan Dynasty (1271–1368) // Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies: Practices from the 2nd/8th to the 13th/19th Centuries. London: Routledge, 2023. P. 688–695.
- Masthay 2006 – *Masthay C.* A Mongolian Constellation Chart // Mongolian Studies. 2006. Vol. 28. P. 87–97.
- Needham 1974 – *Needham J.* Astronomy in Ancient and Medieval China // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences. 1974. Vol. 276. № 1257. P. 67–82.
- Udías 1994 – *Udías A.* Jesuits Astronomers in Beijing, 1601–1805 // Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society. 1994. Vol. 35. P. 464–467.
- Van der Kuijp 2016 – *Van der Kuijp L.* From Chongzhen lishu (崇禎曆書) to Tengri-yin udq a and Rgya rtsis chen mo // Tibetan Printing: Comparisons, Continuities and Change / Ed. by H.-J. Klimkeit, J.A. Silk. Leiden: Brill, 2016. P. 52–54.

- Yang 2019 – Yang Q. Like Stars in the Sky: Network of Astronomers in Mongol Eurasia // *Mobility Transformations and Cultural Exchange in Mongol Eurasia*. 2019. Vol. 62. P. 388–389.
- Yongdan 2017 – Yongdan L. A Scholarly Imprint: How Tibetan Astronomers Brought Jesuit Astronomy to Tibet // *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 2017. № 45. P. 93–96.

References

- Allsen, T. (2001), *Culture and conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Bonnet-Bidaud, J.-M. and Praderie, F. (2009), “The Dunhuang Chinese sky”, *Journal of Astronomical History and Heritage*, vol. 12, no. 1, pp. 39–59.
- Drobyzhev, Yu.I. (2012), “Tengrianism and Buddhism in medieval Mongolia”, *Nations and Religions of Eurasia*, no. 5, pp. 72–81.
- Isahaya, Y. (2023), “Islamicate astral sciences in Eastern Eurasia during the Mongol Yuan dynasty (1271–1368)”, *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies: Practices from the 2nd/8th to the 13th/19th Centuries*, Routledge, pp. 688–695.
- Kara, D. (1972), *Knigi mongol'skikh kochevnikov (sem' vekov mongol'skoi pis'mennosti) [The books of Mongolian nomads (seven centuries of Mongolian writing)]*, Nauka, Moscow, Russia.
- Marsadolov, L.S. (2021), “Ancient astronomical origins of Tengrianism, myths, and the calendar in Altai”, Ekeev, N.V. (comp.) *Narody Altaya v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii na rubezhe vekov: Sb. statei [The peoples of Altai in the socio-cultural space of Russia at the eras turn, Collection of articles]*, Gorno-Altaysk, pp. 313–335.
- Masthay, C. (2006), “A Mongolian constellation chart”, *Mongolian Studies*, no. 28, pp. 87–97.
- Namnandorž, O. (1989), *Odney ord, od, garig'in ners* [The names of constellations, stars, planets], Ulsyn hēvlēlin gazar, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Needham, J. (1974), “Astronomy in ancient and medieval China”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences*, vol. 276, no. 1257, pp. 67–82.
- Udías, A. (1994), “Jesuits astronomers in Beijing, 1601–1805”, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, no. 35, pp. 464–467.
- Van der Kuijp, L. (2016), “From Chongzhen lishu (崇禎曆書) to Tengri-yin udq-a and Rgya rtsis chen mo”, in Klimkeit, H.-J. and Silk, J.A. (ed.), *Tibetan printing: comparisons, continuities and change*, Brill, Leiden, pp. 52–54.
- Yang, Q. (2019), “Like stars in the sky: network of astronomers in Mongol Eurasia”, *Mobility transformations and cultural exchange in Mongol Eurasia*, no. 62, pp. 388–389.
- Yongdan, L. (2017), “A scholarly imprint: how Tibetan astronomers brought Jesuit astronomy to Tibet”, *East Asian Science, Technology, and Medicine*, no. 45, pp. 93–96.

Информация об авторе

Софья М. Козлова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 10100, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; smkozlova@hse.ru

Information about the author

Sofia M. Kozlova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047;

National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia; bld. 20, Myasnitskaya Street, Moscow, Russia, 10100; smkozlova@hse.ru

Научный журнал
Вестник РГГУ
Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»
№ 5
2026

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
П.М. Смоктунова

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ ФС77-74270 от 09.11.2018 г.
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 03.09.2026

Выход в свет 10.09.2026

Формат 60 × 90 ¹/₁₆

Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,9

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 2396

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru