SATOR 23

Перспективы изучения фольклора

Взгляд из Эстонии и Беларуси

Миссия выполнима 3

S A T O R 23

Эстонский литературный музей

Перспективы изучения фольклора

Взгляд из Эстонии и Беларуси

Миссия выполнима 3

Редакторы-составители

Татьяна Володина
Маре Кыйва
Анастасия Федотова

Тарту 2022
Научное издательство ЭЛМ

Редактор серии: Маре Кыйва
Редакторы-составители выпуска: Татьяна Володина, Маре Кыйва, Анастасия Федотова
Перевод: Анастасия Федотова
Верстка: Лииза Весик, Рахел Лаура Весик, Диана Кахре
Фото: Марис Куперянов 2022; Татьяна Володина 2022
Оформление обложки: Андрес Куперянов

Редакционная коллегия:
Ekaterina Anastasova, Madis Arukask, Reet Hiiemäe, Tiiu Jaago, Andres Kuperjanov, Tünde Komaromi, Nikolay Kuznetsov, Marju Kõivupuu, Emily Lyle, Mirjam Mencej, Skaidre Urboniene, Tatsiana Valodzina, Irina Vinokurova, Tatiana Vladykina

Публикация книги осуществлена совместно Эстонским литературным музеем и Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, при поддержке Эстонского литературного музея (EKM 8-2/20/3: «Нарративные и религиозные аспекты фольклора»), Фонда регионального развития ЕС (ТК 145, Центр компетенции по Эстонским исследованиям).

ISSN 1406-2011 (печатное издание)
ISBN 978-9916-659-49-6 (печатное издание)
ISSN 1736-0323 (электронное издание)
ISBN 978-9916-659-50-2 (электронное издание)
DOI: 10.7592/Sator.2022.23

Адрес редакции: ELM Scholarly Press, Sator
Vanemuise 42
Tartu 51003 Estonia
Тел.: +372 737 7740
E-mail: folklore@folklore.ee
WEB: https://folklore.ee/sator/

© Эстонский литературный музей
© Авторы
© Марис Куперянов; Татьяна Володина

Содержание

Взгляд из Эстонии и Беларуси
DOI: 10.7592/Sator.2022.23.00
Татьяна Володина, Маре Кыйва, Анастасия Федотова 7

Народная религия и заговоры

Европейский заговорный сюжет о трех добрых братьях и его белорусские продолжения
DOI: 10.7592/Sator.2022.23.01
Татьяна Володина 23

Тексты о святых в архиве Эстонского литературного музея
DOI: 10.7592/Sator.2022.23.02
Елена Боганева, Маре Кыйва 59

«Рэвалюцыя ў хаце»: малоизвестный случай «шумного духа» на хуторе Вербники Минского района в 1930-х годах
DOI: 10.7592/Sator.2022.23.03
Илья Бутов 103

Исторические аспекты фольклора

Практическая народная астрономия – об исчислении времени в архивных текстах
DOI: 10.7592/Sator.2022.23.04
Андрес Куперьянов 127

Собиратели русского фольклора и их дневники: архив Эстонского литературного музея

DOI: 10.7592/Sator.2022.23.05

Николай Антропов 144

Современный интернет-фольклор

Сравнение виртуальной деятельности футбольных фанатов Эстонии и Беларуси во время пандемии COVID-19

DOI: 10.7592/Sator.2022.23.06

Анастасия Федотова, Пирет Воолайд 175

Шуточное событие как часть интернет-фольклора

DOI: 10.7592/Sator.2022.23.07

Маре Калда 221

Народная проза и поэзия

О коммуникативно-прагматическом аспекте прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность

DOI: 10.7592/Sator.2022.23.08

Инна Швед 257

Народный стих в русском стиховедении XVIII – начала XIX века: белорусская перспектива

DOI: 10.7592/Sator.2022.23.09

Юрий Патюпо 298

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.00

Взгляд из Эстонии и Беларуси

Татьяна Володина, Маре Кыйва, Анастасия Федотова
folklore@folklore.ee

Ключевые слова: фольклор, народная проза, мифология, мемы, теория

В основе этой книги лежит работа фольклористов и этнолингвистов прошлых поколений; данный сборник продолжает ее и вместе с тем представляет собой вклад современных исследователей в научные результаты в своей области. Сборник посвящен 75-й годовщине отдела фольклористики Эстонского литературного музея и 65-й годовщине отдела фольклористики Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси. Сотрудничество наших научных сообществ формально началось в 2015 году и насчитывает уже магических семь лет. В рамках сотрудничества были проведены совместные полевые работы, семинары, конференции и выпущены научные издания, последнее из которых только что увидело свет.

На протяжении всей истории фольклористики как науки учёные, работающие в рамках этой дисциплины, стремились создать исчерпывающие коллекции фольклорного материала. Так, например, эстонская фольклористика охватывает период с 1700 года до сегодняшнего дня и предпринимаются попытки объединить соответствующие тексты, имеющиеся в распоряжении разных учреждений. В академических текстовых изданиях сотрудников отдела фольклористики Эстонского литературного музея эти принципы соблюдаются и поныне. В 1948 году работа шла одновременно над сказками, руническими напевами,

историей фольклористики и современным фольклором, в 1960-х годах к изучаемым жанрам добавились пословицы, легенды, заговоры, чуть позже началась систематическая работа над публикацией загадок и поговорок, а в 1990-х годах — последовательное развитие баз данных и сбор детского, а также юмористического фольклора.

В эстонской фольклористике в определенной мере план сбора материала и исследования обусловлен ранее собранными народными песнями и их интерпретацией. Среди наиболее ранних полевых и аналитических материалов необходимо отметить научные труды XIX века и, в частности, большой сборник народных песен Якоба Хурта 1880-х годов. Символическое значение имел рунический стих (аллитерационный стих в метрической структуре «Калевала»), вербальный аспект которого был разнообразен и богат, однако песенные мотивы были немногочисленны, архаичны, частично использовалась декламация. Уникальность стихотворной формы, адаптация к возможностям языка, а также предполагаемая древность (3000 лет и более) уже во время сбора материала придали приоритетное значение исчезающей песенной культуре и сделали ее одним из маркеров идентичности. Хотя в течение XX века вопросы поэтики, стиля, структуры и версификации стали объектами более глубоких исследований, создание общей типологии оставалось наиважнейшей задачей. Вопросы типологии были актуальны в XX веке в контексте разных жанров фольклора, и спустя сто лет очевидным является то, что, несмотря на недостатки, она является одним из лучших инструментов для изучения видового разнообразия и вариативности. Для обеспечения большей доступности материала для широкой публики и более точного планирования дальнейших исследований основное внимание было уделено созданию систематических картотек (инициатива Оскара Лооритса) и антологий. Ценность этих и иных глубоких исследований заключалась в постепенном раскрытии менталитета и мировоззрения народа во всем его противоречивом богатстве.

Необходимо признать, что «Песни Сетуса», «Старые гусли» (сборники песен приходов Колга-Яани,Куусалу и других об-

ластей Эстонии) Якоба Хурта более чем через сто лет после их публикации кажутся чудом с точки зрения их появления и скорости создания. По различным причинам после Второй мировой войны требовалось около двадцати лет, чтобы завершить одно академическое издание.

После Второй мировой войны главной задачей было вернуться к первоначальным планам. Прибавились новые цели, но работа над весомой типологической систематикой продолжается и по сей день, наряду с исследовательскими статьями.

В число академических изданий отдела фольклористики входят антология эстонских народных песен в нескольких томах под редакцией Юло Тедре (1969–1974, электронное издание 1997) и серия сборников «Вана каннель» («Старые гусли»), посвященных песням разных приходов (Хилья Кокамяги, Юло Тедре, Эдна Туви, Vana Kannel VIII: рунические напевы Йыхви и Ийзаку, 1999; Рут Миров, Эдна Туви, Vana Kannel IX: рунические напевы Люганузе, 2009). В 1980-1990 гг. изучали также новые пласты поэтической и песенной культуры, причитания (Р. Миров, Ю. Тедре, В. Пино).

К жанрам, отражающим символические ценности, относили также сказки и народные верования. Основательный анализ народных верований, проводимый Оскаром Лооритсом, в том числе изучение народного христианства, а также предписания и ограничения, возникшие после Второй мировой войны, стали причиной некоторого перерыва в исследованиях религиозного народного творчества.

Сборникам эстонских пословиц положил начало совместный проект Эстонии и Финляндии (1960 гг.): результатом его эстонской части стало издание «Эстонские пословицы» в нескольких томах. Тома I–V вышли в 1980–1988 годах и сейчас доступны читателю в виде электронных книг и нескольких антологий. Примерно в то же время началось составление сборников пословиц прибалтийско-финских народов, причем эти сборники отличает наличие параллелей с другими народами. Были изданы «Водские пословицы: с эстонскими, финскими, карельскими и русскими аналогами» (1976), «Ливские пословицы: с эстонскими, водскими и латышскими аналогами» в двух томах

(1981), «Вепсские пословицы: с эстонскими, водскими, ливскими, карельскими и русскими аналогами» в двух томах (1992). Составителем этих изданий была Вайна Мялк. Эти сборники можно рассматривать как важную часть аналитического типологического сборника пословиц Северной Европы. В результате международного сотрудничества был составлен обзор наиболее популярных общих пословиц региона, в общей сложности треть всех общих типов (Матти Куузи, Марье Йоалайд, Арво Крикманн, Пентти Лейно; Эльза Кокаре, Кари Лаукканен, Вайна Мялк, Ингрид Сарв, 1985. Proverbia-septentrionalia – 900 balto-finnic proverb types with russian, baltic, german and scandinavian parallels. FF Communications 236). В 1990-е годы П. Воолайд начала исследовать различные типы коротких фольклорных форм и создавать их базы данных. По ее инициативе создана база данных граффити и проанализирован спортивный фольклор.

Направление финно-угроведения в настоящее время представляют Николай Кузнецов (феномены коми культуры) и Николай Анисимов (изучение удмуртской религии, обрядов и песенной культуры). Кросс-культурные исследования распространились и на другие этнические группы, одной из центральных в настоящее время являются болгарская, белорусская, а также русская и ряд других культур.

Дальнейшие планы — издание сборников характерных для каждого региона пословиц и еще большее расширение географии — пока так и остались мечтами. Возможно, это и к лучшему, учитывая прогресс в сферах компьютерной аналитики, искусственного интеллекта и т. п. Тем самым отодвинулось и исполнение одной из главных целей — создание всеобъемлющей базы данных фольклора. Вместе с тем в нашем распоряжении есть множество инструментов, облегчающих анализ текстов.

Параллельно началась подготовка академического сборника эстонских загадок и поговорок. В виде книг были изданы «Эстонские загадки» (I-II 2001, 2002, III: 1; 2: 2012) (авторы-составители – Анне Хуссар, Арво Крикманн, Рейн Саукас и Пирет Воолайд. База данных была создана в 2012 году. Работа над сборниками поговорок в трех томах была завершена исследователями Астой и Катре Ыйм в 2020–2022 годах, в подготовке участвовала рас-

ширенная рабочая группа, материал был собран в базы данных, которые доступны и в интернете.

Что касается сказок, то, помимо опубликованных антологий, в свет вышли антология под авторством Р. Вийдалеппа и Ингрид Сарв на немецком языке, международный каталог сказок о животных Пилле Киппар и несколько менее крупных сборников, истории про глупого черта и хитрого Антса и сказки финно-угорских народов.

Появление пословиц и других кратких форм как философского способа самовыражения народа нанесло удар по распространённости народной песни. Что-то должно было уступить место, и такими жанрами стали народные верования и повествования. Были исключения, когда интерес и приверженность исследователя, а также большая предварительная работа становились основой возникновения отдельной научной темы. В качестве примеров можно привети рассмотрение на фоне огромного количества материала феномена привидения — явления, связанного с культурой смерти (Э. Вилуоя), легенды о лесных феях (А. Лаагус), изучение темы чёрта (Ю. Валк), изучение водских и вепсских народных верований (Э. Х. Вястрик, М. Арукаск), названные исследователи продолжили заниматься смежными темами в других учреждениях.

Также были изданы академическая антология эстонских заговоров: первый том академического сборника целебных заговоров (Кыйва 1990, 2009, 2019).

Оцифровка легенд и быличек, начавшаяся в 1990-х годах, также увенчалась первыми академическими изданиями (легенды о русалках и водных существах под авторством М. Кыйвы, легенды о кладах под авторством М. Калды, городские легенды под авторством Э. Калмрэ). Успешно проводится изучение этноастрономии (А. Куперьянов), этномедицины и этнобиологии (Р. Хиемяэ, М. Кыйва, Р. Сыуканд и Р. Калле), в том числе взаимоотношений людей, животных и окружающей среды, создание базы для этноботаники, наблюдение отношений природной среды и этноэкологии с использованием, например, материала традиционных легенд и других видов фольклора.

Народные отношения к природе имеют относительно спорадическую историю исследований в эстонской фольклористике (начались в 19 веке, продолжились в 1960-е годы и в 21 веке). Отдельными направлениями являются новые исследования, изучающие отношения человека и природы (Latour 2007), пересмотр онтологий, взаимосвязь между живыми существами и рукотворным материалом и влияния позднеиндустриальной среды на природу и человека. Современная идеология подчеркивает важность природной среды. То, как люди воспринимают ландшафт, глубоко влияет на культуру, идентичность и субъективное благополучие.

Наиболее ярко эти аспекты сводятся воедино в дискурсе о святынях, где переплетаются экологические, религиозные, личностные дискуссии.

За последние тридцать лет некоторые из этих тем выходили из периферии в центр внимания. В то же время очевидно, что, несмотря на лозунги о важности детей и направленных на них средств, детский фольклор и лингвистическое поведение детей, создающее и продолжающее традиции, так и не стало центральным трендом в фольклористических исследованиях Эстонии. Тем не менее в ходе трех крупных акций по сбору фольклора, проводившихся по всей Эстонии с примерно десятилетним интервалом, были собраны молодежный фольклор, отношения и мнения молодых людей по темам широкого спектра. Менее масштабные акции были посвящены специфическим чертам меньшинств и определенных регионов. Реализовывается также международный эстонско-словенский проект по изучению детского фольклора.

Исследователи также изучают связь между диалогическими и монологическими формами выражения, а также взаимосвязь между устным и письменным языком и культурой. Устная коммуникация и культура по своей сути являются диалогическими, а письменная культура и коммуникация — более монологическими. У этой дихотомии возникла серьезная проблема с появлением онлайн-взаимодействий, которые сочетают письменные взаимодействия со спонтанными диалогическими коммуникативными актами и соответствующими языковыми нормами.

В центре внимания находятся передовые формы народной коммуникации — старые письменные и устные формы, а также новые визуальные способы взаимодействия посредством интернетмемов, шуток, пословиц, постов и комментариев в социальных сетях, а также другие популярные жанры устной и цифровой коммуникации. Анализ таких форм с фольклористической точки зрения позволяет акцентировать внимание на таких аспектаз социальной жизни, которые чрезвычайно трудно (или даже невозможно) изучить другими способами. Совместные СМИ (participatory media, Howard 2008), и многочисленные каналы связи способствуют распространению народного творчества; хотя отдельные случаи такого творчества часто носят идиосинкразический характер, именно благодаря анализу контекста их происхождения, динамики их распространения и способов их модификации, присвоения и переосмысления с течением времени мы можем получить более глубокое представление о повторяющихся проблемах в современном обществе и о том, как они воспринимаются и обсуждаются в повседневных социальных взаимодействиях.

Многие из народных форм представления в современных (но и более ранних) СМИ используют юмор. Хотя юмор является формой игрового общения (Raskin 1985, Apte 1985), он выполняет ряд социальных, когнитивных и эмоциональных функций, связанных со всеми аспектами человеческой жизни: отношений друг с другом и окружающей средой, а также народными практиками построения и поддержания религиозной или этнической идентичности. Созданием и исследованием баз данных по шуткам и юмору занялась Лиизи Лайнесте, позже к исследовательской группе присоединилась Анастасия Федотова.

Помимо монографий, свет увидели сотни и тысячи исследовательских статей, а также серии популярных книг, тематические издания и сборники, посвященные одному или нескольким видам фольклора или вовсе ориентированные на определенный регион.

Становление белорусской фольклористической науки происходило с начала XIX века и разворачивалось в русле общеевропейского интереса к народной культуре и духовным ценностям

крестьянства. За два столетия плеядой ученых и любителей старины, среди которых такие яркие фигуры как Е.Р. Романов, П.В. Шейн, М. Федеровский, Н.Я. Никифоровский, В.Н. Добровольский и др., был собран богатейший фактический материал, составивший базу для дальнейших теоретических разработок, начатых Е. Карским. К началу XX века укрепилось понимание фольклора как богатейшей сокровищницы этнических культурных ценностей. Однако в 30-е годы XX века отечественная фольклористика понесла значительные утраты в кадровом составе, во время войны были утрачены целые фонды записей. Собирание, исследование и популяризация фольклора возобновились с самого начала создания Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы. Изучение проблем белорусского устно-поэтического творчества и его взаимосвязей с фольклором других народов, литературой, исследование этнических особенностей музыки занимали одно из ведущих мест. В качестве приоритетных рассматривалось собирание произведений различных фольклорных жанров, записывание обрядов, народных традиций, мелодий.

Современная белорусская фольклористика находится в поле пересечения интересов достаточно разветвленной институциональной структуры, основу которой составляет отдел фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, координирующий работу сети республиканских и региональных университетов (факультетов филологии и этнологии, лабораторий фольклора).

Для сохранения собранного на территории Беларуси традиционного фольклора и интенсификации научных исследований в этом направлении в Центре создан сектор сохранения фольклорного наследия, целью работы которого на данном этапе является создание технологий сохранения традиционного народного творчества на базе Коллекции фольклорных записей. Фонд текстовых записей насчитывает более 400 тысяч единиц, фонд фонозаписей — более 70 тысяч единиц, коллекция нотных расшифровок – более трех тысяч. В 2001 г. специальным постановлением Совета Министров Республики Беларусь Фольклор-

ная коллекция ИМЭФ НАНБ получила статус национального достояния.

По инициативе Петра Глебки была начата подготовка многотомного академического собрания белорусского народного творчества, разработаны принципы классификации и систематизации материалов, комментирования и текстологии. В итоге -- почти пятьдесят томов серии, названной «Беларуская народная творчасць» (БНТ), где оказались представленными практически все основные жанры устного народного творчества. Этот фундаментальный свод белорусского фольклора отмечен Государственной премией Беларуси (1986 г.). Шесть обобщающих книг серии «Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка» (Минск, 2001-2004), двухтомная энциклопедия «Беларускі фальклор» (2005-2006), подготовленные в традициях филологической фольклористики и опирающиеся на добротные записи классического фольклора XIX — второй половины XX в., подвели своего рода итог предварительному накоплению и осмыслению материала.

В начале 2000-х становится очевидным стремление рассматривать текстовые комплексы не в жанровых отношениях, а как сложную систему кодов, интерпретация которых логически приводит к выявлению и описанию существенных для культуры смыслов, независимо от того, в какой форме или субстанции они выражены. В той или иной мере в белорусской фольклористике оказались описаны следующие коды мифопоэтической модели мира: пространственно-ландшафтный, астрономический, орнитологический, предметный и соматический, анималистический, дендрологический и колористический коды.

В русле мировой фольклористической науки в центре внимания оказывается уже не конкретный жанр или даже текст устно-поэтического творчества, но единица символического языка культуры. Закономерным потому стало издание энциклопедического словаря “Белорусская мифология», который с 2004 года выдержал 2 переиздания, последнее из которых было значительно исправлено и дополнено (научные редакторы – Т.Володина и С.Санько). Мифопоэтическая картина мира этноса оказалась представленной в почти тысяче статей, кото-

рые тематически укладываются в приблизительно пятнадцать основных кодов, упорядочивающих ее внутреннюю структуру. Словарные статьи наряду с мифологическими персонажами и сакральными локусами представили весь диапазон реалий, имеющих семиотический статус.

Наиболее интересные и значительные итоги фольклористика получила в междисциплинарных исследованиях. Последовательное обращение к методологии смежных народоведческих дисциплин, постепенная, но уверенная "антропологизация" белорусской фольклористики позволили приступить к всестороннему исследованию фольклора как целостного историко-культурного явления, комплексно, интегративно изучать процессы, которые происходят внутри фольклорной традиции в связи с разными изменениями в жизни общества. Этнолингвистическое направление также становится одним из приоритетных в современных белорусских исследованиях.

Белорусская классическая традиционная культура даже в современную эпоху сохранилась в белорусском селе в своем аутентичном виде, хотя в отдельных видах – в пассивной форме. Хотя, конечно, с каждым годом происходят невосполнимые потери в ее полноте и целостности. Тем не менее и сейчас она отличается необычайным богатством своих жанровых и видовых разновидностей, сохраняет архаические смыслы и формы. Поэтому важнейшим направлением работы белорусских фольклористов продолжает оставаться фиксация народного наследия, выявление специфики бытования и типологии основных видов и жанров, определение ареалов песенных мелодий, танцев, сюжетов, мотивов и образов, подготовка сборников, раскрывающих богатство культурного ландшафта Беларуси в его региональных и локальных особенностях.

Несомненным событием стало издание серии «Традиционная художественная культура белорусов» в 6-и томах (десяти книгах). Это богатейшее собрание записанных в последнее десятилетие текстов, образец комплексного исследования художественной традиции регионов Беларуси, где представлены календарные и семейные обычаи и обряды, внеобрядовая лирика и инструментальная музыка, танцевальный фольклор,

народные игры, народная проза, малые жанры, заговоры, традиционный костюм и народный текстиль. Последние три тома вышли с электронными приложениями: записями аутентичных песен, инструментальной музыки и народной прозы в исполнении ярких певцов, инструменталистов и рассказчиков. Аутентичность текстов, точная передача диалектных особенностей и индивидуальной манеры речи информантов, внимание к контексту и личным переживаниям носителей традиции, широкий региональный охват материалов создает объемную панораму бытования белорусской традиционной культуры на современном этапе. Авторский коллектив — Т. Варфоломеева, Е. Боганева, Т. Володина, Т. Кухаронак, О. Лобачевская, И. Смирнова, И. Мазюк, Н. Козенко и др.

В современной культурной политике, а также в приоритетных общетеоретических разработках по народной культуре на первый план выходит проблема сохранения (и – безусловно – исследования) традиционных форм локальных культур. С общеэтнической традиции акцент переносится на традиции местные, локальные, региональные. Фольклористами Центра выявлен ряд специфических характеристик локальных культур Беларуси, готовятся к изданию книги новой серии “Фальклор нашага краю”.

Последнее десятилетие теоретическая фольклористика обогащается использованием современных методов исследования, комплексным подходом к рассмотрению фольклорного факта. Научная парадигма фольклористики (как дисциплины, исследующей традиционные формы словесности) претерпевает значительные изменения. В современных исследованиях фольклор интерпретируется не только как эстетический феномен, но и как комплекс важнейших мировоззренческих, социальных и идеологических функций.

При наличии отдельных, чаще описательно-информативных публикаций все еще закрытой областью для белорусской фольклористики остается фольклор городской, студенческий, солдатский, криминальный и т. д. Причин этому несколько: обширное поле для собирания и интерпретации продолжает предлагать фольклор традиционный, деревенский, практически каждая

экспедиция радует новыми, порой уникальными находками, которые ожидают своей научной идентификации и включения в систему; сказывается практически исключительная русскоязычность городского фольклора и постфольклора, что также вызывает его некоторое отторжение; отсутствие в стране не только соответствующей школы, но и отдельных обобщающих работ методологического характера (что естественно вытекает из предыдущих причин). Усилия ученых концентрируются на выработке адекватного инструментария не только для изучения современного состояния традиции, но и определения особенностей воздействия фольклорно-мифологических моделей на интерпретацию действительности, в том числе горожанином.

Значительным событием в научной жизни стало основание в 2014 году профильного академического ежегодного издания "Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні", который стал надежной площадкой для обсуждения актуальных вопросов фольклористической науки и публикации ценных архивных и полевых материалов.

Данный сборник является логичным продолжением тех тенденций в эстонских и белорусских фольклористических исследованиях, которые очерчены выше. Сборник состоит из 9 статей, охватывающих как более традиционные жанры и темы фольклора (легенды, народные стихи, заговоры и т.д.) так и более современные феномены коммуникации (шуточные события в социальных сетях, мемы и т.д.). Авторы используют широкий круг источников: от архивных данных до собственных полевых материалов, собранных в ходе устных интервью и наблюдений за интернет-сообществами.

В статье Татьяны Володиной «Европейский заговорный сюжет о трех добрых братьях и его белорусские продолжения» рассматриваются истоки и вариации популярного европейского мотива. Елена Боганева и Марэ Кыйва в статье «Тексты о святых в русской коллекции фольклорного архива Эстонского литературного музея (жанры, виды, образы)» раскрывают важные аспекты мировоззрения русских крестьян Эстонии, выделяя наиболее популярные темы и фольклорные образы святых и показывая, насколько многие из них расходились с их церков-

ными прототипами. Тему верований продолжает Илья Бутов, который в статье «Рэвалюцыя ў хаце»: малоизвестный случай «шумного духа» на хуторе Вербники Минского района в 1930-х годах» проводит всесторонний анализ сведений о потустороннем персонаже, выполняющем функцию полтергейста, а также контекста, который мог повлиять на появление рассказов о нём.

Андрес Куперьянов обращается к более старым фольклорным материалам и в своей статье «Практическая народная астрономия – об исчислении времени в архивных текстах» раскрывает, какие фенологические признаки, а также знания о движении небесных тел, использовались эстонцами для определения времени. На архивных материалах основана также статья Николая Антропова «Собиратели русского фольклора и их дневники: архив Эстонского литературного музея». Он выделяет наиболее яркие темы и мотивы, присутствующие в дневниках собирательниц фольклора Причудья в 1930-е годы. Более современным интерактивным формам цифрового взаимодействия посвящена статья Анастасии Федотовой и Пирет Воолайд «Сравнение виртуальной деятельности футбольных фанатов Эстонии и Беларуси во время пандемии COVID-19». В ней анализируются способы приспособления болельщиков к условиям пандемии посредством онлайн-общения с любимыми футбольными клубами. Маре Калда в статье «Шуточное событие как часть интернет-фольклора» также поднимает тему цифровых взаимодействий, показывая, что онлайн-группы могут становится событийными сообществами благодаря совместному созданию (юмористического) контента.

Статья Инны Швед «О коммуникативно-прагматическом аспекте прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность» проливает свет на различные языковые способы, которые носители фольклора используют, чтобы утвердить достоверность своих высказываний и актуализировать «общее знание» и совместную идеологию. Юрий Патюпо в статье «Народный стих в русском стиховедении XVIII – начала XIX века: белорусская перспектива», применяя разработанную им ранее на белорусском материале концепцию, обращается к ранней истории изучения фольклорного стиха. Анализируя и сравни-

вая различные теории, он сводит их к единому метаязыку и показывает полезный коэффициент каждой частной теории в формировании общей теории стиха, вскрывает неполноту и взаимодополняемость внешне антагонистичных подходов и представлений, а также пересматривает касающиеся их стереотипы.

Summary

Estonian and Belarusian perspective

Tatsiana Valodzina, Mare Kõiva, Anastasiya Fiadotava

The current edited volume is dedicated to the 75th anniversary of the Department of Folkloristics of the Estonian Literary Museum and the 65th anniversary of the Department of Folkloristics of the Institute of Art History, Ethnography and Folklore of the National Academy of Sciences of Belarus. It also marks the seven years of the collaboration between Estonian and Belarusian folklorists. During this time the scholars of both countries did fieldwork together, organized conferences and seminars and published several edited volumes.

Estonian folklore studies began in the 18th century; since then, scholars have studied tales, runic songs, later also legends, proverbs, spells and other genres of folklore. Currently Estonian folklorists focus also on the contemporary digital forms of vernacular expression and on systematizing and cataloging folklore by creating large databases. Belarusian folklorists started collecting and interpreting folklore in the 19th century, and despite the difficulties in the 1930s and 1940s, they continued the research on Belarusian oral folklore, folk music and the connections between Belarusians' and other nations' folklore. Many of the recent works by Belarusian folklorists analyze traditional culture as a set of cultural codes and a representation of the mythopoetic worldview model.

The edited volume includes articles on spells, images of saints, contemporary beliefs, folk astronomy, fieldwork diaries, football fans' online communication, fake events on social media, communicative and pragmatic aspects of traditional oral prose, and folk verse. It continues the traditions of Estonian and Belarusian folklore studies and adds new dimensions to the academic dialogue between the scholars of two countries.

Народная религия и заговоры

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.01

Европейский заговорный сюжет о трех добрых братьях и его белорусские продолжения

Татьяна Володина
Отдел фольклористики и культуры славянских народов,
Центр исследований белорусской культуры, языка
и литературы
Национальной академии наук Беларуси
tanja_volodina@tut.by

Аннотация: Сюжет о трех добрых братьях (лат. *Tres boni fratres*) составляет основу значительного количества европейских средневековых заговоров от кровотечений и ран. Самые старые версии указывают на причастность к христианской культуре в греческих и латинских кругах. В статье рассмотрены белорусские версии этого сюжета. Кроме заговоров, где прямо сообщается о пути трех мужских персонажей на горе Сион, которые собирают травы для помощи больному, образ трех братьев у белорусов входит в ряд универсальных заговорных мотивов: находятся в сакральном центре и все вместе или поодиночке помогают пациенту; ничего не знают и ничего не делают, кроме как помогают больным; находятся в пути к пациенту. Авторитет мотива неизменно опирался на приписывание действий Христу, который лично передал медицинские знания странствующим врачевателям.

Ключевые слова: заговор, белорусский фольклор, сравнительно-сопоставительные исследования, сюжет о трех добрых братьях

Методология описания генетического и типологического, заимствований и универсалий в составе заговорных сюжетно-мотивных фондов отдельной этнической традиции относится к числу наименее разработанных. Не определены надежные критерии, позволяющие убедительно утверждать исконный характер тех или иных мотивов. Иногда даже очень близкое сходство реализации мотива в соседних традициях не свидетельствует о прямом заимствовании, а может указывать на общее происхождение или основу. Последовательное накопление сопоставительного материала приблизило бы к составлению каталогов соответствий, позволивших бы впоследствии проследить пути распространения той или иной формулы, мотива, сюжета. Белорусский корпус выступает своеобразной буферной зоной между мощными западнославянскими и русскими заговорными массивами, часто впитывая, перерабатывая и усваивая их отдельные фрагменты. Преимущественно устный характер белорусских заговоров содействует их широкому варьированию и контаминациям. Зафиксированный в XX–XXI вв. текст, выявляя определенные параллели, может далеко отстоять от раннего европейского прототипа, или развивать местную основу, лишь укрепляясь подобной мигрирующей образностью.

Сюжет о трех добрых братьях (лат. *Tres boni fratres*, нем. *Drei Brüder Segen*) составляет основу обширного корпуса средневековых заговоров против кровотечения и ран. Сюжет пересказывает историю путешествия трех братьев в землю обетованную, чтобы отыскать травы для остановки кровотечения. На Масличной горе они встречают Христа, который советует взять клок овечьей шерсти и, смочив оливковым маслом, приложить к ране. Кроме того, Христос запрещает братьям брать плату за помощь и держать свои знания в тайне.

Сюжет в разное время широко фиксировался в Европе, у восточных славян также выявляются параллели на разных уровнях сюжета или отдельных мотивов. В белорусской заговорной традиции подробно разработан блок текстов с образом трех братьев или, шире, трех мужских персонажей. В данной статье ставятся следующие вопросы: в какой степени белорусские тексты о трех помощниках включены в европейский сюжетный

тип о трех добрых братьях, возможно ли в целом близкую образность рассматривать сквозь призму заимствований. Не менее интересно проследить пути и способы врастания мигрирующего мотива в местную заговорную традицию, обрамления его яркими самобытными деталями.

Анализу белорусского материала, часть из которого впервые вводится в научный оборот, предшествует пространный экскурс в европейскую историю сюжета, необходимый для понимания роли и семантики отдельных составляющих заговора.

Европейская история сюжета

Сюжет имеет очень долгую и богатую рукописную историю, которая начинается в XI–XIII вв. и распространяется широко в Европе. Датский исследователь заговоров Ф. Орт в своем скрупулезном разыскании сравнивает тексты с этим сюжетом с греческо-египетскими письменными источниками, в частности, с папирусом *Oxyrhynchus Papyrus* № 1384, V/VI в., пересказ которого звучал бы так: встречаются в пустыне три мужа, вопрошает у них Господь Христос: «Какие лекарства у вас для больного?» И говорит потом: «Возьмите оливы и мирры и залечите рану…» (Ohrt 1936, 50–51). В папирусах мужчины не называются братьями, однако ведут диалог с Христом и получают совет использовать оливковое масло. Это выглядит как пересказ ситуации, ее описание, где встреча Господа с мужчинами, возможно, сподвижниками Христа, преподносится как бы наблюдателем со стороны. В тексте нет инструкций, это только рассказ о встрече. Греческие артефакты позднее проанализировали М. Шульц и Ли Т. Олсен, также констатируя две возможные аналогии с латинским сюжетом: встреча трех мужчин с Иисусом и совет использовать для лекарства оливу. Текст предназначался для применения в медицинской практике (Schulz 2003, 69–71; Olsan 2011, 50). Итак, сюжетный тип встречи сакральных помощников (Христа и трех мужских персонажей) известен с греческо-египетской древности.

Ряд ранних латинских и более поздних греческих текстов на сюжет о трех добрых братьях приводит М. Зельман-Ропер (Zellmann-Rohrer 2016, 34–346). Старых немецких версий сохранилось 26 в 24 рукописях, написанных между XIII и XVII вв. (Schulz 2003, 74). Самый старый немецкий вариант, пересказывающий сюжет встречи братьев с Христом и получения ими указаний, датируется XIII в., известен также как Münchener Wundsegen:

> *Dri guot pruoder giengen ainen wech; da bechom in unser herre Jhesus Christus und sprach: wanne vart ir dri guot pruoder? Herre, wir varn z'œinem perge und suochen œin chrut des gewaltes, daz iz guot si z'aller slaht wnden ... Do sprach ... Christ: Chomet zuo mir ... und swert mir bi dem cruce guoten (l. gotes?) und bi der milch der maide S. Marien, daz irz en-helt noch lon emphahet, und vart hinz zuo dem mont Olivet und nemt ole das olepoumes und scaphwolle und leget die über die wndin und sprechet...* (Schulz 2003, 74; Cianci 2004, 132–133; Olsan 2011, 55).

Ф. Орт считает этот текст вообще самым старым полным немецкоязычным заклинанием (Ohrt 1936, 51). Латинские версии данного сюжетного типа известны с XI в., итальянские – с XIV в., зафиксированы французские, ирландские, каталанские, итальянские, голландские. Сюжет встречается в греческих евхологиях, где три брата названы прекрасными (Алмазов 1901, 53). Самые ранние варианты, зарегистрированные в разных областях Европы, очень похожи, вероятно, по причине общего латиноязычного источника. Мотив трех добрых братьев на датском языке фиксируется около 1500 г., в английских рукописных источниках – с XV в. (Ohrt 1987 (1927)a, 426; Olsan 2011). И. Туоми анализирует ряд ирландских вариантов этого сюжета, включающих важнейшие структурные части: встречу Христа с тремя братьями на Масличной горе, совет воспользоваться маслом и шерстью и не брать за то плату (Tuomi 2016).

Итальянская исследовательница Э. Кьянчи обращает внимание на одну любопытную закономерность: старые немецкие заклинания часто вписывались на полях, на свободных местах страниц и при том довольно небрежным почерком. Ни одно из

старых заклинаний (IX–X вв.) не было расположено «внутри» рукописи, все они обнаружены на обороте, в конце, на пустых частях или по краям страниц. Более того, обычно это единственные немецкие тексты в латинских рукописях. В то же время все 26 немецких версий сюжета «Трех добрых братьев» были обнаружены в основном тексте, и эта вставка имела свое определенное место в рукописи. Такое положение заговора в рукописи является фундаментальным признаком, который свидетельствует об осознании значимости этих текстов и эволюции в восприятии заклинаний в немецком обществе (Cianci 2004, 40).

Ядро сюжета составляет описание встречи, огранизующей огромное количество ранних ближневосточных и европейских заговоров. Из сюжетного типа встречи данная группа выделяется тем, что речь идет не о контакте помощника с вредоносной силой, болезнью, что преобладает в обширном корпусе текстов, но о встрече благоприятствующих больному персонажей. Конкретно в этой группе инсценируется встреча Христа с тремя братьями. Оригинальная версия встречи двух сил-помощников, вероятно, могла возникнуть в ранние христианские века как рассказ об исцелении, и именно в таком виде формула была отыскана в греческом папирусе.

Образ трех братьев мог происходить из византийской легенды, согласно которой три брата вели безупречную жизнь и были врачами, к тому же не брали деньги за помощь (Holzmann 2001, 113), свое влияние могла оказать и группа текстов с образом трех ангелов (Ohrt 1987 (1927)b). Возможно, сам образ братьев рядом с Христом обозначает его друзей, единомышленников или сподвижников. В латинских заговорах братья, как правило, не имеют имен, хотя иногда в качестве имени может фигурировать имя святого, в итальянских примерах это Косма и Дамиан. Они действительно славились как легендарные христианские врачи, которые к тому же не требовали плату за свою помощь. Легенда укрепилась иконографической традицией, среди изображений есть и встреча их с Христом, к тому же святые собирали травы на горе (Ohrt 1987 (1927)a, 426). В датском заговоре XIV в. также фигурируют три брата Илинус, Косма и Дамиан; в греческом тексте XX в. рядом идут Косма, Дамиан и Пантелеймон.

Три брата, добрые братья, Кузьма, Демьян и св. Пантелеймон направились в далекие горы, чтобы отыскать травы для лечения раны (имя). Там встретила их Дева Мария и спросила: Куда вы идете, три добрых брата? – Мать Мария, тебе не стоит спрашивать, но если спросила, то мы ответим. Мы идем в дикие горы, чтобы отыскать трав для раны… (Olsan 2011, 74).

Несколько забегая вперед, отметим, что святые Кузьма и Демьян, чаще в едином образе, вместе с третьим мужским персонажем встречаются и в белорусских заговорах.

На дубу 12 кавтунов с кавтуницамы.[1] *Прыду я к вам раба божжая (имя) и прашу я вас выпрашаю выгаваряю вымавляю (имя) па касцях не хадиць касци не ламиць кров не палиць цела не псаваць ран не пускаць ушэй не закладаць вачэй не парушыць не паслухаеш вы мяне то прыдзя Михайла Архайла святый Кузма Дямян вашага дуба падрубая вас за моря пасылая Там за моря будице на траве калыхацца (имя) сходам минацца Нимой дух гасподни* (Лопатин 2016, 144, из рукописной тетради, Ветк.)[2], см. также *Кузьма-Дземьянъ, Купалный Иванъ, бейця, побивайця лихую чемерь, выбивайця зъ раба божаго Гришки гнядого коня* (Романов 1891, 190, № 10).

Возможно, определенное влияние на развитие сюжета могла оказать проповедь Иисуса Христа (Нагорная молитва) на горе, где Иисус был с учениками (Holzmann 2001, 113). В тексте из лечебника XVII в. Христос падает на колени перед тремя братьями, ищущими траву, со словами: «Das Kraut, dass ihr suochet, dass bin ich. – Трава, которую ищете вы, – это Я»:

Es giengen 3 seliger Ritter gar in kurtzer frist
sy suochten den herrn Jesus Christ;
da sprach unser lieber herr Jesus Christ:
wen suochet ihr seligen Ritter hie?
sie sprachen, ein Kraut, das ist nit hie,
daß zu allen wunden guot sey.
Gott fiel nider auf seine Knie,

das Kraut, daß ihr suochet, daß bin ich;
nement Wollen von den Schafen,
Oel von den bäumen
und truckens in die Wunden,
sy heilet zue der Stunden
(CSB, Blutsegen 533; 1617 г.).

Оригинальным элементом этого сюжетного типа является мотив присяги, который не встречается более нигде в заговорах. Братья обещают не держать свои медицинские знания в тайне и использовать их, не требуя оплаты (Ohrt 1987 (1927)a, 427). Наряду с этим запретом текст включает и ограничения применения этих навыков – только для верующих. В более поздних текстах встречается присяга молоком Божией Матери (Cianci 2012). Ф. Орт предполагает, что у запрета держать целительские знания в тайне имеется историческое основание. Он упоминает о древневосточных братствах лекарей, живущих в пустыне, имеющих свои магические книги и рецепты, содержание которых им было запрещено раскрывать посторонним лицам. Тенденция к христианизации благословения о трех братьях проявляется в том, что, напротив, каждый секрет теперь запрещен, божественная благодать не может быть кем-то приватизированной (Ohrt 1987 (1927)a, 426–427).

После XV в. текст известен в десятках вариантов, с дополнением иных образов и мотивов, произошли изменения и в функциональной характеристике, когда он стал использоваться для лечения иных болезней, кроме кровотечения и ран. Э. Кьянчи подчеркивает бытование этого типа одновременно и в письменной, и в устной традициях. Паказательно, итальянский монах критиковал прихожан приверженцев магии и цитировал одну из итальянских версий заговора о трех добрых братьях, с частыми сокращениями, пропусками и подобным, что свидетельствует о том, что его аудитория должна знать оставшееся, и это можно понимать как очевидное свидетельство популярности названного заговорного типа (Cianci 2004, 43). Текст копировался, перемешивался с иными, адаптировался на разных диалектах и языках по всей Европе на протяжении довольно длительного

времени. Есть основания утверждать, что к этому заговору обращались в тех случаях, когда другие средства уже не помогали (Cianci 2004, 20–21).

Для этого типа заговоров показательно и то, что он использовался в прямом смысле как инструкция, когда совет смазывать рану оливковым маслом и закладывать овечьей шерстью понимался буквально. Несмотря на то, что оливковое масло как средство для ран встречается уже в древних медицинских рукописях и египетских папирусах, с точки зрения современной медицины советы смазывать рану маслом и затыкать шерстью кажутся негигиеничными и способными вызвать инфекцию (Ernst 2011, 310). Впоследствии исследователи обращались к медицинским данным об особенных свойствах шерсти с разных частей шкуры животного или шерсти молодых ягнят. Указывалась и возможная в данном случае аллюзия к чистоте ран Христа.

Упоминание Елеонской (Масличной) горы[3] как локуса, откуда Христос вознесся на небеса, особенно важно в контексте истории заговорных сюжетов. Этот образ входит во многие европейские заговоры, в том числе и организованные вокруг встречи Христа с тремя братьями в поиске лекарственных трав. Собирание их на горе указывает на контекст истории спасения: гора – отправной пункт воскресения, Иисус представляется как *medicus coelestis* (небесный доктор), сама ситуация как бы объединяет врача-человека, который использует травы как земное лекарство, и Бога, чье милосердие особенно важно в лечении (Haeseli 2011, 184). Христос ведь не просто показывает лекарственное средство, но и обучает молитве. Тот факт, что Иисус перенаправляет братьев, которые ищут травы, на иной тип лечения, утверждает идею заговора как акта христианской помощи, которая не может ни продаваться, ни сохраняться в тайне. При этом важно, что заговор фактически создает псевдобиблейский прецедент, в центре которого знахарь, который лечит молитвой, травами и не требует за это денег.

Структура заговоров этого типа включает следующие элементы: 1) заглавие, которое указывает на использование заговора для лечения раны, 2) рассказ о встрече Христа с братьями,

3) диалог, который состоит из вопроса Христа и ответа братьев, 4) инструкцию о лечении с применением масла и шерсти.

В XV в. заговоры о трех братьях начинают включать мотивы Лонгина и пяти ран Христа (Olsan 2011, 51). После XVI в. записи указывают на редуцирование основной схемы, выпадение одних и добавление других структурных и содержательных элементов. В более поздних немецких текстах описывается встреча трех братьев с сакральным помощником, который и пересказывает стандартную модель лечения:

Es gingen drei Brüder über einen süssen Miltenfrist (?)
Da begegnet ihnen unser lieber Herr Jesus Christ:
Er sprach: was suchet ihr?
Wir suchen das Kraut, das die Wunden heilt.
Nehmt die Woll von den Schafen und das Oli von den Bäumen und schmieret um und in die Wunden
(Ebermann 1903, 38–39).
[Шли три брата над… Здесь встретил их наш дорогой Господь Иисус Христос, он спросил: Что вы ищете? – Мы ищем траву, которая заживляет раны. – Возьмите овечью шерсть и масло с дерева и смажьте вокруг и сами раны].

В наиболее чистом виде сюжетная основа сохранилась в текстах из восточной Пруссии:

Es giengen drei Brüder frisch aus. Es begegnete ihnen der liebe Herr Jesus Christ und fragt sie:
– Was suchet ihr?
– Wir suchen das Kraut, das vor allen Schaden gut ist.
– Gehet hin auf den Mosisberg, nehmet das Öl von den Blumen der Wollen- und Schafgarben, drückt drauf und drein, daß nichts geschwärt noch begehrt, daß es keinen Eiter mehr gibt
(Frischbier 1870, 34).
[Шли три брата рано. Встречает их дорогой наш Господь Иисус Христос и спрашивает: Что вы ищете? – Мы ищем траву, которая полезна при любой беде. – Идите на гору Моисея (?), возьмите масла растительного и овечьей

шерсти и положите на то, что уже больше не воспалится и гноя не будет];

Es gingen drei Apostel, unter einander Brüder, und begegneten dem Herrn Christus selbst.
– Wohin geht ihr drei Apostel, unter einander Brüder?
– Wir gehen zu der getauften N. N. das dreimal neunfach geschossene Geschwür segnen.
– Gehet und segnet mit meiner, meiner und aller (Heiligen) Hülfe dieses dreimal neunfach geschossene Geschwür.
– Woher entstand es? Ob vom Sitzen oder Liegen oder Trinken, oder... oder von der Sonne oder von den Sternen? Daß es verschwinde so still und leicht als möglich, daß es nicht rüttele, schüttele und reiße in seinem Leibe, seinem Blute, seinem Gehirn, seinen Knochen, daß es gehe in dunkle Wälder, in dunkle Wolken, auf hartes Gestein.
Das ist seine Ruhestätte bis zum jüngsten Tage
(Frischbier 1870, 62).
[Шли три апостола, братья между собою, встретили Господа Иисуса. – Куда идете, три апостола, между собою братья? – Идем к крещеному Н. три раза по девять заговорить стреляную рану / нарыв. – Идите и заговорите моей, моей и всех святых помощью эту стреляную рану – Как возникла она? Или с сидения, или лежания, или с питья, или… или от солнца или от звезд? Чтобы она исчезла как можно тише и легче, чтобы она не колола, не порола и не дергала в его теле, в его крови, в его мозгу, в его костях, чтобы она уходила в темные леса, на темные облака, на твердую скалу. Там ее место отдыха до конца дней].

Как продолжение немецкой традиции можно рассматривать чешские заговоры о встрече трех братьев с Господом, здесь те же советы:

Sli trie šťastní bratrie jednou ščastnou cestou. I potkal jest je Pán Buoh, i řekl jim: «Kam to jdete, tne šťastní bratrie? «Pane, jdeme rozličného korenie rýt na rány, na rozličné, na sečené i bolené». I řekl jim Pán Buoh: «Jděte a vezměte z beránka

vlny a z révy vína a z olivy oleje a žehnejte: ve jméno Boha Otce, Boha Syna, Boha Ducha svatého».
[Шли три счастливых брата одной счастливой дорогой. И встретил их Господь Бог, и сказал им: «Куда это вы идете, три счастливых брата?» — «Господи, мы идем рыть разных целебных корений на разные раны, на разрезанные и причиняющие боль». И сказал им Господь Бог: «Идите и возьмите с барашка шерсти, с виноградной лозы вина, с оливы масла и заговаривайте: во имя Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа святого] (Вельмезова 2004, 74).

В разных регионах Европы трое братьев называются тремя апостолами, персонажей может быть не трое, а семеро. Расширяется и функциональность сюжета – такие тексты начинают использоваться при других болезнях – бешенстве, нарыве и др. Дамианос, Космианос и Пантелеемон идут помогать при ранах после укуса собаки в греческих заговорах (Zellmann-Rohrer 2016, 345). Сохранились записи из разных частей Польши:

Sło trzech braci rozbójników i rozbójną drogą nadsedł ich sam pan Jezus: «Kaj wy rozbójnicy idziecie?» Na Iwową górę, wścieklizny zażegnywać. «Idźcież ułamcie gałązkę cisową i wełenki jarzącej, idźcież oświećcie, dopiero weście święconej wody, dopiero kropcie, zazegnójcie...»
(Siarkowski 1885, 103).
[Счастливый тот час, когда Панна Мария родила Сына. Шло три брата разбойника разбойной дорогою, встретил их сам Пан Езус. Куда вы, разбойники, идете? – На Ивову гору бешенство выговаривать. – Идите отломайте тисовую ветку, возьмите овечьей шерсти, идите освящайте, закрещивайте...];

Szło 7 apostołów, wszyscy bracia pomiędzy sobą. – Dokąd idziecie, wy, siedmiu apostołowie, wszyscy sobie bracia? – Idziemy zamówić oborę tego chrzczonego N. N. od psa wściekłego. – Idźcie i zamawiajcie w imię moje. – Co robią wściekli? Spią. – Niechże śpią. Weźcie włóczkę i bawełnę i zatkajcie ich rany, ażeby nie krzyczało, nie ryczało i nie

wdrapywało się na ściany, lecz żeby się uspokoiło, jak woda w Jordanie, kiedy św. Jan chrzcił Pana Jezusa (Toeppen 1892, 407)[4].

[Шло семь апостолов, все братья между собою. – Куда вы идете, семь апостолов, братья между собою? – Идем заговаривать хлев этому крещеному Н. Н. от бешеной собаки. – Иди и заговаривай именем моим. – Что бешеные делают? Они спят. – Пускай они спят. Возьмите пряжу и шерсть и затыкайте их раны, чтоб они не кричали и не рычали, и не лезли на стены, а успокоились, как вода в Иордане, когда св. Ян крестил Пана Езуса].

А вот балтийские комплексы этот сюжет в близкой форме не переняли. Т. Кенсис не отыскал идентичного европейским мотива трех добрых братьев в латышских заговорах, хотя имеется образ трех мужчин, более соотносимый с идеей Троицы (цит. по: Olsan 2011, 74). В собрании латышских заговоров Трейланда достаточно текстов с образами трех мужских персонажей-помощников, но сюжет совсем иной.

Помоги, Боже, станъ (?) выправить – сквозь сосновый суставъ (?), сквозь еловый суставъ, сквозь терновый кустъ, сквозь верхушку дуба! Ну приходите, три святыхъ Петра, возьмите булатный мечъ, съките кость: кость въ суставъ, кость въ суставъ! Ну приходите, три Ивана, возьмите булатный мечъ, съките кость: кость въ суставъ, кость въ суставъ! Боже Отецъ... (Трейланд 1887, 142, № 249);

Три ангела-парня приходите черезъ девять горъ, три ангела-парня приходите изъ-за девяти миль къ черной скотинѣ, возьмите каждый свою долю съ боли чемера и затѣмъ уходите обратно черезъ девять горъ, за девять миль! (Трейланд 1887, № 344).

Фактически дословно этот текст повторяется на литовском языке: *Trys angelai per devynius kalnus, trys angelai per devynias mylias, eikšekit pas Petro aukso arklį, ir imkit katras savo dalį*

vyvalių skausmo, ir eikit atgal per devynis kalnus, per… (Balys 1951, № 532) [Три ангела через девять гор, три ангела через девять миль, идите к золотому коню Петра, и возьмите каждый свою долю боли, и идите назад через девять гор, через...].

Три брата-помощника действуют и в эстонских заговорах:

Three brothers went up to the hilltop.
The first one said: "Blood, stop!"
The second one said: "Blood, stop!"
The third one said: "Blood, stop still!
Thus are the words of our Lord Jesus Christ
(ERA II 70, 121 < Kullamaa parish) (Kõiva 2007, 16)
[Три брата поднялись на вершину холма.
Первый сказал: «Кровь, стой!»
Второй сказал: «Кровь, стой!»
Третий сказал: «Кровь, остановись!
Так слова Господа нашего Иисуса Христа]
(< Кулламаа волость).

Элементы сюжета в восточнославянских заговорах

В восточнославянских заговорах Т. А. Агапкина выявляет несколько точек соприкосновения с европейским сюжетом о трех добрых братьях. Это и затыкание раны шерстью, и указания на то, что субъектом действия выступают Христос или Богородица (Агапкина 2010, 362). Из белорусских текстов см.:

Сам Сус Христос из барана руно знимая и жароло затыкая и кров сунимая (Романов 1891, 66, № 75, Рогач.); *Ляцеў ворон чараз мора, нёс ён вовны (шерсти) кров замовляць и рану затыкаць* (Романов 1891, 68, № 87, Могилев.); *Ішоў Гасподзь із небеса, баран із-за мора. Сустрэліся на калінавым масту. Зняў Гасподзь із барана руно і затыкаў крывавае жарало* (Барташэвіч 1992, 161, № 504, Жлоб.); *Баран бежыць, на ём овна дражжыць.*

Прачыста даганяя, рану овной затыкая и кров замавляя (Агапкина 2003, 187, № 311, Петрик.).

Три мужских персонажа изредка встречаются в русских рукописных заговорах, причем в основном не лечебных, а социальной направленности, с соответствующим распределением обязанностей *(суды судит* и др.):

Есть три брата: брат смотрит, другой гадает, а третей отворотит отворот, всякое древо от всякого человека... (Агапкина 2010, 195; рукописный заговор от ударов и ран; конец XVII – начало XVIII в.); *Есть святое море Окиян; во святом море Окияне есть камень Латырь, на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: един судит, другий дела отправляет, третий уроки заговаривает у меня, раба Божия (имя), и у моей пищали свинцу и пороху, огненнаго оружия* (Майков 1869, № 313, из рукописного сборника).

Среди белорусских заговоров выявлены тексты, где речь идет непосредственно о следующем.

- О встрече Христа с тремя помощниками на сакральной горе:

Ишовъ самъ Господь Сусъ Христосъ и вёвъ за собой трохъ святыхъ и трохъ апостоловъ, и ўзыходять жа яны па Сіяньскую гору, и просять жа яны у Господа Бога помочи рабъ божай (Романов 1891, 53, № 2, Карм.);

Стаіць сабор-цэрква. Прышло тры ангелы. Ідзіця на Мянскую[5] *гару, угаварывайце балезні калючыя, падучыя, ламучыя, гнятучыя, скрыпучыя, тамучыя. Выйдзіце із касцей, з машчэй, з чуткіх вушэй, із ясных вачэй, з жоўтых жыл, штоб раба Божага (імя) ад патайніка ўбярэч* (Вяргеенка 2009, 208, Чечер.).

- О пути трех мужских персонажей по отмеченному месту, причем они собирают травы для последующего лечения:

Ішоў Ісус Хрыстос шырокай дарогаю, Петра-Паўла і Бог. Зайшлі на зялёны лог, нашлі траву залаты рог. Госпадзі, ад чаго эта трава, залаты рог? – Ад прыпча, ад шпапча, ад прыгавору, ад падзіву, ад ветру, ад усякай наносной балезні[6];

Жыло тры асобы божых: Пятро, Паўло і пудвей, і я з імі. Шлі на Сіянскую мяжу зелле копаці, зелле паріць, раба божага купаць (Штэйнер, Новак 1997, 488).

В состав этих «трох божых асоб», кроме святых Петра и Павла, включается болезнь пудвей[7]. В варианте данного заговора, записанного в той же местности, троица состоит из Петра, Ильи и *пуддзіва*[8], а *Сіянская мяжа* из первого текста варьирует с *дзевяццю межамі*.

Ехаў Петро, Ілля, трэцці пуддзіў.
– А куды мы пойдзем?
– На дзевяць мяжэй зелле копаці, (імя) свяшчону-крышчону купаці, пуддзіў уговорацi з очэй, з плечэй, з рук, з ног, з жывота, з румяного ліца, з белое косці, з горачае крыві, з жоўтага мозгу пуддзіў угоняці, штоб не шчодрывса ні в старом, ні в молодом, ні в край месяца[9].

В любом случае перед нами уже рассмотренные на европейских примерах константы сюжета – трое отмеченных персонажей в сакральном центре, соотносимым со священной горой, идут собирать травы. Появление *Сіянскага мора* вместо Елеонской горы в белорусских заговорах нередко, однако даже в этом море святые (Георгий Победоносец и Иван Головосек) на своем пути собирают именно травы:

Святой Георгій Победоносец, Святой Іван Галавасек па Сіянскаму мору хадзілі, травічку ад урокаў збіралі, нашых кароў ад урокаў лячылі (Васілевіч, Салавей 2009, 497, Вилейск.).

И еще в одном тексте уже подчеркнуто *тры паны* несут опять же травы для лечения от вывиха:

Ишли три паны, скумпалися, кости съ костями склада-лися, нясли отъ звиху зельля, и къ костямъ примѣрали и къ суставамъ прикладали, и жилы кровъю наливали, и тѣломъ затягали, и хращоному, народжоному, моли-товному, помочи давали (Романов 1891, 71, № 108, Гомел.).

В белорусских заговорах нередки упоминания о том, что травой закрывают или перевязывают раны. Скорее всего, мотив закрывания раны травами обязан своим появлением народно-медицинской практике, а не сюжетному заимствованию (Агапкина 2010, 363). Однако важно отметить, что мотив траволечения у белорусов не включает *Я*-формул или каких-либо упоминаний собственных действий заговаривающего касательно растений, подобно *Заговариваю, выливаю, стираю, смываю* и т. п. Манипуляции с травами в заговорном тексте осуществляются подчеркнуто сакральным персонажем. Растения собирают, несут, используют в лечении многие заговорные герои, представляющие как христианских помощников, так и мифологические образы соответсвенно локальной традиции. В абсолютном большинстве записей это Богородица, значительно реже в роли травника встречаются Иисус Христос или святые:

Ішоў Ісус Хрыстос гарамі, далінамі са сваімі вучнямі. Розныя травы збіраў, да (імя) нагі прыкладаў. Як Ісус Хрыстос падышоў – боль адышоў (Васілевіч, Салавей 2009, 424, № 2076, Дзерж.); *Ехаў сам Ісус Хрыстос па чыстаму полю, травы рваў, раны засыпаў. Рана, гойся, а кроў у р. Б. сунімайся* (Штэйнер, Новак 1997, № 167, Гомел.).

Три мужских персонажа в белорусских заговорах

Образ трех братьев (мужских персонажей) в белорусских заговорах, кроме названных, входит в следующие сюжетные ситуации.

- Находятся в сакральном центре и все вместе или каждый по отдельности помогают больному:

И *на горѣ на Сіяни, на мори на кіяни, стоиць прястолъ; за тымъ прястоломъ Яхимій, Пахомій и Цихонъ преподобный. Откуль узявся святый Юрій й Ягорій храбрый на бѣломъ кони, и съ золотымъ копъёмъ, войстрою мечью. Яны престолъ заберегали, напитки вапивали и волну сокрушали* (Романов 1891, 141, № 15, Могил.);

На сінім моры дуб зялёны. Што пад тым дубам стаяць тры браццы з тапарамі. Канцы зсякаюць, корні зсякаюць, пасля таго ўрокі аднімаюць (Барташэвіч 1992, 265, № 893, Гомел.);

Жылі тры хлопцы браты на сінім моры. Белы камень секлі, рубалі. Рубілі ў мяне ў спіне, у назе, удар угаворвалі (Крук 1995, 121, Глус.).

- В сакральном центре три брата / апостола ничего не умеют и не делают, кроме как помогать больному:

У святога Давыда стаяла возера, на тым возеры купіна, на той купіне тры браццы сідзяць, нічога не робяць, толькі залатніка ўпрашаюць, за цісовыя сталы саджаюць...[10]*;*

Другім разам, Гасподнім часам на сінім моры, на кіяне ляжыць бальшы камень. На тым камні стаяла Госпадска цэркаў. У той цэркві на прыстоле тры апосталы стаялі, з ключамі, свечамі, з нажамі. Яны нічога не рабілі, толькі такіх, як раба Божая, калек, бальных лячылі: ключамі атамкалі, свечамі яны боль выжыгалі, нажамі яны боль пратыкалі[11].

- Находятся в пути к больному и при этом помогают разными способами:

Ішлі тры браты, тры Кандраты, няслі па тапару сіні камень рассякаць, рабу божаму Мікалаю крыві не пускаць (Барташэвіч 1992, 156, № 474, Быхов.);

Ішло тры браты дуба рубаць. Дуба не зрубалі і кроў замаўлялі (Барташэвіч 1992, 156, № 475, Лельч.);

Ішло тры брацціяў у чыстыя бары пяскі капаць, так рабу божаму прыгавору не бываць (Барташэвіч 1992, 273, № 920, Светлог.).

Зачин *«Трое (двое) б'юцца»* (с разным продолжением): *(ішлі тры браты, секліся, рубіліся)* развивает тему битвы, боя, что характерно прежде всего для заговоров от кровотечения: *Ишли шляхам тры браты. Секлись, рубались, на имя назывались: адзин – Ян, други – Иван, треци кроў сунимаў* (Агапкина 2003, 306). В европейских заговорах мотив битвы входит в Бамбергское заклинание крови (XI в.): «Христос и Иуда играли копьем. Тогда св. Христос был ранен в бок» (Топорова 1996, 133). Однако предикат *рубить* сознанием крестьянина-землепашца необязательно соотносится с военной темой, органично возникает тема строительства: *Тры мужчыны дом рубили перарубливали к себе три юноши проглашали ходитя в дом жить один писать будя други чытать а третьяй будя с такога нарадку выганять*[12]. В заговорах из Украинского Полесья мужские персонажи также заняты хозяйственными делами: они рубят, пашут и т. д.: *Йшло три браты и уси три Кондраты, одын тэше, а други рубає, а трети кроў замовляє* (Агапкина 2003, 184, № 305, Житомир.).

Обратил на себя внимание текст, где целительным эффектом обладает всего лишь называние трех героев-помощников: *Два памошнікі Пётр і Павел і трэці Іван. Іхто сурочыў – соль яму ў вочы*[13].

Отличительной особенностью белорусской традиции является тот факт, что тремя братьями могут выступать трое демонологических, по существу, персонажей, которые, однако, в локальной традиции имеют статус хозяев локуса / покровителей:

Святый Господзи Божа богослови на уси чатыре стороны. Добрыдзень, водзица царица, морськая ключавица!

Вуходзила вода съ крутого берега, исъ синяго моря, исъ жовтаго каменьня и сырого кореньня, исъ-подъ лотры-каменя. Тый камень разгорѣвся, со дна и до неба волна поднилася. Яны уцекали, убѣгали, лицо яго ня возрили. И на горѣ на Сіяни, на мори на кіяни, стоиць прястолъ; за тымъ прястоломъ *Яхимій, Пахомій и Цихонъ преподобный* (здесь и далее курсив в тексте заговора мой. – *Т. В.*). Откуль узявся святый Юрій-Ягорій храбрый на бѣломъ кони, и съ золотымъ копъёмъ, войстрою мечью. Яны престолъ заберегали, напитки вапивали и волну сокрушали. И отговарюю я не самъ собою, раннею, вячернею зарею отъ притчи и отъ попритчи, отъ мужнихъ и отъ женнихъ, отъ жалосныхъ, отъ радосныхъ, дзянныя, полудзенныя, ношныя, полуношныя, ци само найдзено, ци вѣтромъ напущено. Святый Господзи Божа благослови на ўсе на чатыре стороны! *Три цари грозныя, а три браты родныя: одзинъ полявый, а другей домовый, а третьцій лѣсовый*, – вокряпили зямлю, вокряпиця раба божаго, русаго волоса. Сусъ Христосъ, маць прячистая, станьця на помочь (Романов 1891, 141, № 15, Могил.);

Памалюсь я Госпаду Богу і папрашу я Госпада Бога і трох ангелаў, трох апосталаў: первага – Івана, другога – Ігната, трэцяга – Дзяніса. Іван баравы, Ігнат палявы, Дзяніс вадзяны, вазьміце вы, святыя ангелы і святыя апосталы, раб Божага младзенца, прасіце вы Госпада Бога і маліце вы Госпада Бога (Лопатин 2016, 133);

На море океане, на острове Буяне стоял дуб. У том дубе тры дупла. У тых дуплах живут тры брата. Один водяной, другой ветраной, а третий потайной. Не сама я пришла упрашивать, а с Господом Богом, Исусом Христом и животворящим крестом (Лопатин 2016, 165).

Для посожской зоны регулярным является мотив трех братьев месяца:

Было у мѣсячки три братцы: одинъ зоры спотухая, другій свѣтъ отсвѣтая, третьтій уроки сунимая, зъ раба божжаго, зъ буйныя головы, зъ ративаго серца, зъ русыхъ косъ, зъ жовтыхъ косьтей, зъ ясныхъ вочей, зъ бѣлаго лица. Духъ на тябе, усё лихо съ тябе! (Романов 1891, 16, № 44, Гомел.).

В восточнополесских заговорах встречается образ трех братьев, которые находятся в родственных отношениях с самой болезнью или даже воплощают ее. Создается удивительная картина, когда при неожиданном событии, влекущем за собою болезнь, нужно обращаться непосредственно к ней самой: *Жыў-быў звіх, было ў яго тры браты. Адзін брат – шаг, укол, другі – пракол, і прыказаў трэці*, *штоб у рабы божай (імя) костачка ў костачку, сустаў у сустаў, штоб на места стаў* (Новак 2010, 436, Хойн.). И тогда антропоморфные образы братьев, воплотившие болезнь, придут на помощь и будут действовать подобно святым:

Ѣхавъ святый Юрый и Ягорый на ворономъ конѣ и у золотомъ сядлѣ; конь споткнувся, суставъ па суставъ узышовъ. Изьвихова мати по полю ходила и своихъ сыновъ зьвиховъ будила: сыны мой зьвихи и Иванъ и Романъ и Данило, помогайтя етому лиху! Первый косьти складавъ, а другій суставы сустанавливавъ, а третьтій кровъ судяржавъ и вопухъ издымавъ (Романов 1891, 72–73, № 114, Б.-Кош.).

И даже стихии воплощаются в образах трех братьев, как в заговоре от пожара: *Нікога не ўпрашаю, толькі Бога і Божую Маць. Цёмная ночка, дробный дожджык, вогненная матка, не дай сваім тром сынам пагуляць. Амінь.*[14]

Отдельного рассмотрения требует сам ономастикон трех братьев / помощников. На фоне популярных Кузьмы и Демьяна, Петра и Павла, Ивана фиксируются такие ряды, как Кірыла – Гаўрыла – Абдула (фактически имя собственное, с аттракцией к апеллятиву *абдуць карову*):

Ішлі тры браточкі, няслі тры пруточкі. Адзін Кірыла, другі Гаўрыла, трэцці Абдула, мяхі разрываці, у такой-та каровы ўздуція знімаці[15];

Васіль, Марціян і Антоній:

На горѣ-вострови стоицъ божій домъ, у томъ доми стоятъ три 'постолы: Василь и Марціяній и святый Антонія, и дзержуць у рущахъ по свячи изь яраго воску, и упрашуюць старшаго царика Агёна: унимайця вы своихъ одзинатцаць братовъ, и сами дванатцатыя унимайцеся! (Романов 1891, 178, № 73).

Локально ограничено упоминание трех братьев-покойников:

Было ў Бога тры сыночкі: адзін Верамей, другі Петракей, трэці Еўдакім. Як жо тым братам з таго свету не ўставаці, павадоў не браці, валоў не вуганяці, так у (імя) влёку не бываці ні кацінага, ні ласінага, ні агнянога, ні вадзянога, ні падуманага, ні пагаданага, ні кашчэтчэга, ні бялетчэга, ні хлапотчэга, ні дзяваотчэга, ні сабатчэга… (Вяргеенка 2013, 303, № 1200, Октябр.);

Перапалоша, добры чалавеча. Былі ў бабкі тры сыны: адзін – Вералей, другі – Батрумей, а трэці – Еўдакім. Як тым браткам з таго свету не ўставаць, палявых валоў не запрагаць, тое ў (Наташы) перапалоху не бываць ні прыстрэшнага, ні прысмешнага, ні падзіўленага, ні памоўленага (Вяргеенка 2013, 124, № 408, Октябр.);

Каля мора, на моры тры патопленікі ўтапіліся. Адзін Аўрам, другі Павел, трэці Пятро. Як патапленікам з мора не ўстаць, так рабу божаму (назваць імя) пуду не бываць[16].

Для заговоров как жанра с особенной суггестией характерна роль аллитераций, ритма, рифмы и иных средств поэтики. Цепочка *Верамей / Вералей – Петракей / Батрумей – Аўдакім / Еўдакім* перекликается с *Варламей – Бутраней – Самусь*, только в первом случае это *божыя / бабкіны сыночкі*, во втором – утопленики:

На сінім моры, на белым камені стаяць тры патопленікі: адзін Варламей, другі Бутраней, трэці Самусь. Як тым тром патопленікам з таго свету не ўставаць, на саху сашнікоў не набіваць, чорных валоў не лыгаць, за морам зямлі не араць, так у маёй (майго) (імя) спугу не бываць: ні кацінага, ні сабач'яга, ні мужчынскага, ні жаночага, ні дзявоцкага, ні хлапецкага (Васілевіч, Салавей 2009, 234, № 1090, Бобр.).

В любом случае перед нами любопытный образец апелляции к трем персонажам покойникам, стабильное нахождение которых на том свете обеспечит благополучный исход болезни. Образ Иуды среди трех помощников объясняется его способностью принимать болезнь на себя, притягивать к себе:

Мыз трыма дарогамі стаяла гаспода, каля тэй гасподы тры святыя – Пятро і Паўла і Юда. Паўлавы рукавіцы, Пятровы нагавіцы, Юды ўрокі і замыслы, помыслы; ганіце, занясіце ў цэласці на быстрыя рэкі, утапіце ўрокі, помыслы навекі (Барташэвіч 1992, 265, № 894, Иванов.).

Показательно, в подобном тексте три героя названы братьями:

У чыстым полі стаіць дуб, а ў тым дубі тры братцы. Аднаму – нагавіца, а другому – рукавіца, а трэцяму – прыпадкі, пераломы. Каб не давала ні ў жылы, ні ў ногі (Вяргеенка 2009, 143, № 578, Мозыр.).

Наделенность братьев одним именем: *Ішлі тры браты, тры Кандраты, няслі па тапару сіні камень рассякаць, рабу божаму Мікалаю крыві не пускаць* (Барташэвіч 1992, 156, № 474, Быхов.); *Було тры браты, уси тры Кондраты. Одын йидэ ў полэ гораты, а другы йидэ бороноваты, а трэтий идэ бэльма сныматы* (Агапкина 2003, 245, № 414, Ровен.) не вызывает удивления на фоне такой же ситуации в заговорах с образом трех женских персонажей. Только там это имена с высоким сакральным статусом, которые восходят к библейской истории, – три Марии, три Анны. Зачин «*Три брата Кондрата*» имеет ограниченную локальную привязку: Гомельско-Житомирское пограничье.

Вероятно, свое влияние на разработку образов трех братьев оказала и сказочная традиция, когда стандартным зачином для ряда сказок выступает фраза «и было у отца три сына». Так и в заговорах появляются подобные формулы:

Было ў бацькі тры сыны. Адзін паехаў туды, дзе сонца не грэе, дзе вецер не вее. Там на беразе чорнага – белы камень. Ён сёк – не рассёк. Паехаў другі: сёк-сёк – не рассёк. Паехаў трэці: сёк – не рассёк. Я пайду, белы камень рассяку, ад рабы Божай (імя) прыстрэк і ядрасць адніму (Вяргенка 2013, 81, № 252, Калинк.)

Три брата помощника в белорусских заговорах могут представать в неожиданных воплощениях и не типичных заговорных фантастических ситуациях. К примеру, три брата-птицы несут сыры (*гракі нясуць белыя сыры*), складывают их вместе, но при распределении обязанностей двое из них выявляются стрельцами, а третий лекарем:

Есць у полі тры дарогі. Тымі дарогамі ішлі тры браты, гракі, неслі белыя сыры. Склалі тыя сыры ў кучу і гавораць: «Браце мой, браце, што ты ўмееш?» Адзін гаворыць: «Лук наганяць», другі гаворыць: «Стрэлы пускаць», а трэці гаворыць: «Залатнік выгавараць» (Барташэвіч 1992, 232, № 783, Лоев.);

Госпадзі, Божа благаславі, я спаць кладуся, богу малюся, устану пірахрашчуся і благаслаўлюся; пайду я ва цыстая поля, стану я на сырую зямлю, ва сіняя, ва зморья, стану я на сырую зямлю, пагляжу я пад вастоцную зарю; с-пыд васточнай зари лецяць три вараны – родныі браты; нясуць яны дванацаць клюцоў і дванацаць замкоў; і замыкалі яны, і запіралі яны воды і рекі, і мори, і руццы, і руднікі'; замкнулі яны, запёрлі яны рабі' божьяга (імя); как сь сіняга неба дажжа ні каніць, так з раба божьяга (імя) крыві ні каніць (Шлюбскі 1927, 32, № 6, Велиж.).

Гибридные персонажи-братья, которые живут на дереве, тем не менее шьют или сеют, т. е. занимаются человеческими делами:

На сінім моры стаіць явар, на тым явары тры какаты, на тых какатах тры браты. Адзін шые штаны, а другі сарочку, а трэцці сее мак, няхай такому-та дзіцяці будзе так[17].

Необходимо упомянуть и сюжет «Три брата / царя никогда не сойдутся», также с образом трех братьев, однако не имеющий прямого отношения к рассматриваемому сюжету.

Мотив «Трое персонажей, как женских, так и мужских; все вместе или только последний заговаривает / лечит недуг» – межфункциональный, встречается в разных группах белорусских заговоров. Однако обращает на себя внимание любопытная закономерность: три брата в большинстве записей действуют сообща, в отличие от трех апостолов, трех женских персонажей[18], трех ангелов с преимущественным разделением ролей.

Сюжет о трех ангелах

Уровень сегодняшних знаний не позволяет делать однозначные выводы о растянувшемся на долгие столетия процессе распространения западноевропейских сюжетов на белорусских землях. Сюжет о трех добрых братьях на разных этапах мог соприкасаться с сюжетом о трех женских персонажах, о трех ангелах. Встреча трех ангелов с демоном болезни – чрезвычайно древняя и продуктивная схема, о которой свидетельствуют многие сотни, если не тысячи заклинаний, начиная с самых ранних времен. Описания встречи антагонистов широко представлены в древневосточном мире в текстах об аккадском духе болезни Ламашту (Ohrt 1987 (1927)b). Ближайшей параллелью к ней выступает образ Лилит, Гело (у славян рефлексы этого сюжета наиболее очевидны в вариантах так называемой Сисиниевой легенды).

Распространение образа трех ангелов поддерживалось апокрифической литературой. В многочисленных списках одной из апокрифических молитв описываются три персонажа (обычно три ангела, однако могут быть также три девицы и др.), третий из которых молит Бога помочь больному или же выпускает из него воду; относительно же занятий первых двух можно сказать, что один из них

что-то связывает, а другой – развязывает (аналогично тому, как действуют первые две женщины в латинских заговорах) (Агапкина 2010, 201).

В белорусских заговорах для образа трех ангелов также значимо распределение ролей. Имея в виду то обстоятельство, что три брата в заговорах чаще всего действуют сообща:

Ідзіця вы за сінія мора, за сінім морам там тры ангалы ходзіць. Адзін воду носіць, другі кроў успакаівае, а трэці скулу ўгаварае[19]*;*

Шло тры ангелы адной дарогай. Адзін – воду нясёт, другой - слівает, трэці - ад раба Божага (імя) нарадку выгаварывает
(Вяргеенка 2013, 96, № 316, Б.-Кош.);

Іду я до ўпокою, несу крыжыка з собою, тры анёлыкі зо мною. Одын светіт, другы стеле, трэті душочку стерэжэ[20]*;*

І трох ангелаў: першы ангел дарожку ўсцілаець, другі дзеламі ўпраўляець, трэцці душу сагравaець[21]*;*

Стаяць лі дарожкі тры бальшых калодкі.
На адной калодкі ангел драва рубая,
На другой калодкі ангел ломаныя косьці складая,
І на трецяй калодкі ангел гліну мяшая
І на бальноя места гліну накладая…
(Лопатин 2015, 152).

Приписывание каждому из ангелов своей части деятельности встречается и в западноевропейских заговорах, в частности, в текстах от болезней глаз, записанных в селах вблизи Балтийского побережья:

Unser Herr Christus ging über Land
Er halt drei Engel an der Hand
Der eine pustet den Sand aus dem Wege,
Der andere pustet das Laub vom Baume,
Der dritte pustet das Mal vom Augen

(Jahn 1886, 78).
[Наш Господин Христос шел по земле / Он держал трех ангелов за руку. / Один сметает песок с дороги, / Второй срывает листья с деревьев, / Третий убирает пятно с глаз].

В латышской традиции три ангела сами по себе спускаются с неба, один из них добавит сладости в глаза, второй приготовит лекарства, а третий заговорит боль (Kurtz 1938, 160). В белорусском заговоре от бельма Иисуса Христа сопровождает трое ангелов-архангелов, исполняя действия, традиционно закрепленные за животными-помощниками:

Первым разам, добрым часам Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Мацеры пакланюся. Ішоў сам Гасподзь і вёў за сабой трох ангелаў-архангелаў Пятра, Паўла і Іллю. *Пятро слізае, а Павел бельмы зганяе, а Ілля вочы ачышчае* (Вяргеенка 2009, 49, № 125, Добруш.).

Исследование сюжета о трех ангелах составило бы отдельную обширную работу. В данном же случае важно было указать на возможные пути пересечения двух близких сюжетных линий и их взаимовлияния.

***

Итак, перед нами – детально и всесторонне проработанный образ трех мужских персонажей в белорусских заговорах. Это преимущественно святые, сакральные помощники, занятые разными хозяйственными делами, но есть среди них и персонажи, обладающие сверхестественными способностями, и даже покойники, в подавляющем большинстве случаев все вместе помогающие больному в его страданиях. Среди прочих занятий выделяется их стремление к поиску лекарственных трав или же применение для лечения шерсти, в наличии сюжетная линия встречи с Христом на священной горе, что напрямую увязывает белорусские тексты с европейским сюжетом.

У белорусов в такой же степени распространен и заговор с образом трех женских персонажей, только их заговорные обя-

занности немного иные. В целом же роль именно трех персонажей в вербальной магии белорусов особенно весома, в то время как трое героев могут быть представлены и как антагонисты (болезни, вредители, колдуны и т. п.). Функционально тексты с образом трех братьев / сестер используются для восстановления здоровья или же разрешения самых разных кризисных ситуаций. Рассмотрение сюжета и его составляющих на белорусском материале выявляет ряд заметных совпадений и параллелей с текстами из разных западноевропейских традиций.

Значительное количество германских версий сюжета о трех добрых братьях зафиксировано на протяжении приблизительно пяти столетий. Несмотря на значительные вариации, Э. Кьянчи рассматривает их как единый текст с общим семантическим фоном и стабильными вариациями (Cianci 2004, 20–21). Трансформации сюжета фиксируются уже с XVI в., когда в роли советчика начинает появляться Богородица, на месте братьев три апостола, ищут они не травы, но совета, путешествуют в лесу, а не на горе и т. д. Что особенно важно, расширяется функциональность, сюжет входит в группы заговоров от самых разных болезней. Тем не менее такие авторитетные исследователи, как О. Эберманн, Ф. Орт, М. Шульц, В. Хольцман, В. Эрнст рассматривают поздние тексты со значительно модифицированной структурой и составом основных константных составляющих сюжета как его продолжения.

Образ трех добрых братьев возник в латиноязычных церковных текстах, а включение этого образа в сюжетный тип встречи было обусловлено, вероятно, его распространенностью в ранние христианские столетия. Авторитет мотива неизменно опирался на приписывание действий Христу, который лично передал медицинские знания путешествующим лекарям.

Сосуществование сюжетов о трех добрых братьях и о трех ангелах привело к смешиванию сюжетных линий (действующие сообща три брата и три ангела с распределенными обязанностями; три брата часто локализуются в сакральном центре, ангелы же находятся в пути). Следует заметить, что три ангела в белорусских заговорах не встречаются в сюжетных ситуациях собирания трав или затыкания раны шерстью. Устная традиция

способствовала перетеканию мотивов и заметной вариативности, однако обширный корпус текстов свидетельствует о существовании закономерностей.

Было бы неправомерным все разнообразие заговорных сюжетов с участием трех персонажей сводить только к развитию ранних европейских мотивов. Сохраняет свое значение сакральная семантика троичности в целом. И все же столь заметное обилие однотипных ситуаций и образов позволяет усматривать в белорусских заговорах о трех братьях продолжение европейских моделей.

Примечания

[1] *Кавтун* и *кавтуница* – наименование болезни (Plica polonica), к основным симптомам которой относятся сбивание волос в один ком и ревматические боли.

[2] Здесь и далее цитаты из заговоров даются курсивом, опускание текста перед и после цитируемого фрагмента не помечается, разрядка моя. – *Т. В.*

[3] Возможно, название горы некоторым образом повлияло на совет использовать для лечения оливковое масло.

[4] Этот текст – перевод с немецкого языка, первая публикация в (Töppen 1867). Однако М. Тёппен при публикации подборки заговоров замечает, что тексты взяты из польского рукописного сборника (с. 48).

[5] Видимо, опечатка или ошибочное прочтение «М» вместо «Сі» – Сіянскую.

[6] Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора (АИИЭФ): Зап. в 2000 г. Данилкина Т. в д. Язёры Чериковского р-на Могилевской обл. от Шиматковой З. А.

[7] Пудвей – диалектное наименование болезни вследствие сквозняка, ветра.

[8] Пуддзіў – диалектное наименование сглаза.

[9] Архив Лельчицкого Дома культуры: зап в д. Чемерное Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Станько М., 1922 г. р.

[10] АИИЭФ: Зап. Кириенко Л. в г. Климовичи Могилевской обл. от Талалаевой А. В., 71 год.

[11] АИИЭФ: Зап. в 2004 г. Боганева Е. и Варфоломеева Т. в д. Октябрь Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Грецовой А. Е., 1937 г. р.

[12] С листков, принадлежащих Янковцовой М. С., 1912 г. р., переписали Лопатин Г., Романова Л. в 1999 г. в д. Залавье Чечерского р-на Могилевской обл.

[13] АИИЭФ: Зап. Барташевич Г. и Сухая О. в д. Ващенки Кормянского р-на Гомельской обл. от Василенко Д. Е., 77 лет.

[14] АИИЭФ: Зап. Кириенко Л. в г. Климовичи Могилевской обл. от Талалаевой А. В., 71 год.

[15] АИИЭФ: Зап. в 2018 г. Володина Т. в г. Глуск Могилевской обл. от Новиковой В. И., 1929 г. р.

[16] АИИЭФ: Зап. в 1990 г. Ашурка Л. в д. Горбацевичи Бобруйского р-на Могилевской обл. от Красневской О. И.

[17] АИИЭФ: Зап. Кочан Н. в д. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл. от Сельванович Т. М.

[18] Идея разделения обязанностей в белорусских заговорах последовательно проводится относительно трех женских персонажей, см. подробно: (Валодзіна 2021).

[19] АИИЭФ: Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Морозовичи Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Певень Н. А., 1927 г. р.

[20] АИИЭФ: Зап. в 2019 г. Лескеть С. в Березовском р-не Брестской обл. от Василевской А. Л., 1928 г.р.

[21] АИИЭФ: Зап. в 2017 г. Володина Т. и Лобач В. в д. Палата Полоцкого р-на Витебской обл. от Волковой А. И., 1927 г. р.

Список цитированных источников

Агапкина, Татьяна 2003. *Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)*. Т. Агапкина & Е. Левкиевская & А. Топорков (сост., подгот. текстов и коммент.). Москва: Индрик.

Агапкина, Татьяна 2010. *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Индрик.

Алмазов, Александр 1901. *Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности)*. Одесса: Экон. Тип.

Барташэвіч, Галіна 1992. *Замовы*. Г. Барташэвіч (уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент). Мінск: Навука і тэхніка.

Валодзіна, Таццяна 2021. Беларускія замовы ў еўрапейскай перспектыве: матыў трох дзеваў-памочніц. In: *Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Серыя гуман. навук,* т. 66 (1), 76–86.

Васілевіч, Уладзімір & Салавей, Лія 2009. *Замовы*. Мінск: Беларусь.

Вельмезова, Екатерина 2004. *Чешские заговоры. Исследования и тексты*. Москва: Индрик.

Вяргеенка, Святлана 2009. *«На моры-акіяне, на востраве Буяне...» (лекавыя замовы Гомельшчыны): фальклорна-этнаграфічны зборнік*. Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны.

Вяргеенка, Святлана 2013. *Гаючае слова роднай зямлі (беларускія лекавыя замовы). Фальклорна-этнаграфічны зборнік*. Гомель: Барк.

Крук, Іван 1995. *Магія слова чароўнага*. Мінск: ІПК адукацыі.

Лапацін, Генадзь 2015. «Былі ведзьмы...». In: *Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні: зборнік навуковых прац*. Мінск: Беларус. навука, 252–304.

Лопатин, Геннадий 2016. Заговоры Ветковского района Гомельской области. In: *Palaeoslavica*. 24 (1). Cambridge, 2: 79–189.

Майков, Леонид 1869. *Великорусские заклинания*. Записки Имп. рус. географ. о-ва по отделению этнографии. Санкт Петербург. II, 417–580.

Новак, Валянціна 2010. *Палесся спеўная душа (народная духоўная культура Хойніцкага краю)*: фальклорна-этнаграфічны зборнік. В. Новак (рэд.). Мінск: Выд. цэнтр БДУ.

Романов, Евдоким 1891. *Белорусский сборник*. Вып. 5. Витебск: Тип. Малкина.

Топорова, Татьяна 1996. *Язык и стиль древнегерманских заговоров*. Москва: Эдиториал УРСС.

Трейланд, Фрицис 1887. Материалы по этнографии латышскаго племени. In: *Сборник материалов по етнографии: издаваемый при Дашковском этнографическом музеев* II.

Шлюбскі, Аляксандр 1927. *Матар'ялы да вывучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны*. Мінск: Друк. Інбелкульту.

Штэйнер, Іван & Новак, Валянціна (уклад.) 1997. *Таямніцы замоўнага слова*. Гомель: Барк.

Balys, Jonas 1951. *Liaudies magija ir medicina.*[*Folk magic and folk medicine: Lithuanian incantations and charms]*. Bloomington: Indiana University press. (*Lietuvių tautosakos lobynas* 2).

Cianci, Eleonora 2004. *Incantesimi e benedizioni nella letteratura tedesca medieval IX–XIII sec*. Göppingen: Kümmerle.

Cianci, Eleonora 2012. Maria Lactans and the three good brothers. The german tradition of the charm and its cultural context. In: *Incantatio. International Journal on Charms, Charmers and Charming*, iss. 2: 55–70.

Ebermann, Oskar 1903. Blut- und Wundsegen in ihrer Entwickelung dargestellt. In: *Palaestra,* vol. 24. Berlin.

Ernst, Wolfgang 2011. *Beschwörungen und Segen. Angewandte Psychotherapie im Mittelalter*. Köln & Wien: Böhlau Verlag.

Frischbier, Hermann 1870. *Hexenspruch und Zauberbann. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preußen*. Berlin.

Haeseli, Christa M. 2011. *Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext*. Würzburg, Philologie der Kultur. Bd. 4.

Holzmann, Verona. 2001. "*Ich beswer dich wurm und wyrmin…"Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen*. Bern & Wien : Peter Lang.

Jahn, Ulrich 1886. *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*. Lichtenstein: Im Commissionsverlag bei W. Koebner.

Kõiva, Mare 2007. Dialogue Incantations. *Sator* 5, 7–43.

Kurtz, Edit 1938. *Heilzauber der Letten in Wort und Tat*. Riga : E. Plates.

Ohrt, Ferdinand 1987 (1927a). Dreibrüdersegen. In: Eduard Hoffman-Krayer; Hanns Bächtold-Stäubli (eds.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, II. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co, ss. 425–428.

Ohrt, Ferdinand 1987 (1927b). Dreiengelsegen. In: Eduard Hoffman-Krayer; Hanns Bächtold-Stäubli (eds.). *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 436–438.

Ohrt, Ferdinand 1936. Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 35, 49–58.

Olsan, Lea T. 2011. The Three Good Brothers Charms: Some Historical Points. In: *Incantio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 1: 48–78.

Schulz, Monika 2000. *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schulz, Monika 2003. *Beschwörungen im Mittelalter – Einführung und Überblick*. Heidelberg: Winter Verlag.

Siarkowski, Władysław 1885. Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa. In: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 9, ss. 53–111.

CSB = *Corpus der Segen und Beschwörungsformeln* / https://sachsen.digital/werkansicht/28364/1?cHash=5d70cdcf622b3f7bdbdf935b293e67dd.

Toeppen, Max1892. *Wierzenia mazurskie*. Wisła. II, 391–420.

Töppen, Max 1867. *Aberglauben aus Masuren. Märchen und Sagen*. Danzig: Th. Bertling.

Tuomi, Ilona 2016. As I went up the hill of Mount Olive'. The Irish Tradition of the Three Good Brothers Charm Revisited. In: *Studia Celtica Fennica* XIII, 68–96.

Zellmann-Rohrer, Michael Wesley 2016. *The tradition of Greek and Latin incantations and related ritual texts from antiquity through the medieval and early modern periods*. University of California, Berkeley.

References

Agapkina, Tatiana 2010. *Vostochnoslavjanskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii. Sjuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing words in comparative coverage. The plot and the image of the world]. Moscow: Indrik.

Almazov, Aleksandr. 1901. *Apokrificheskiye molitvy, zaklinaniya i zagovory (K istorii vizantiyskoy otrechennoy pis'mennosti.)* [Apocryphal prayers, spells and conspiracies (On the history of Byzantine renounced writing)]. Odessa : Ekon. Tip.

Balys, Jonas 1951. *Liaudies magija ir medicina*. [Folk magic and folk medicine: Lithuanian incantations and charms], Bloomington, Indiana. (*Lietuvių tautosakos lobynas* 2).

Bartashevich, Galina 1992. *Zamovy* [Incantations]. Minsk: Navuka i tehnika.

Cianci, Eleonora 2004. *Incantesimi e benedizioni nella letteratura tedesca medieval IX–XIII sec*. [Incantations and blessings in medieval German literature of the IX – XIII centuries]. Göppingen: Kümmerle.

Cianci, Eleonora 2012. Maria Lactans and the three good brothers. The German tradition of the charm and its cultural context. In: *Incantatio*.

An International Journal on Charms, Charmers and Charming, Issue 2: 55–70.

CSB = *Corpus der Segen und Beschwörungsformeln* [Corpus of incantations and charms] / https://sachsen.digital/werkansicht/28364/1?cHash=5d70cdcf622b3f7bdbdf935b293e67dd.

Ebermann, Oskar 1903. Blut- und Wundsegen in ihrer Entwickelung dargestellt [Incantations of blood and wounds in their development]. Palaestra: Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie 24. Berlin: Mayer und Müller.

Ernst, Wolfgang 2011. *Beschwörungen und Segen. Angewandte Psychotherapie im Mittelalter* [Incantations and charms. Applied Psychotherapy in the Middle Ages]. Köln &Wien: Böhlau Verlag..

Frischbier, Hermann 1870. *Hexenspruch und Zauberbann. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preußen* [Witch spell and magic spell. A contribution to the history of superstition in the province of Prussia]. Berlin: Th. Enslin.

Haeseli, Christa M. 2011. *Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext* [Magical Performativity. Old High German spells in their transmission context]. Würzburg, Philologie der Kultur, Bd. 4.

Holzmann, Verona. 2001. "Ich beswer dich wurm und wyrmin…" Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen ["Ich beswer dich wurm und wyrmin…" Forms and types of old German magic Incantations and charms]. Bern & Wien: Peter Lang.

Jahn, Ulrich 1886. *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* [Witchcraft and Sorcery in Pomerania]. Lichtenstein: Im Commissionsverlag bei W. Koebner.

Kõiva, Mare 2007. Dialogue Incantations. In: *Sator* 5, 7–43.

Kruk, Ivan 1995. *Mahija slova charounaha.* [The magic of the word]. Minsk: IPK adukacyi.

Kurtz, Edit 1938. *Heilzauber der Letten in Wort und Tat* [Healing spells of Latvians in word and deed]. Riga: E. Plates.

Lapacin, Hienadź 2015. «Byli viedzmy...» [«There were witches ...»]. In: *Bielaruski fal'klor. Materyjaly i dasliedavanni: zbornik navukovych prac.* Minsk: Bielaruskaja navuka, 2: 252–304.

Lopatin, Gennadiy 2016. Zagovory Vetkovskogo rayona Gomel'skoy oblasti [Spells of the Vetka district of the Gomel region]. In: *Palaeoslavica.* XXIV, 1 Cambridge, No 2: 79–189.

Maikov, Leonid 1868. *Velikorusskie zaklinaniia* [Russian charms]. Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po Otdeleniyu etnografii. St. Petersburg, 2, 417–580.

Mansikka, Viljo 1909. *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen* [On Russian magic formulas with regard to blood and contortion blessings]. Helsinki: Finnish Literature Society.

Novak, Valiancina 2010. *Paliessia spieŭnaja dusha (narodnaja duchoŭnaja kuĺtura Chojnickaha kraju): faĺklorna-etnahrafičny zbornik* [Polesie singing soul (folk spiritual culture of the Khoiniki region): folklore and ethnographic collection] V. Novak (red.). Minsk: Vydaviecki centr BDU.

Ohrt, Ferdinand 1936. Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen [On the age and origin of the encounter blessings]. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* XXXV: 49–58.

Ohrt, Ferdinand 1987 (1927a). Dreibrüdersegen [Incantations of three brothers]. In: Eduard Hoffman-Krayer & Hanns Bächtold-Stäubli (eds.). *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, II. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 425–428.

Ohrt, Ferdinand 1987 (1927b). Dreiengelsegen [Incantations of Three angels]. In: Eduard Hoffman-Krayer & Hanns Bächtold-Stäubli (eds.). Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 436–438.

Olsan, Lea T 2011. The Three Good Brothers Charms: Some Historical Points. In: *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 1: 48–78.

Polesskie zagovory 2003. Agapkina, Tatiana & Levkievskaya, Elena & Toporkov, Andrei (eds.). *Polesskie zagovory (v zapisjah 1970–1990-h gg.)* [Polesky incantations (in the records of the 1970-1990s]. Mosow: Indrik.

Romanov, Evdokim 1891. *Belorusskij sbornik* [Belarusian collection]. 5th ed. Vitebsk: Tip. Malkina.

Schulz, Monika 2000. *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schulz, Monika 2003. *Beschwörungen im Mittelalter – Einführung und Überblick*. Heidelberg: Winter Verlag.

Shliubski, Aliaksandr 1927. *Matarjaly da vyvuchennia fol'klioru i movy Viciebshchyny* [Materials for the study of folklore and language of Vitebsk region]. Minsk: Druk. Inbielkul'tu.

Shteiner, Ivan & Novak, Valjancina 1997. *Tajamnicy zamounaga slova* [Secrets of the incantations]. Gomel': Belaruskae Agenctva navukova-tehnichnaj i dzelavoj infarmacy.

Siarkowski, Władysław 1885. Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa [Materials for the ethnography of the Polish people from the Pińczów area]. In: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, tom IX, 53-111.

Toeppen, Max 1892. *Wierzenia mazurskie* [Masurian beliefs]. In: *Wisła*, II, 391-420.

Toporova, Tatiana 1996. *Yazyk i stil' drevnegermanskikh zagovorov* [The language and style of ancient German spells]. Moscow: Editorial' URSS.

Töppen, Max 1867. *Aberglauben aus Masuren. Märchen und Sagen*. Danzig: Th. Bertling.

Treyland, Fricis 1881. Materialy po etnografii latyshskogo plemeni [Materials on the ethnography of the Latvian tribe]. In: *Sbornik materialov po etnografii izdavaemyi priDashkovskom etnograficheskom muzeev*. XL, Trudy etnograficheskogo otdela VI. Moscow.

Tuomi, Ilona 2016. 'As I went up the hill of Mount Olive'. The Irish Tradition of the Three Good Brothers Charm Revisited. In: *Studia Celtica Fennica* XIII, 68–96.

Valodzina, Tacciana 2021. Bielaruskija zamovy u jeurapiejskaj pierspiektyvie: matyu troch dzievau-pamochnic. [Belarusian Incantations in the European Perspective: The Motif of Three Virgin Helpers], In: *Vestsi Natsyyanal'nai akademii navuk Belarusi. Seryia humanitarnykh navuk = [Proceedings of the National Academy of Sciences of Belarus. Humanitarian Series]*, 66 (1):. 76–86.

Vasilevich, Uladzimir & Salavej, Lija 2009. *Zamovy* [Incantations]. Minsk: Belarus.

Vel'mezova, Yekaterina 2004. *Cheshskiye zagovory. Issledovaniya i teksty*. [Czech incantations. Studies and texts]. Moscow: Indrik.

Viarhiejenka, Sviatlana 2009. «*Na mory-akijanie, na vostravie Bujanie...» (liekavyja zamovy Homieĺščyny) : faĺklorna-etnahrafičny zbornik*. [«On the sea-ocean, on the island of Buyan ...» (medicinal orders of Gomel region): folklore and ethnographic collection]. Homieĺ: HDU imia F. Skaryny.

Vjargeenka, Svjatlana 2013. Gajuchae slova rodnaj zjamli (belaruskija lekavyja zamovy) [Healing words of the native land (Belarusian medicinal incantations). In: *Fal'klorna-etnagrafichny zbornik*. Gomel: Bark.

Zellmann-Rohrer & Michael Wesley 2016. *The tradition of Greek and Latin incantations and related ritual texts from antiquity through the medieval and early modern periods*. Berkeley: University of California.

Summary

The european charm motif of the three good brothers and its Belarusian extensions

Tatsiana Valodzina

Keywords: charms and incantations, Belarusian folklore, comparative studies, story about three good brothers

The three good brothers (lat. Tres boni fratres) motif constitutes the basis of many European medieval charms against bleeding and wounds. Its oldest versions point to its connections to the Christian culture in Greek and Latin cultural spheres. The motif recounts the story of the three brothers' departure to the Promised Land in order to find the herbs to stop the bleeding. They meet Christ on the Mount of Olives, and he advises them to take sheep's wool, moisten it with olive oil and apply it to the wound. In oral texts the main scheme is simplified, some structural and semantic elements are omitted while the others are added. The chapter discusses Belarusian versions of this motif. In addition to the charms that explicitly describe the path of the three male characters who collect herbs to help the patient on Mount Zion, the image of three brothers in Belarusian folklore is included in a number of universal charms motifs: they are in the sacred center and help the patient all together or individually; they know nothing and do nothing except for helping the sick; they are on their way to the patient. A distinctive feature of the Belarusian tradition is that the three brothers can be impersonated by three demonological characters, who, however, play the role of the hosts of the loci or helpers in the local tradition. The authority of the motif, apparently, is based on its attribution to Christ himself, who personally shared medical knowledge with the wandering healers.

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.02

Тексты о святых в архиве Эстонского литературного музея

Елена Боганева
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, г. Минск
elboganeva@gmail.com

Маре Кыйва
Эстонский литературный музей, г. Тарту
Центр компетенции по эстонским исследованиям (CEES)
mare@folklore.ee

Аннотация. Целью нашей статьи является описание, систематизация и сравнительный анализ отдельных текстов о святых в русской коллекции фольклорного архива Эстонского литературного музея. Эти записи представляют интерес с точки зрения состава и бытования легендарных жанров, образности, поэтики и стилистики текстов, их содержательных особенностей, а также исследования религиозного мировоззрения русских крестьян, которые жили в Эстонии или в границах Эстонии в период десятилетий, предшествовавших Второй мировой войне. В описании коллекции мы опираемся кроме традиционной жанровой классификации на видовые и тематические группы текстов. Наиболее популярными у русских Эстонии являются образы святителя Николая Мирликийского чудотворца (известного в народе как Никола Чудотворец или Николай Угодник), преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (в народе Касьяна Немилостивого),

царя Соломона, Предтечи и Крестителя Иоанна, апостола Андрея Первозванного, апостола Петра и других. Часто народные святые не имеют ничего общего со своими каноническими прототипами (Касьян, Андрей Первозванный и другие).

Ключевые слова: тексты о святых, русская коллекция ЭЛМ, Николай Чудотворец, царь Соломон, Иоанн Кассиан Римлянин

Введение

Целью нашей статьи является описание, систематизация и сравнительный анализ отдельных текстов о святых в русской коллекции фольклорного архива Эстонского литературного музея (далее ЭЛМ) с маркировкой ERA Vene (записи от русского населения Эстонии 20-40-х гг. XX в.) с привлечением для сравнения сетоского и белорусского материала. Эти тематические архивные записи никогда не публиковались, между тем они представляют интерес с точки зрения состава и бытования легендарных жанров, образности, поэтики и стилистики текстов, их содержательных особенностей, а также исследования религиозного мировоззрения русских и сетоских крестьян, которые жили в границах Эстонии в период десятилетий, предшествовавших Второй мировой войне.

Мы не сможем в одной статье охватить все разновидности текстов о святых в архиве ЭЛМ, т.к. их количество по самым предварительным подсчетам значительно превышает тысячу; кроме того, они чрезвычайно разнородны, относятся к разным жанрам и видам (об этом подробнее будет сказано в отдельном разделе). К тому же этот богатый материал может рассматриваться с разных точек зрения, на разных тематических основаниях, так что текущая публикация является самым началом в перспективной разработке данной коллекции.

В нашей статье мы дадим обзорную характеристику территории записей текстов о святых в русском архиве ЭЛМ в период 20-х -40-х гг. XX столетия (государственность, народонаселение, этнический и конфессиональный состав, религиозность, экономическое состояние), источников сведений и текстов о святых на рассматриваемой территории кроме русского архива ЭЛМ,

проанализируем в самом общем плане состав и разновидности текстов о святых в русском архиве ЭЛМ, охарактеризуем состав образов и народных представлений о святых, среди сюжетных текстов о святых рассмотрим отдельные сказки и духовно-этические легенды (опуская легендарные рассказы о помощи святых и наказании за непочитание святых, т.к. этот обширный материал является отдельной темой исследования).

Ранее были опубликованы отдельные исследования религиозного фольклора и обычаев в этом регионе (о святом Кассиане (Loorits 1954), святом Георгии (Loorits 1955), о Марии (Kärner 2004)), но общий обзор отсутствует, поэтому наша публикация предоставляет дополнительные сведения о традициях почитания святых среди русского населения Эстонии в 20-40 гг. XX в.

Характеристика территории записей текстов о святых

Тексты о святых в русском архиве ЭЛМ записывались в 1920-1940-е гг. преимущественно на территории волости Сетомаа уезда Выромаа, куда входил населённый русскими и сето[1] Печорский край (ныне Печорский район Псковской области России).

Во «Временном порядке управления Эстонской Республикой“, принятом Учредительным собранием 4 июня 1919 года, уточнялись территории, входящие в состав Эстонии: «<…> город Печоры вместе с Печорской, Изборской, Паниковской и Слободской волостями» (Mattiesen 1993, 31). Окончательные границы были определены Тартуским мирным договором между РСФСР и Эстонией, подписанным 2 февраля 1920 года (Lõuna 2022, 523).

Печорский край, как и другие земли, отошедшие к Эстонии, избежали в 20-40-е гг. XX в. последствий советизации, коллективизации, гонений на религию, здесь на протяжении жизни целого поколения сохранились устои русского дореволюционного образа жизни и быта.

У Печорского края были обширные религиозные связи с православными территориями в ортодоксальных регионах Восточной Эстонии и далеко за их пределами на северо-российских,

Карта Эстонии 30-х гг. 20 в. Зеленая область — Печерск, присоединенный к Эстонии в 1920 году. Сегодняшняя граница с Россией отмечена черной пунктирной линией.

белорусских и украинских землях. Среди населения Печорского уезда, в отличие от других территорий Эстонии, преобладали русские[2]. В 1922 году в Печорском уезде проживало 60 848 человек. Из них 63,8% были русские, 32% — эстонцы (из них 77,6% — сето)[3] (Первая перепись 1904). Сюда же переселялось и довольно много беженцев из Советской России.

Местная социальная стратификация была специфической. Деревни русских и сетоских крестьян часто располагались по соседству, особенно в районе западного побережья Псковского озера. При общей терпимости и ровных добрососедских отношениях русских и сето смешанные браки не практиковались и не приветствовались, яркое своеобразие традиционной культуры сето, в том числе их народной религии, обычаев, обрядов вызывало непонимание у русских и приводило к дистанцированию в социальной жизни на общих территориях. Русские не считали сето полноценными христианами, называя их «полуверцами»; иногда это наименование выступало в качестве этнонима (об этом, а также о благочестии, местном быте и мировоззрении

населения этой территории см. Манаков, Потапова 2012: 106-112; Катаева-Валк 2014; о периоде конца 1930 годов см. Kirss 1998, Vesik 2019; Экспедиции Музея человека 2021).

С XVI века местным религиозным центром был Свято-Успенский Псково-Печерский мужской монастырь. В этот монастырь стремились многочисленные паломники со всей России. Благодаря монастырю здесь сформировалась особая этно-конфессиональная зона, в которой развивалась культура, названная в свое время Л. Зуровым и Б. Вильде «контактной» (Экспедиции Музея человека 2021). По мнению местных жителей, монастырь сохранял и защищал окрестные земли (здесь и далее в цитатах сохраняется орфография рукописного архива):

> *У нас, т.к. недалеча Пячёрской монастырь, значить, заступничество Святой Богородицы, так не было многа слышна нячистой силы*[4].

В 1919 году монастырь перешел в подчинение Таллинской епархии. В 1923 году Эстонская Апостольская православная церковь получила от Константинопольского патриарха каноническую независимость и перешла на новый Григорианский календарь, церкви Московского патриархата продолжали жить по старому Юлианскому календарю. С появлением нового календаря старые праздники не исчезли, просто их праздновали дважды. Более легко переходили на новый календарь в регионах, где преобладали эстонцы и сето, например, в Меремяэ (Raag 1938). По некоторым оценкам, в 1940 году половина русских и 10% сето праздновали праздники по старому календарю (*ibid.*). В 1924 году была создана Нарвская епархия Эстонской Апостольской православной церкви, в подчинение которой перешли все чисто русские приходы Печорского уезда (Лисье, Изборск, Сенно, Печки и Щемерицы). Остальные приходы, в т.ч. Печерский монастырь, оставались в Таллинской епархии и подчинялись Митрополиту Таллинскому и Эстонскому Александру. За весь период было проведено несколько реформ; одной из важнейших была календарная реформа.

Что касается экономического развития рассматриваемой территории, историк Калле Лыуна (Lõuna 2022) указывает, что

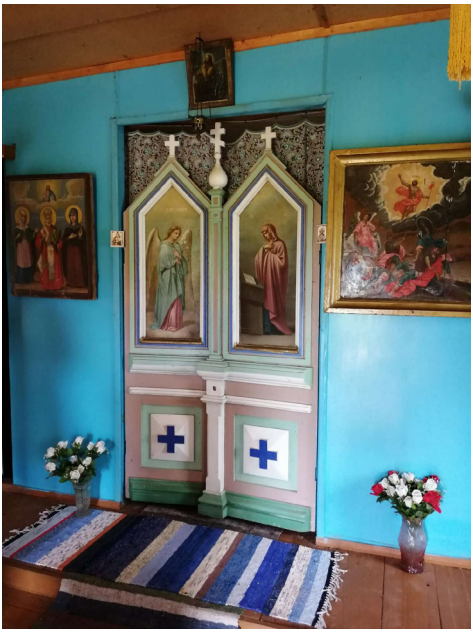


Фото 1. Часовня, д. Кюллатюва (Küllätüvä). Марис Куперьянова (Maris Kuperjanov) 2022

среди причин бедности была, во-первых, небольшая площадь земель в индивидуальном пользовании (в 1932 году 70% хуторов имели меньше 10 гектаров земли), во-вторых, устаревшие способы земледелия. Большинство местных хозяйств были и малопроизводительными, крупных хуторов было мало. Вместе с тем почвы Сетомаа были благоприятными для выращивания льна. Также источником существования приозерных деревень было рыболовство: в основном, ловили и продавали корюшку.

В Печорском крае было много лесов. Зарабатывали также сбором грибов и ягод, обменом вещей на барахолке, торговлей лошадьми, контрабандой этилового спирта и водки.

Тяжелый удар по экономике Печорского уезда нанес всемирный экономический кризис, причем именно катастрофическое падение цены на лен. Новые условия привели к созданию ряда пакетов помощи и переориентации в экономике (построили

железную дорогу Тарту–Печоры, государство скупало зерно и мясо по более высокой цене). Дневники полевых работ 1948 года (единственной эстонской экспедиции после Второй мировой войны) свидетельствуют о шокирующей нищете (Lõhmus 1948).

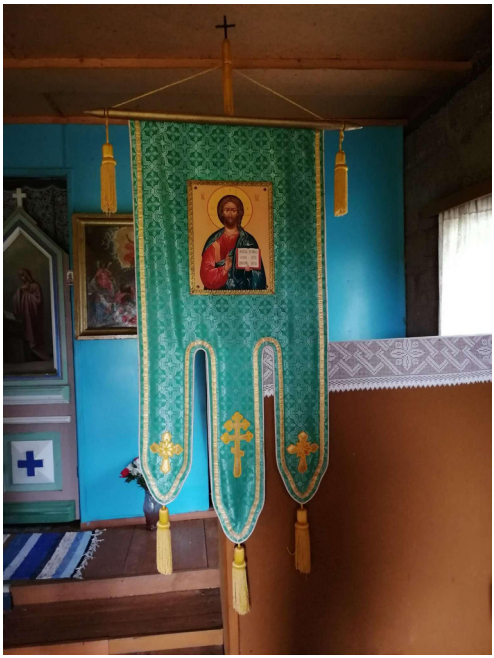


Фото 2. Часовня, д. Кюллатюва (Küllätüvä). Марис Куперьянова (Maris Kuperjanov) 2022

Источники, собирательская работа в ЭЛМ в 20-40 гг. XX в.

Системная собирательская работа русского фольклора в Эстонии началась с создания Эстонского фольклорного архива (эстонская аббревиатура ERA — Eesti Rahvaluule Arhiiv) в 1927 году. Перед Второй мировой войной объем архива приближался к одному миллиону страниц. В этот период началась целена-

правленная собирательская работа среди русского населения Эстонии. Собиратели уезжали в экспедиции на несколько месяцев, о чем остались соответствующие записи в их дневниках, которые сейчас находятся в архиве ЭЛМ:

> *В этом году я провела в Печерском краю около трех с половиной месяцев — со второй половины мая до сентября*[5].

> *За свою работу, порученную мне Архивом Эстонской народной поэзии, я принялась 28 мая 1938 г. <…> Свою работу я закончила 25 августа деревней Логовесь, т.к. дальше идти не было времени*[6].

> *К своей работе я приступила 10 июня 1939 г. И закончила ее 15 августа 1939 г.*[7].

(О собирателях русского фольклора в Эстонии 1930-х гг. XX в., их судьбах, их дневниках см. Антропов 2021, 42-46, Антропов 2022, 144-172).

В дневниках представлены впечатляющие картины местного быта, человеческих характеров, самоотверженной собирательской работы. Часто собиратели получали перед экспедицией конкретное задание, по какой теме нужно преимущественно собрать материал.

Зоя Жемчужина, целью экспедиции которой была запись легенд, сведений, верований о святых, в экспедиционном дневнике кроме собственно текстов также описывала бытование этих нарративов и те трудности, с которыми ей пришлось столкнуться при выполнении задания:

> *К своей работе я приступила 10 июня 1939 г. и закончила ее 15 августа 1939 г. <…> Главная тема моего задания заключалась в собрании всевозможных легенд о святых и их чудесах. К сожалению, по этому вопросу я получила очень мало материала. Объяснить это легко. Легенды о святых знают только старые люди, да и то, далеко не все, а только те, которые, когда-то в молодости интересовались ими, старались их запомнить; а главное те – которые получили известное религиозное воспитание*

и в настоящее время обладают достаточной памятью для воспроизведения этих легенд. Согласитесь сами, что такие старики в наше время – редкость! Большинство, огромное большинство старых людей не знают подобных легенд и чудес различных святых, им знакомы только имена святых.

И молодежь, конечно, ничего об этих легендах не знает. Ее занимают частушки и — увы! модные песенки (шлагеры). <…>

Собирать было нелегко. Лето было очень жаркое, пора у крестьян страдная. Тут и сенокос и жатва и лен надо таскать и навоз на поля возить! Дома никого никогда не бывало. Целым семейством (и с грудными младенцами) выезжали на покос. Ребенка клали под куст, в тень, а сами косили или сушили сено. Обедали тут же. Обед довольно незатейливый: молоко, хлеб да творог. И так работали изо дня в день. Кончат одну работу – другая, смотришь, на носу, кончат покос – начинается жатва. И так работают до поздней, глухой осени.

Так что застать в летнюю пору кого-либо дóма – было великое счастье. Приходилось наведываться в одну и ту же деревню раза 3-4 и все только к одному лицу, для того, чтоб его «пои́мать» и сговориться насчет времени. А в такую жару, какая была нынче летом – делать в день по 10-12 верст – трудновато!

О святых рассказывали (если посчастливилось такого рассказчика найти) неохотно. Особенно, когда видели, что я записываю их рассказ. Видимо, не хотели открывать постороннему человеку глубину своей веры. Боялись, что уж не баптистка ли я, не хочу ли посмеяться над ними. Но последнее случалось редко, т.к. большинство знало мое происхождение.

Неоднократно говорили мне: «Зачим тябе этыи чудяса и святых надо слухать, ведь ты папóва дачкá — в батюш-

ки и спрахывай». Или: «На што дали́ся тябе святыи – аль в номастырь собралася идти? Не, девка, не спроста́ ты о них собираешь, не верится, чтоб для молодежи эти наши рассказы были бы антиресны»[8].

Собиратели русского фольклора в Эстонии записывали тексты на местном диалекте — это было одно из требований к их работе. И они выполняли данное требование просто виртуозно, сохраняя и особенности произношения, и диалектную лексику, и индивидуальную манеру рассказчика.

Кроме записей этого периода, хранящихся в русском архиве ЭЛМ, имеются опубликованные материалы русских эмигрантов Леонида Зурова и Бориса Вильде, касающиеся преимущественно этнологии сето, особенностей местных обычаев, верований, сакральных объектов. «Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937 – 1938)» – это название книги, ставшей результатом многолетнего международного проекта французских, российских и эстонских исследователей. Его координировали Российский этнографический музей (РЭМ), французский Национальный музей естественной истории, эстонские Тартуский университет и Институт сето. В издании представлены рукописные архивы, карты, фотодокументы, описи музейных экспонатов, характеризующие культуру населения русско-эстонского пограничья: русских и сето. Современный взгляд на историю и культуру этого края демонстрируют статьи 24 исследователей, раскрывающих тему этноконтактной зоны с разных позиций (Экспедиции Музея человека 2021).

Также в архиве ЭЛМ имеется сравнительный материал по традиционной культуре эстонцев и сето 1930-1944 гг., записанный студентами Тартуского университета, которых отправляли в этот регион собирать фольклор сето и эстонцев. Их главной задачей была фиксация религиозных тем, их записи расширяют и дополняют данные о народной религии в этом регионе.

В архиве ERA хранятся также рукописи Самуэля Соммера — фольклор сето, собранный с помощью Общества приграничных земель (1922—1936 гг.). Соммер организовал собирательскую

работу в Сетомаа с помощью местных корреспондентов — молодых людей, собирательская работа которых оплачивалась. Впрочем, в огромной коллекции Соммера[9] больше песен и сказок, чем религиозной прозы и легенд (Vesik 2019).

Разновидности текстов

Тексты о святых в русской коллекции фольклорного архива ЭЛМ представлены очень разнородно в жанровом и видовом отношении, так что охватить эти тексты какой-либо единой классификацией, например, по фольклорным жанрам народной прозы, не представляется возможным. В связи с этим мы представим описание коллекции, опираясь, кроме традиционной жанровой классификации, на выделенные видовые и тематические группы текстов.

Среди текстов о святых в русской коллекции архива ЭЛМ можно выделить сказки (волшебные и легендарные), духовно-этические легенды, предания (истории о местных особенностях ландшафта, природных и культурных объектах, связанных с именами и личностями святых), былички (мифологические рассказы), рассказы о чудесах (легенды-былички), легендарные рассказы о помощи святых и наказании от них, духовные стихи. Следует заметить, что далеко не всегда то или иное произведение можно однозначно отнести к какому-либо жанру, тексты нередко занимают промежуточное положение между сказкой и легендой, сказкой и быличкой, сказкой и пересказом жития святого и т.п.

Кроме того, в коллекции находится ряд текстов, которые выходят за рамки обычной жанровой классификации народной прозы: устные пересказы фрагментов житий святых (по содержанию близкие к оригиналу), народно-библейские пересказы (о народно-библейских пересказах см. Боганева 2014, 116-125), народные молитвы к святым, поверья и представления о святых (действия, функции, к какому святому в каких нуждах обращаются и т.п.), календарные обычаи, связанные с праздниками и днями святых, рассказы о сакральных местных объектах, свя-

занных с именами святых, записи местных церковных архивов о праздниках, крестных ходах, шествиях с иконой и т.п.

Таким образом, тексты о святых в русском архиве можно отнести к 2-м большим группам: 1) сюжетные тексты-нарративы, которые рассказывают какую-либо историю; 2) дискурсивные тексты-описания верований, обычаев, представлений.

В архивных материалах о святых присутствуют также юмористические тексты разных жанров, среди которых можно выделить бытовые рассказы и анекдоты о комичных случаях народного благочестия; легенды и легендарные рассказы о святых, в содержании которых присутствует комическая ситуация.

Представления и тексты о святых

Фото 3. Часовня, д. Кюллатюва (Küllätüvä). Марис Куперьянова (Maris Kuperjanov) 2022

Наиболее частыми героями текстов разных жанров и верований, представленных в русском архиве ЭЛМ, являются такие святые, как святитель Николай Мирликийский (известный в народе как Николай Чудотворец или Николай Угодник), великомученик Георгий Победоносец (называемый среди русских Эстонии Егорий), ветхозаветный пророк Илья (Илья-пророк), преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (в народе Касьян Немилостивый). Русским Эстонии были известны также местные святые или святые близлежащих земель: святитель Иоанн архиепископ Новгородский (XII в.), преподобный Макарий Римлянин Новгородский (конец XV - нач. XVI вв.), преподобномученик Корнилий Псково-Печерский, преподобный Никандр Псковский пустынник (XVI в.), Изборский праведник болящий Матфей (начало XX в.).

Список всех святых и чинов ангельских, которые хотя бы однажды упоминались в текстах русской коллекции архива, довольно обширный: архистратиг Михаил, архангел Гаавриил, царь Соломон, Предтеча и Креститель Иоанн, апостолы Андрей Первозванный, Пётр и Павел, великомученик и целитель Пантелиимон, великомученица Параскева Пятница, великомученица Варвара, мученики Кирик и Иулита, бессребренники и чудотворцы Косма и Домиан, мученики Флор и Лавр, великомученица Анастасия Узорешительница, преподобный Сергий Радонежский, преподобные Савватий и Зосима Соловецкие, священномученик Антипа Пергамский и другие.

Некоторые святые являются героями сказок и легенд — царь Соломон, святитель Николай Мирликийский, апостол Андрей Первозванный, преподобный Кассиан Римлянин, великомученик Георгий Победоносец (подробнее об этом см. ниже).

Многие святые упоминаются в связи с поверьями о том, с какими молитвами к кому нужно обращаться. В этом случае информанты нередко демонстрируют отличное знание церковного предания, каким святым, в каких нуждах молятся. В качестве примера можно привести запись Зои Жемчужиной от жительницы деревни Зуево (Сетомаа)[10].

От зубной боли молися Святому Антонию — зубоисцалителю.

От вора и обидчика молись св. Ивану воину.

Козьме и Дямьяну - для спороости в ученьи.

От головной болести молися — Ивану Крестителю.

Штоб лошади вялися, молись — Флару и Лавру.

Коли не вядутся овцы — молися святой Настасеи.

О благополучном разрешении от родов нужно молиться святой Анастасеи — узоразрешительницы.

Штоб между мужем и жаной был савет да любовь — молися святым Евангелистам.

Об исцалении бального молиться надо образу Всих Скорбящих и святому Пантилейману.

От бури на воде надо молиться св. Миколы Угоннику.

О хорошем улови рыбы — апостолу Пятру.

О коровах — святому Власию.

О скотине, чтоб скот водился молися — Григорию.

О бяздожии — Ильи пророку.

О свиньях - Василью Вяликому.

О пчёлах — св. Зосимы и Савватию.

О курах — св. Сергию.

О гусях — Микиты гусятнику.

Об укращении гнева в человеке молися прароку Давиду.

Показательно, что в русском архиве ЭЛМ нередко святых называют «богами», а полку с иконами в красном углу — «божницей». В Беларуси, в гомельском Восточном Полесье, даже в современных записях также встречалось именование святых «богами», однако современные информанты на уточняющие вопросы собирателя проявляли, как правило, понимание канонической иерархии и не отождествляли святых с Богом.

По мнению Андрея Мороза, «едва ли употребление слова бог применительно к святым или их изображениям может

свидетельствовать о сохранившемся на протяжении тысячелетия рефлексе политеизма, существование которого у славян вообще под большим вопросом. Скорее, здесь следует говорить о языковом освоении пространства сакрального, использовании корня бог- в качестве маркера для разграничения сакрального и мирского (ср. бог — икона; божница — красный угол, место, где держат богов в упомянутом только что значении этого слова; божественная старушка — богомольная; убогий, небога — нищий странник, воспринимаемый как носитель сакральной информации, и проч.)» (Мороз 2016, 11).

В русском архиве ЭЛМ представлены только высказывания информантов без первоначальных и уточняющих вопросов собирателей, так что здесь не исключены погрешности в интерпретации. Впрочем, количество текстов из разных мест, записанных от разных информантов в разные годы, свидетельствует об определенных закономерностях.

Например, сообщение *А Илье Прароку молимся так же, как Николаю, и другим бахам*[11] можно интерпретировать как текст, в котором говорится о святых, только святые называются «богами». Или: *Николай Угодник — творец. Он чудес много творит, на водах спасает, на земле ходе. Когда сухо, то к нему об дожде молются*. Здесь также Николай Угодник, возможно, называется творцом, потому что «чудес много творит».

Однако в некоторых случаях, если исходить сугубо из текстов, грань между конкретным святым и Богом оказывается очень неопределенной.

Никалай Мирликийский Цудатворец. 50 лет таму назад так малились: «Сын Божий, гасподней боженька, Никалай Цудатворец»[12].

Микола бох наш, спаситель наш. Кагда вясной растение плохо идё, тагда гаварят: «Вот Микола с дубинкой абайдё, тагда пайдё лучше»[13].

Микола Многомиластивый. Уради хоспади Микола Многомилостивый[14].

Илья Прарок, огнянна калясница, вспамяни нас хоспади на втаром проишествии»[15].

Также святые (чаще всего св. Николай или св. Георгий) могут «встраиваться» в мифологическую по своей сути систему представлений о духах природы и хозяйства, а эти представления были чрезвычайно развиты и распространены у русских Эстонии в 20-40 гг. XX в.[16]

Микалай Уходник, скорый памощник, тёплый заступник», — просят яво, и он тяплом пахнё сваим духам. Палявой хасподь[17].

Микола — земной царь, палявой бох. Микола прайдёт, тагда смотрят, как хлеб будет растеть в поле[18].

Микола — вадяной хазяин»[19].

Егорий Победоносец — он скотный бог; чтоб змей не укусил, просят его, когда в лес ходят. Ему подчиняются змеи. Он скот спасает и людей[20].

А Яхорий — скотный бох. Как Бох ня милуя, так все завятают Яхорию. Яхорий нашых жыватов исцеляя, кагда балея (скатинку)[21].

Святые апостолы Пётр и Павел относятся к т.н. «парным» святым (см. о парных святых Топоров 1995, 490-507), хотя их жизни, происхождение, проповедь, — все было различным. Тем не менее, церковь празднует один праздник, посвященный этим двум святым, на иконах они также часто изображаются в паре, в силу этого в народных традициях восточных славян эти два святые не только объединяются в пару, но и зачастую сливаются в одну личность. Свидетельство тому мы находим также в русском архиве ЭЛМ:

Петр и Павел верховный апостал. Уценик был самый любимый. Хасподь любил яво лучше всих[22].

Здесь сливаются воедино образы даже трех апостолов — Петра, Павла и Иоанна Богослова, любимого ученика Христа.

Пётр и Павел — был такой великий праздник. С Лизарава манастыря приносили чудотворные иконы. Гаварили, что не будете Богу малитца, дак Пётр-Павел не пустит в рай — он клюшник к раю[23].

Имеются слияния образов этих святых и у белорусов, в том числе в современных записях. Сравним:

Пэтро — вон жэ ж до мора дошоў, зразу вон быў жа гоненнік. Это першы апостол. <…> Вон жа двумамі імямі зваўса, вон одзін. У ўсіх у іх не по одном імені. <І што то было за імя?> Пэтро́ і Паўло́. Ідзе Ісус Хрыстос ці ў молітве, ці ў чым — і Пэтро і Паўло[24] (ТМКБ 2013, 573).

[Петр — он же до моря дошел, сразу он был гонителем. Это первый апостол. Он же двумя именами назывался, он один. У них у всех было не по одному имени. <И что это было за имя?> Пётр и Павел. И где Иисус Христос в молитве или в чем — и Петр, и Павел].

Одним из наиболее почитаемых святых у русских Эстонии и сето был святитель Николай Мирликийский (у русских — Никола Чудотворец, у сето — Микул/Микуль/Мигул), его считали «универсальным» помощником во всех жизненных проблемах, тогда как другие святые имели свою определенную «специализацию». Согласно текстам архива ЭЛМ, святитель Николай помогает в земледелии, скотоводстве (наряду с Егорием), в рыбной ловле, во всех бедах и драматических обстоятельствах, связанных с морем, при бурях и непогоде на море и на суше, в имущественных проблемах, исцеляет от болезней, является покровителем и помощником в деле удачного замужества девушек и т.п. Святитель Николай был главным деревенским святым у сето в 9 деревнях, его дни особенно почитались.

Неоднократно в 20-40 гг. XX века среди русских Эстонии и сето фиксировалось представление, что св. Николай снашивает сапоги, потому что каждый день ходит помогать людям (ср. с мотивом снашивания обуви для помощи людям св. Корнилием Псково-Печерским, св. Спиридоном Тримифунтским, св. Афанасием Цареградским (Харьковским) и др.)

Николы кажный день новые сапаги давали. Он, как не сходит день — апять новые давай, снахивал скора. «Етак, — гаварят, — нам не па даходам, давай сделаем нашывки яму». А тагда он и хадить бросил и сейчас стаит в Пячорах[25].

Сето объясняют, почему святой больше не ходит помогать людям, точно таким же образом:

Mikul´ oll´ väega käunu' maad pite ja hüä' suvõ' olli olnu´´ rahval. A naati pal'jos pandma, et pall'o saapit kakk'. Panti päädidü' saapa' jalga ja tuust aost Mikul' paigast ei lää'. No omgi Petsereh ker'koh: kuldküpär' pääh, päädidü' saapa' jalah ja vikaht' käeh[26].

[Микуль много ходил по земле, и у народа бывало хорошее лето. Но многие стали думать, что слишком много денег уходит ему на обувь. Ему на ноги надели сапоги из обрывков кожи, и с тех пор Микуль не двигается с места. Так он и есть в церкви в Печорах: золотая шапка на голове, латаные сапоги на ногах и коса в руках]. (Об особенностях религиозности сето см. (Loorits 1959)).

Также со святителем Николаем было связано поверье, что идти в поле осматривать посевы нужно только после того, как он сам их осмотрит.

В день Николы, тагда он ходит весь день и абсматривает паля, смотрит, где что пасеяно, все ли там в парядке. Он снашивает за етат день две пары новых сапагов, зато что он весь свет убайдёт[27].

Пускай Микола сначала приде, па полю пасмотря, а патом и мы пасмотрим. Раньше не хадили сматреть, чем Микола пасмотря[28].

У сето считалось, что святой Микуль должен пройти первый по полю еще до сева, и только после этого можно уже будет сеять (правда, по текстам не видно, как именно узнавали, что святитель ходил по полю):

Mikul´ oll ülnü tuud ka', et: «Kiä inne minnu käü ar' rüänurmõ ikkõh, tuud ma inämb praavida-i. Inne ikku-i midägi, ku ma ummi valgite saabastõga ar käü üle nurmõ!»[29]
[Микуль говорит: «Если кто раньше меня ходит сеять рожь, того я больше не вылечу. Не сей ничего, пока я в своих белых сапогах не пройду по полю»].

Подобные представления об обходах св. Николаем полей свойственны также белорусам, ареал этих представлений связан преимущественно с белорусско-русским пограничьем. Сравним в белорусской волочебной песне:

Мікола па межах ходзіць,
межы аглядаіць,
жыта раўнуіць (Шлюбскі 1927, 91).

[Николай по межах ходит,
межи осматривает,
рожь равняет].

Вообще, все отмеченные особенности почитания святителя Николая как «универсального» чудотворца, который помогает в самых разных потребностях и нуждах человека, свойственны также белорусской традиции, в том числе в современных записях (Лопатин 2004, 35-40; 2006, 287-313; 2020, 2-5):

Галоўны святы — Мікола-цудатворац. Чуе далёка-далёка. Ён усюды посланы[30].

[*Главный святой - Николай Чудотворец. Слышит далеко-далеко. Он всюду послан*].

Святы Мікола. Ён вялікі чудатворац. Ён усякія чуды творыць, вяздзе ён спасае, і на моры, і ў дарозе[31].

[Святой Николай. Он великий чудотворец, он всякие чудеса творит, везде спасает, и на море, и в дороге].

И так же, как в текстах русского архива ЭЛМ, в некоторых белорусских современных записях сложно провести точную границу между представлением о святом и представлением о Боге.

Госпадзі, прасці мяне, Госпадзі, святы Мікола Чудатворэц, памажы і спасі, штоб Бог памог[31].

[Господи, прости меня, Господи, святой Николай Чудотворец, помоги и спаси, чтобы Бог помог].

Только концовка «чтобы Бог помог» свидетельствует, что рассказчица различает Бога и святого.

Образу помощника людям Николая Чудотворца в верованиях и сказках архива ЭЛМ противопоставляется св. Касьян с характерным прозвищем «немилостивый» (о сказках с образом Касьяна см. ниже). Типичные тексты поверий о Касьяне в русском архиве следующие:

Касьян немиласливый — кали взгляне на лес, так лес сохне, а кали на целавека, так целавек. Вроде, как грех»[32].

Учитывая, что у русских Эстонии одно из значений слова «грех» — это эвфемизм, означающий нечистую силу, очевидно, как далеко расходятся канонические и народные представления о святом:

Касьян Немиласливый смотрит на землю в три года раз. И как взгляне, так неуражай, ни хлебу, ницова»[33].

Народный Касьян с прозвищем «немилостивый» ничего не имеет общего с каноническим прототипом святым Иоанном Кассианом римлянином, христианским монахом и богословом, основателем монашества в Галлии, теоретиком монашеской жизни. По характеристике Татьяны Агапкиной, «в образе св. Касьяна, известном по восточнославянским легендам и сказкам, явно присутствуют демонические черты: несоразмерно большие веки, смертоносный взгляд («Касьян на что ни взглянет, все вянет»), косоглазие («Касьян глазом косит»), опасность для окружающих («Касьян все косой косит»), дурной характер, злобность, связь с дьяволом и демонами, которыми он был украден в детстве (Касьян — сторож ада), а также завистливость, склочность, маленький рост (болг.) и др. Именно за вредность, недоброту и завистливость Касьян наказан Господом и потому отмечает свой праздник лишь один раз в 4 года» (Агапкина 2002, 41).

Все отмеченные выше закономерности восприятия святых свойственны не только текстам архива ЭЛМ, это закономерности живой (переживаемой) религиозности (*lived religion*), в которой сочетаются элементы христианской канонической, апокрифической и фольклорной традиций, сформирована «неофициальная» интерпретация сюжетов и персонажей библейской истории и агиографии (о переживаемой религиозности см. Ammerman 2007; Бріцина 2008, 45; Буйських 2018, 58-76; Трубина, Лубна 2020, 185-188 и другие).

Сказки, легенды о святых

Нарративы в образной форме выражают коллективный религиозный опыт с системой его организующих смыслов и символов и являются ключом к пониманию этого религиозного опыта в определенных временных и пространственных координатах, в нашем случае — 20-40-х гг. XX в. среди православного населения Эстонии (русских и сето), преимущественно в Печорском крае.

При всей размытости жанровых границ текстов о святых в русской коллекции архива выделяются тексты сказочного характера, которые имеют соответствие сказочным типам в таких международных сравнительных указателях сказочных сюжетов как «Восточнославянская сказка» (СУС 1979), «The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography» Ганса Йорга Утера (ATU 2004).

Св. Николай в сказках архива ЭЛМ

Чаще всего в сказки эстонских русских вписан образ святителя Николая Мирликийского Чудотворца, который играет роль помощника и советчика сказочного героя. Среди сказок о св. Николае в архиве ЭЛМ встречается несколько следующих волшебных и легендарных сюжетов.

- Сказка «О сироте Иване, святителе Николае и ведьме-покойнице» (СУС 307 +507+849*; ATU 307+507+849*)

представлена в 3-х вариантах (2 из них записаны в д. Старый Изборск в 1934 и 1939 гг. разными собирателями от разных информантов)[35]. Сирота молится св. Николаю, просит помощи, к нему приходит старик— странник, остается с ним жить, помогает парню разбогатеть, освободить от чар покойную царскую дочь, оживить ее, жениться на ней, изгнать из нее бесов. Старик оказывается святителем Николаем. В сборнике А. Н. Афанасьева в сказке с подобным сюжетом в качестве старика-помощника действует безымянный дедушка (Афанасьев 1985(3), 77-81, № 367). В современном сборнике «Народные сказки Псковского края» в сказке «Мужик и святой Николай», как видно из названия, также фигурирует свт. Николай (НСПК 2016, 143—146). Среди белорусских публикаций имеется вариант со св. Николаем у В. Н. Добровольского (Добровольский 1891, 547—554).

• «Чудесная молотьба» (СУС 752А+791). Святые ночуют у мужика, Св. Николай просит мужика показать, как они молотят зерно. Мужик показывает – при помощи коней, цепов и т.п. Святитель Николай сжигает солому, остается зерно. Когда святой уходит, мужик пытается повторить, но все сжигает.

•«Риза с иконы святого Николая» (СУС 778+≈ —849***). Святитель Николай пожалел бедняка, отдав свою ризу с иконы и взяв обещание, что тот справит ему новую ризу, когда разбогатеет. Бедняк богатеет, забывает про обещание, святитель Николай его наказывает[36].

•«Образ — порука» (СУС 849*). Купец едет за товаром, останавливается с деньгами на ночлег, где его грабят. Купец просит у местного богатого «бусурманина» одолжить ему деньги, чтобы уехать за новым товаром и потом вернуть долг. Бусурманин не хочет, тогда купец ведет его в церковь и показывает икону святителя Николая, говоря, что тот будет ему порукой, и что деньги вернутся через год. Бусурманин соглашается, купец уезжает и забывает

о долге. Однажды он по случаю приезжает в тот самый город и вспоминает обо всем, разыскивает бусурманина, хочет вернуть ему долг. Но заимодавец отказывается от денег, т.к. долг ему ровно через год вернул старик, которого купец ему показывал в церкви[37].

• «Поп и свт. Николай» (СУС ≈753 + 785). Поп, пытаясь подражать святителю Николаю, вместо того, чтобы вылечить человека зарезает его (как в сюжете 753 «Чудесное омоложение (перековка)»), при дележе богатства поп признается св. Николаю, что съел просвирку, когда узнает, что третья часть богатства достанется тому, кто съел просвирку.

Касьян

«Николай и Касьян» (СУС—790**)[38]. Тексты о Николае и Касьяне можно отнести как к сказкам, так и к духовно-этическим легендам с этиологическими мотивами (в частности, здесь имеется этиология празднования дней святителя Николая и преподобного Кассиана).

Шли Касьян да Микола к Богу в гости. И вот яны и видят: пашет адна женщина пашню. И вот пашет, и яна завязила саху. Вот Никола-та и говорит: «Пайдем, паможем етай женщине вытянуть саху». А Касьян-та и гаварит: «Мы идем к Богу и замараем сваи белые хители». А Микола и гаварит яму: «Ты хошь иди, Касьян, хошь не иди, а я все ж пайду пасаблю.» Микола пашол пасабить, вытянуть саху женщины. И пашли к Богу яны. Касьян яму и гаварит: «Ты свой белый хитель замарал, как тебя Бог за ета абгневить.» Пришли к Богу, а Бог и гаварит: «Спасиба Касьян, что ты пришел чыстый, спасиба Микола тебе, что ты памог ей вытянуть горе». Бог и сказал: «Вот тебе, Микола, будет за ета два раз в год празник, а тебе, Касьян, через три года раз»[39].

В русском архиве ЭЛМ имеется 3 текста с этим сюжетом[40]. В СУС отмечены только 2 публикации данного типа у русских, 1 у белорусов (СУС 1979, 199).

У православных сето также были популярны истории о святителе Николае (Мигуле) и Кассиане, что, по всей видимости, объясняется влиянием русской фольклорной традиции и компактным проживанием сето и русских на одной территории Печорского края (см. выше).

Mikul' läts' Kasjaniga ker'kohe. Külämiis' vidi sitta tii veereh. Läts' täl kuurma ümbre ja kuts' näid appi, Migulat ja Kasjanit. Mikul' ütles, et läämi, avidami timä hädä seest vällä. Kasjan ütles vasta, et ei lää', et mul omma' puhta' kerigurõiva' säläh, et kuis ma lää sys ker'kohe. Mikul' tuu läts', avit' üles tuu kuurma. Lätsi' üteh ker'kohe kah. Tuuperäst om nii säet, et Migulalõ peetäs aastah kats' pühhi, Kasjanilõ üle kolmõ aasta neläd äl aastal.[41]

[Мигул пошел в церковь вместе с Кассианом. Деревенский мужик вез около дороги навоз. Воз перевернулся, и он позвал Мигула и Кассиана на помощь. Мигул сказал, что пойдем и выручим мужика из беды. Кассиан сказал в ответ, не пойдем, я одет в чистую церковную одежду. Как же я пойду в церковь? Мигул пошел и помог поднять воз. После чего оба пошли в церковь. Поэтому так и определено, что в честь Мигула в год установлено два праздника, а в честь Кассиана через три года на четвертый год].

В некоторых историях сето на рассматриваемый сюжет святитель Николай может замещаться образом святого Георгия Победоносца (Юрия). Фольклорный образ святого Юрия (Егория) наделен в восточнославянских народных традициях и традициях сето, как и образ святого Николая, исключительно положительными смыслами и коннотациями, к тому же у св. Георгия, как и у св. Николая 2 праздника в году: 23.04 (6.05) и 26.11 (9.12)[42].

Mehel oll' tii pääl lännü kuurma ümbre mutta. Saa-i üles aia'. Miis' oll' pallõlnu: «Kiä avitasi' kuurma üles aia', ma

anna poolõtõõsõ tingälidse kündle!» Üri läts' appi, a Vyssakos nakka-s appi. Kos näil oll' kokko minek', Üri jäi iltsõbast. «Kos sa nii kavva olli'?» - «Miis' lubasi poolõtõõsõ tingälist künneld, ma jäi sinnä appi.» Vyssakos oll' jo sääl, tuu ütel', et: «Ma jäänü-üs appi, vai hobõsõjala jämmüdse kündle pandnuq!» Selle om Ürile ant kats' praasnikka aastagah. A Vyssakossile ülti', et: «Sa lää-äs appi, sullõ üle kolmõ aastaga üts pühipäiv!»[43]

[У мужика опрокинулся в грязь воз на дороге, и он не мог его поднять. Просил: кто поможет, тому дам свечку за полторы тенге. Юрий помог, а Высокос не пошел. У них была встреча <с Богом>, на нее Юрий опоздал. «Где ты так долго был?» — «Мужчина обещал свечку за полторы тенге, я остался ему помогать». Высокос уже был там и сказал, что не пришел бы на помощь, даже если бы ему пообещали свечку шириной с лошадиную ногу. Поэтому Юрию даны два праздника в году. А Высокосу было сказано: «Раз ты не пришел на помощь, то у тебя один праздник через три года»].

В приведенном тексте Кассиан называется Высокосом — по дню его праздника 29 февраля, который приходится только на високосный год.

Кроме текстов сюжетного типа —790** в русском архиве есть оригинальный этиологический сюжет о Касьяне с объяснением, почему в високосном году день 29 февраля самый опасный[44]. Согласно сюжету, Касьян был поставлен Богом сторожить злого духа. Все дни он сторожил, а в свой день оставил свой пост и отлучился. Поэтому в этот день в високосном году злой дух вырывается на волю и опасен каждому православному.

Царь Соломон

Царь Соломон является героем 3-х сказок русского архива (СУС/ ATU 803, 804B).

• «О Соломоне и цепи сатаны» (СУС/ATU 803) (2 сказки)[45]: Христос освобождает заключенных в аду, оставляет там Соломона, чтобы он сам освободился своей хитростью. Соломон предлагает старому черту сковать цепь, на которую они посадят Христа. Черти куют цепь, старый черт трижды примеряет ее, Соломон «зааминивает» цепь — сатана остается на цепи. В тексте, записанном Паолоприйтом Воолайне, есть оригинальный мотив обоснования запрета работы в праздники: черти носят щепки от воскресной работы, чтобы расплавить цепь, на которой сидит сатана, но на Пасху она восстанавливается. Тип сказочного сюжета о Соломоне и цепи сатаны известен у всех восточнославянских народов (СУС 1979, 202), а также у эстонцев, финнов, литовцев, латышей, норвежцев, поляков, грузин (ATU 2004 (I): 447). При этом в СУС указывается только одна публикация этого сюжета у русских.

• Сказка «О Соломоне в аду», который пугает чертей тем, что построит там церковь, и таким образом спасается из ада[47] (СУС/ATU 804B), известна всем восточнославянским народам (СУС, 1979, 202-203; Кузнецова 2010, 17-28), а также эстонцам, литовцам, латышам, чехам, словакам, венграм, болгарам, хорватам, немцам, мари (ATU 2004 (I): 2004, 448). У белорусов мотив строительства церкви в аду встречается как эпизод в сюжете о разбойнике Мадее (ATU 756B) (ТМКБ 2006: 333-336), когда проданный черту сын идет в ад за распиской и грозит чертям строительством церкви. Как справедливо отмечает В. С. Кузнецова, исследовавшая апокрифические книжные источники сюжета «Соломона в аду» (СУС 804B) и его распространение у русских: «Устной традицией библейскому царю Соломону были приписаны мотивы повествований, которые никакого отношения к библейским историям о нем не имели, но были приурочены к его имени, основанием чему послужила мудрость и хитроумность библейского царя» (Кузнецова 2010, 25).

Апостол Андрей Первозванный

В одной сказке русского архива главным героем является Андрей Первозванный (от апостола Андрея Первозванного в сюжете сказки осталось только имя, никаких других отсылок к образу апостола нет), замещая в ней известного сказочного персонажа разбойника Мадея (ATU 756B)[47]. Согласно сюжету сказки, Андрей Первозванный был разбойником и однажды устроил пир. В котле варилось мясо, хозяйка заглянула в котел и увидела там человеческие руки. Она позвала мужа, тот ужаснулся, и, в знак покаяния, отрубил от березы сук, посадил его у церковной ограды и стал поливать. *Буду хадить на каленках и паливать, кагда бярезина атпрыснет, буде ро́сть, тагда може маи гряхи прастятца*. В СУС отмечены источники для 7 русских, 17 украинских, 6 белорусских вариантов. Текст русского архива ЭЛМ дополняет источники данного сюжета у русских. Кроме сказки об Андрее Первозванном в русском архиве ЭЛМ имеется текст «Чертов сын и кум сатаны»[48] этого же сюжетного типа, где героем-разбойником выступает загадочный «рак-разбойник»[50], который впоследствии становится тем самым благоразумным разбойником, который был распят по правую руку от Христа (Лк. 23: 40-43). Сказка русского архива ЭЛМ, где в качестве главного «грешного» героя фигурирует Андрей Первозванный, не единична. В. Н. Добровольский приводит в своем «Смоленском сборнике» текст «Иб Андреи Приваззванным» сюжетного типа 756B (Добровольский 1891, 270-272, № 35), в котором главный герой с именем апостола является кровосмесителем и убийцей (об апокрифических корнях сюжета см. Веселовский 1883, 370-385).

Св. Иоанн Новгородский

Имеются в архиве несколько несказочных текстов о святых, которые представляют собой реминисценцию жития архиепископа Иоанна Новгородского[50] или, точнее, повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесе, встроенной в Житие. Согласно

сюжету этой повести, святитель Иоанн Новгородский запер беса в рукомойнике, ездил на нем в Иерусалим, впоследствии бес превратился в девушку, и все видели либо ее, либо женские вещи в келье св. Иоанна. Жители Новгорода изгнали святителя из города, но его плот поплыл против течения, после чего новгородцы раскаялись и вернули святителя назад (Изборник 1969, 404-413).

При том, что сюжет повести о путешествии святителя Иоанна в Иерусалим на бесе в устных пересказах русских Эстонии воспроизводится достаточно ясно и узнаваемо, имена святых в них совсем другие. В одном случае это Иоанн Златоуст[51] — вероятно, рассказчик отождествил двух Иоаннов с разными прозвищами Златоуст – Новгородский (соответственно, разными странами и годами жизни). В другом тексте на этот сюжет главного героя зовут «преподобный Макарий»[52], возможно, по ассоциации с преподобным Макарием Римлянином Новгородским[53], с которым у Иоанна Новгородского совпадают оттопонимические прозвища, и фиксируется принадлежность к одному месту служения. В третьей истории без каких-либо уточнений называется «Антоний святой»[54]. Очевидно, рассказчиков интересовала не личность святого, а занимательный сюжет со сказочно-мифологическими мотивами, что вообще характерно для сказок и легенд о святых (вспомним Андрея Первозванного, образ которого замещает разбойника Мадея в сюжете 756B).

Юмористические тексты о святых

Следует сказать, что при всей «серьезности» темы о святых, стихия народного юмора ее не обходит, и среди массива «серьезных» произведений в русском архиве ЭЛМ нередко встречаются также юмористические тексты, которые можно разделить на 2 разновидности: 1) истории о святых, в основе которых лежит комическая коллизия (в жанровом отношении это, как правило, сказки и легенды); 2) истории о комических ситуациях народного почитания святых.

В первой разновидности юмористических текстов, в свою очередь, выделяются классические сюжеты, учтенные в указателях сказочных типов, и тексты, которые можно было бы назвать легендарными сказками-анекдотами, посвященными местным особенностям почитания «своих» святых в противопоставлении «чужим» (в качестве которых могут выступать исторические лица и религиозные деятели, такие, как, например, Мартин Лютер). Интересно, что рассказчиками таких историй являются, как правило, представители церковного причта — священники, диаконы, пономари.

В архиве ЭЛМ имеются 2 текста на юмористический сюжет (записан от священника и диакона) о глухом заместителе Бога (СУС —752С*)[55] — Илье-пророке (в СУС в качестве «заместителя» выступает св. Пётр). Бог говорит Илье давать дождь, когда люди просят, но глуховатый Илья слышит «когда люди косят» — с тех пор во время покоса, в самое время, когда нужна сухая погода, всегда идет дождь[56]. В СУС отмечены 1 публикация этого сюжета у русских и 1 у белорусов (у украинцев источники не указаны).

В полном соответствии с традицией проецирования значимых библейских событий или действий святых из далекого и неопределенного для рассказчика пространства в местные конкретные локусы построен юмористический рассказ о греческих святых Косме и Дамиане. Святые (которые становятся Кузьмой и Демьяном) действуют в этом анекдоте в Пскове на реке Великой. При перевозке по реке Великой колокола в Псков святые Кузьма и Демьян нечаянно его утопили. Потом в их честь в Пскове была построена церковь, но колокола другой церкви на реке Великой, возле которой был утоплен колокол, вызванивают:

> *«Кузьма, Демьян, куды колокол дявал, в Великой потопил». А колокола в церкви Кузьмы и Демьяна утвячают: «А мы книжки продадим, тебе, колокол, слудим»*[57].

Среди русского православного населения Эстонии записывались тексты-анекдоты о святителе Николае и Мартине Лютере. В одном из них хитрый Мартин Лютер обманывает доверчивого и простоватого святителя Николая. Так в томе 9 русского

архива есть текст, рассказанный архиепископом Николаем Лейсманом — «владыкой» (пометка собирательницы Валерии Егоровой): Николай Угодник и Мартин Лютер шли вместе в Иерусалим, дав обет строго поститься в дороге. Шли с одними посохами, чтобы ничего нельзя было укрыть и спрятать, но у Мартина Лютера посох быстро стирался. Как оказалось, это был не посох, а колбаса, которой Лютер тайком от святителя Николая закусывал. «*Так Лютер перехитрил преподобного Николу», — закончил свой рассказ владыка*[58].

В 12 томе русского архива записан рассказ о святителе Николае и безымянном «эстонском боге».

> *Стал тонут естонский мужик и стал своо естонского бога призыват, а ня помогала, тонул все больше и больше. И вспомнил мужик, что у руских есть бог Микола, который спасает утопающих. Стал ён яму молиться, и вдруг откуда ня возьмись толстое брявно. Ён зацапился и выплыл, а Миколы паставил пудовую свечку*[59].

В 13 томе эстонский бог в подобном рассказе уже не безымянный, это все тот же Мартин Лютер.

> *Поехал полуверец рыбу ловить. Застала ево буря. Вот ён и стал молиться эстонскому богу — Мартину Лютеру. Молится, молится, а толку нетути, тонуть стал. Тут ён вспомнил, что е в русских бог Микола, вот ён и стал ему молиться, и Микола спас яво. Тагды ён пашел в церкву и сказал: «Ты руськи бог Микола мяня пасала, тябе будя <…> свечка, а ты, чухонски бог, мяне не пасала, тябе ничова и ня будя»*[60].

Кроме юмористических текстов непосредственно о святых в русском архиве есть ряд зарисовок от местных церковных служащих об анекдотических ситуациях проявления благочестия местных прихожан. В качестве примера можно привести следующую запись от дьякона Верещагина из Старого Изборска:

> *Пошла баба с ребенком в церковь и встала около иконы Георгия Победоносца. А на той иконе был изображен еще*

дракон. Вот баба и говорит ребенку: «Поцелуй Боженьку в хвостик»[61].

Заключение

Тексты русского архива ЭЛМ о святых представляют уникальную коллекцию, которая является отражением крестьянского мировоззрения русских Эстонии в период 20-40 гг. XX в. Печорский край, как и другие земли, отошедшие к Эстонии, избежали в 20-40-е гг. XX в. последствий советизации, коллективизации, гонений на религию, здесь сохранились устои русского дореволюционного образа жизни и быта. На этих землях кроме русских проживали сето — народность финно-угорской этнической группы, исповедующая православие, говорящая на архаичном южноэстонском диалекте. В статье на примерах текстов архива ЭЛМ разных коллекций показаны параллели и подобия как в представлениях о святых, так и в текстах сказок и легенд о них у русских и сето.

Значение коллекций русского архива для исследования фольклорного мировоззрения не только ретроспективное, но и актуальное, что подтверждают белорусские современные записи. В современных белорусских записях, так же, как и в архиве ЭЛМ можно отметить нечеткую границу между образами некоторых святых (например, Николаем Чудотворцем) и Богом. Такие устойчивые особенности текстов разного времени записи свидетельствуют о некоторых константах живой религии и универсалиях фольклорного мировоззрения.

Тексты представлены разными жанрами народной прозы (сказками, легендами, преданиями, легендарными рассказами, рассказами о чудесах), описаниями поверий и представлений о святых, обычаев, связанных со святыми, молитвами к святым. Часто «народные святые» практически не имеют ничего общего со своими каноническими прототипами (Касьян, Андрей Первозванный, царь Соломон и др.). В статье проанализированы сказки и легенды русских и сето о святых Николае (Чудотвор-

це), Касьяне, царе Соломоне, Андрее Первозванном, Иоанне Новгородском и др. на отдельные типы сюжетов, которые были свойственны восточным славянам (СУС 1979) и другим народам Европы и мира (ATU 2004).

Тексты о святых русской коллекции архива ЭЛМ ожидают своей публикации и последующего изучения.

Выражение благодарности

Данная работа связана с исследовательскими проектами Эстонского литературного музея EKM 8-2/20/3 «Нарративные и религиозные аспекты фольклора» и EKKD65 «Источники в культурном процессе: эстонские материалы в собраниях и базах данных Эстонского литературного музея»; подготовлена при поддержке Европейского союза посредством Европейского фонда регионального развития (Центра компетенции по эстонским исследованиям, TK 145).

Примечания

[1] Сето — (также, сету, русские названия — псковская чудь, полуверцы) финно-угорская этническая группа, проживающая в юго-восточной части Эстонии (уезды Вырумаа и Пылвамаа), Печорском районе Псковской области (с 1920 по 1940 гг. — в уезде Петсери Эстонской Республики) и прилегающих районах. Сето исповедуют православие (в отличие от лютеран-эстонцев). Православие они приняли в XV—XVI веках, притом обращены в христианство они были сразу после язычества; поэтому (в отличие от собственно эстонцев, которые в XIII веке приняли католицизм, а в XVI веке — лютеранство) сето сохранили древнейшие черты финно-угорской дохристианской культуры (Манаков, Потапова 2012). Язык сето — архаичный южноэстонский диалект, часть выруского диалекта эстонского языка.

[2] Согласно первой всероссийской переписи населения 1897 года, в Псковском уезде проживало 17 725 эстонцев, из них 14 085 православных и 3632 лютеран (Первая перепись 1904: 2–3, 52–75). Точное количество сето практически невозможно установить, поскольку они могли быть записаны как русские или эстонцы.

[3] Помимо них, в уезде проживали 41 немец, 2 еврея и 2570 лиц другой национальности (в основном, латышей).

[4] ERA, Vene 9, 167/8 (171) < Сетомаа, Печерская волость, д. Бабино - Валерия Егорова < Михаил Нестерович Миловзоров, 75 лет (1937)

[5] ERA, Vene 10, 585, Валерия Егорова

[6] ERA Vene 12, 655/82, Ольга Громова

[7] ERA Vene 13, 421, Зоя Жемчужина

[8] ERA Vene 13, 421/426, (1939).

[9] 124 648 страниц.

[10] ERA, Vene 13, 556 (4) < Сетумаа, д. Зуево – Зоя Жемчужина < Анна Карпова, 76 лет (1939)

[11] ERA, Vene 16, 670 (10) < г. Таллин < Сетомаа, д. Рогозино – Ольга Брандт < Анисья Завьялова, 39 лет (1941)

[12] ERA, Vene 16, 589 (7) < г. Таллин < Сетомаа, д. Сухлово - Ольга Брандт < Степан Королев, 67 лет (1941)

[13] ERA, Vene 16, 611 (5) < г. Таллин < Сетомаа, д. Тайлово – Ольга Брандт < Павел Янов, 59 лет (1941)

[14] ERA, Vene 16, 577 (57) < г. Таллин < Сетомаа, д. Киршино - Ольга Брандт < Михаил Семенов, 60 лет (1941)

[15] ERA, Vene 16, 687 (4) < г. Таллин < Сетумаа, д. Сухлово – Ольга Брандт < Василиса Корсякова, 40 лет (1941)

[16] В готовящейся книге «Мифологические рассказы русских Эстонии 20-80 гг. 20 в.» по русской коллекции архива ЭЛМ количество мифологических текстов, связанных с представлениями о духах природы и хозяйства, нечистой силой, оборотнями, летучими змеями-обогатителями и т.п., больше 1000 ед.

[17] ERA, Vene 16, 686 (2) < г. Таллин < Сетумаа, д. Сухлово – Ольга Брандт < Василиса Корсякова, 40 лет (1941).

[18] ERA, Vene 16, 596 (3) < г. Таллин < Сетомаа, Изборск – Ольга Брандт < Агафья Воробьева, 76 лет (1941).

[19] ERA, Vene 16, 589 (6) < г. Таллин < Сетомаа, д. Сухлово - Ольга Брандт < Степан Королев, 67 лет (1941)

[20] ERA, Vene 4, 286/7 < Менда Эренберг < Ольга Виидик, 67 лет (1933)

[21] ERA, Vene 16, 598 (8) < г. Таллин < Сетомаа, Изборск – Ольга Брандт < Агафья Воробьева, 76 лет (1941)

[22] ERA, Vene 16, 686/7 (3) < г. Таллин < Сетомаа, д. Сухлово – Ольга Брандт < Василиса Корсякова, 40 лет (1941).

[23] ERA, Vene 15, 658 (2) < Тарту < д. Будовидж (Puudovitsa k.) < Ольга Брандт < Клавдия Ивановна Знаменская, 60 лет (1940).

[24] Зап. Е. Боганева и Т. Варфоломеева в 2004 г. от Е.А. Ёвич, 1931 г. р., д. Старые Залютичи, Житковичский р-н, Гомельская обл.

[25] ERA, Vene 14, 481 (8) < г. Тарту < Сетомаа, д. Глазово – Ольга Брандт < Илья Ульянович Русанов, 53 года (1940).

[26] ERA II 286, 129 (97) < Сетомаа, с. Люта - Елло Кирсс < Оде Таммист, г.р. 1868 (1940)

[27] ERA, Vene 16, 720 (3) < г. Таллин < Сетомаа, д. Киршино – Ольга Брандт < Мария Базина, 47 лет (1941)

[28] ERA, Vene 16, 597 (5) < г. Таллин < Сетомаа, Изборск – Ольга Брандт < Агафья Воробьева, 76 лет (1941)

[29] ERA II 194, 413 (20) < Сетумаа, с. Вило - Елло Кирсс < Анн Пяяслане, г.р. 1863 (1938)

[30] Зап. Лопатин Г. И. в 1998 г. от Радьковской Натальи Егоровны, 1929 г. р., д. Бабичи ,Чечерский р-н, Гомельская обл.

[31] Зап. Г. Лопатин, Л. Романова в 2000 г. от Ефремовой Надежды Андреевны, 1926 г. р., д. Глыбовка, Ветковский р-н, Гомельская обл.

[32] Зап. Лопатин Г. И. в 1998 г. от Барсуковой Марии Степановны, 1931 г. р., д. Неглюбка, Ветковский р-н, Гомельская обл.

[33] ERA, Vene 14, 452 (10) < г. Тарту < Сетомаа, д. Киршино – Ольга Брандт < Иван Петрович Киришинский, 63 года (1940).

[34] ERA, Vene 16, 579 (65) < г. Таллин < Сетомаа, д. Киршино - Ольга Брандт < Михаил Семенов, 60 лет (1941).

[35] ERA, Vene 5, 428/34 (V) < Сетомаа, д. Старый Изборск – Мария Соколова < Е. Протасова, 82 года (1934); ERA, Vene 13, 272/93 (23) < Сетумаа, волость Изборск, д. Старый Изборск (Vana-Irboska) – Зоя Жемчужина < Матрена Протасова, 87 лет (1939); ERA, Vene 7, 171/4 (1) (1) < г. Таллин – София Вышкевич, Таллинская городская русская гимназия и средняя школа, 4. кл., 1922 г. р. < слышала от дяди (1935);.

[36] ERA, Vene 5, 423/5 (I) < Сетомаа, д. Старый Изборск – Мария Соколова < Е. Протасова, 82 года (1934).

[37] ERA, Vene 13, 376/8 (31) < Сетомаа, волость Изборск, д. Пискони (Piskoni k.) – Зоя Жемчужина < Акулина Клёнова, 78 лет (1939).

[38] В ATU данный тип отсутствует.

[39] ERA, Vene 14, 479/80 (5) < г. Тарту < Сетомаа, д. Глазово – Ольга Брандт < Илья Ульянович Русанов, 53 года (1940).

[40] ERA, Vene 9, 115/8 (132) < Сетомаа, Печорская волость, д. Тайлово (Tailova) - Валериа Егорова < Иван Хмелников, 64 года (1937); ERA, Vene 9, 170/1 (176) < Сетомаа, Печёрская волость, д. Тайлово — Валериья Егорова < о. Элий Верхоустинский, (1937)

[41] ERA II 286, 186 (165) < Сетомаа, д. Ведерника – Елло Кирсс < Николай Палм, г.р. 1872 (1940)

[42] Строго говоря, памятных дат в православном церковном календаре 4: 23 апреля (6 мая) — день памяти Святого Великомученика, Победоносца и Чудотворца Георгия; 3 (16) ноября — день памяти обновления (освящения) храма Георгиевского храма в Лидде (IV в.). Согласно преданию, святой Георгий захоронен в городе Лод (в прошлом Лидда), в Израиле. 10 (23) ноября — день памяти колесования великомученика Георгия (303 г.); 26 ноября (9 декабря) — день памяти об освящении Георгиевского храма в Киеве (1051—1054). Великий князь Ярослав Мудрый воздвиг этот храм в честь своего покровителя Святого Георгия Победоносца и день освящения Киевского Георгиевского храма, совершённого 26 ноября 1051 года Святителем Иларионом, митрополитом Киевским и всея Руси, вошел в литургическое предание Церкви как особый церковный праздник — Юрьев день (у русских — «осенний Егорий». Однако у русских более известны и почитаемы только 2 праздника — весенний 23.04 (06.05) и осенний/зимний 26.11 (9.12).

[43] ERA II 286, 228/9 (204) < Сетомаа, д. Коловина – Елло Кирсс < Семен Хани, г.р. 1863 (1940)

[44] ERA, Vene 8, 268 (200) < Сетомаа, д. Будовиж (Budoviži k.) – Валерия Егорова < Яков Никифорович Кузнецов, 82 года (1936).

[45] ERA, Vene 1, 369/70 (5) < Сетомаа, волость Ярвесуу, д. С-Кулиски - Паулоприит Воолайне (1929); ERA, Vene 2, 548/50 (17) < приход Кодавере, с. Нос - Ф. Коняев < Ирина Политанова (1928-1930).

[46] ERA, Vene 2, 523/26 (1) < приход Кодавере, Ротчино, - Ф. Коняев < Козлов, 76 лет (1928-1930).

[47] ERA, Vene 14, 436/9 (1) < г. Тарту < Сетомаа, д. Киршино – Ольга Брандт < Иван Петрович Киришинский, 63 года (1940).

[47] ERA, Vene 6, 273/85 < Сетомаа, Изборская волость, д. Велйе (Velje k.) - Мария Соколова < Николай Гречман, 73 года (1935).

[49] Относительно этого наименования у собирательницы Марии Соколовой отсутствуют комментарии, и в рукописи везде фигурирует «рак-разбойник» со строчной буквы не как имя собственное, хотя по тексту речь, очевидно, идет о человеке.

[50] Иоанн — первый новгородский архиепископ (1163-1186 гг.). В первой половине XV в. при новгородском архиепископе Евфимии II в Новгороде создается ряд литературных произведений, в которых рассказывается история Новгорода Великого. В частности, литературно оформляются легендарные предания об Иоанне. Три легенды о первом новгородском архиепископе составляют основу «Жития Иоанна Новгородского», написанного, по-видимому, известным агиографом XV столетия Пахомием Логофетом. Наиболее интересен в «Житии» рассказ о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим, носящий сказочно-фантастический характер (Изборник 1969, 751-752).

[51] ERA, Vene 5, 545/9 (1) < Таллин < Царское Село - Р. Еременко < мать (1934)

[52] ERA, Vene 13, 461/2 (18) < Сетомаа, волость Изборск, д. Изборск (Irboska) – Зоя Жемчужина < Матрена Протасова, 87 лет (1939).

[53] Макарий Римлянин, Лезенский, Новгородский (XV-XVI вв.), основатель и игумен Макарьевской Успенской пустыни, преподобный, чудотворец. Родился в Риме, принял монашество в Свирском монастыре, жил на острове реки Лензи близ Великого Новгорода, совершая аскетические подвиги, основал там монастырь.

[54] ERA, Vene 16, 536/40 (1) < г. Таллин < Сетомаа, д. Киршино (Kiršino k.) – Ольга Брандт-Хилдебранд < Анатолий Семенов, 56 лет (1942)

[55] Отсутствует в ATU.

[56] ERA, Vene 10 156/7 (749) < Сетомаа, Сеннская волость, д. Печки - Валерия Егорова < священник Виноградов, 50 лет (1937); ERA, Vene 13, 509 (74) < Сетомаа, волость Изборск, д. Изборск (Irboska) – Зоя Жемчужина < дьякон Верещагин (1939).

[57] ERA, Vene 13, 406/8 (40) < Сетомаа, волость Изборск, д. Пискони (Piskoni k.) – Зоя Жемчужина < Акулина Клёнова, 78 лет (1939).

[58] ERA, Vene 9, 10 (4) < Печёрская волость, г. Печоры (Petseri) - Валерия Егорова < архиепископ Николай Лейсман (1937).

[59] ERA, Vene 12, 303 (9) < приход Вайвара (Vaivara), село Ямы (Jaama k.) – Ольга Громова < Екатерина Криворукова (1938).

[60] ERA, Vene 13, 615/7 (9) < Сетомаа, волость Изборск, д. Старый Изборск (Vana-Irboska) – Зоя Жемчужина < Александр Полторанов, 36 лет (1939).

[61] ERA, Vene 13, 509 (74) < Сетомаа, волость Изборск, д. Изборск (Irboska) – Зоя Жемчужина < дьякон Верещагин (1939).

Список цитированных источников

Агапкина, Татьяна 2002. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.* Москва: „Индрик".

Антропов, Николай 2021. Дневники собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея. In: *Живая старина,* 4 (121): 42–46.

Антропов, Николай 2022. Собиратели русского фольклора и их дневники : архив Эстонского литературного музея. In: M*иссия выполнима-3. Перспективы изучения фольклора. Взгляд из Эстонии и Беларуси.* Тарту: ELM Scholarly Press, 131–159.

Афанасьев, Александр 1985. *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева.* III. Л. Бараг & Н. Новиков (ред); отв. ред. Э. Померанцева, К. Чистов. Москва: Наука.

Ammerman, Nancy 2007. E*veryday Religion: Observing Modern Religious Lives.* Oxford: Oxford University Press.

ATU 2004 = Uther, Hans-Jörg. T*he types of international folktales: a classification a. bibliogr.: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson.* I–III. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. FF Communications 284–286.

Боганева, Алена 2014. Біблейскія вусныя народныя пераказы: разнавіднасці, тэматыка, механізмы фальклярызацыі. In: *Беларускі фальклор.* Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац, 1: 126–137.

Бриціна, Олександра 2008. Народна релігія українців (статус усного та писаного текстів). In: *Етнічна історія народів Європи.* 26, 39–48.

Буйськіх, Юлія 2018. *Колись русалки по землі ходили… Жіночі образи української міфології.* Харьків: Клуб Сімейного Дозвілля.

Веселовский, Александр 1883. Р*азыскания в области русского духовного стиха:* I-VI. *сочинение академика А. Н. Веселовского.* Санкт Петербург: тип. Имп. Акад. наук, IV.

Весик, Лиса 2019. Оцифровка сетуского эпического материала, легенд и сказок. In: *Народная казкавая проза ў еўрапейскай прасторы* (22). Мінск: Академия навук.

Добровольский, Владимир 1891. *Смоленский этнографический сборник*. I. Записки Имп. рус. географ. общества по отделению этнографии. XX. Санкт Петербург: Тип. Е. Евдокимова.

Изборник 1969 = Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе. Подготовка текста «Повести…» и примечания Льва Дмитриева. In: *Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси*). Москва: Художественная литература, 404–413, 750–751.

Катаева-Валк, Надежда 2014. *Там, где я родилась*. Тарту: Диалог.

Kirss, Ello 1998. Setumaa 1938 [Setomaa 1938]. In: *Mäetagused* 8: 108–130.

Kärner, Ülle 2004. Püha Maarja legendid. In: *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat*. III. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 41–62.

Кузнецова, Вера 2010. Легенды народной Библии о Соломоне в аду: устные и книжные источники. In: *Критика и семиотика*. Вып.14, 17–28.

Лопатин, Геннадий 2004. Белорусские рассказы о чудесах святого Николы. In: *Живая старина,* 2(42): 35–39.

Лопатин, Геннадий 2006. Культ св. Николая по современным белорусским свидетельствам. In: *Palaeoslavica* XIV, 287–313.

Лопатин, Геннадий 2020. Рассказы о чудесах св. Николая (Гомельская область) In: *Живая старина,* (105): 2–5.

Lõuna, Kalle 2022. Petserimaa ja setod muutuste tuules 1920–1940. In: *Maailmade vahel II. Ello Kirsi Setomaalt kogutud lood 1938–1940*. Monumenta VIII: 2. Tartu: EKM teaduskirjastus.

Lõuna, Kalle 2003. Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920-1940. In: *Loodus. Aeg. Inimene*. Värska: Setomaa Muuseumid, Värska Talumuuseum.

Loorits, Oskar 1954. *Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende*. Folklore Fellows Communications 149. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia,

Loorits, Oskar 1955. *Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands*. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 7. Berlin; Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Loorits, Oskar 1959. About the religious concretism of the Setukesians. In: *Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* 61(5): 1–49.

Манаков, Андрей; Потапова Карина 2012. Псковские сету: спорные вопросы происхождения In: *Вестник археологии, антропологии и этнографии,* 2: 106–112.

Мороз, Андрей 2017. *Народная агиография. Устные и книжные основы фольклорного культа святых.* Москва: Неолит.

НСПК 2016 = Н*ародные сказки Псковского края: Монография*. В 2 ч. Ч.1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение. Н. Большаковой, Г. Площук (ред.). Н. В. Большакова & Л. Воробьева & З. Митченко & М. Муратова & Г. Площук (сост.) Псков: ЛОГОС.

Первая перепись 1904 = *Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.* XXXIV. Псковская губерния Т. II. Санкт Петербург 1904, 2–3, 52–75.

Raag, Nikolai 1938. Petserimaa kogudused [The congregations of Petserimaa]. In: *Usuteadusline ajakiri,* 1: 24–35.

СУС 1979 = С*равнительный указатель сюжетов: Восточнославян. сказка.* Л. Бараг & И. Березовский & К. Кабашников & Н. Новиков (сост.). Ленинград: Наука.

ТМКБ 2006 = Т*радыцыйная мастацкая культура беларусаў*. I–VI. Т. III. *Гродзенскае Панямонне*. II, Алена Боганева; агул. рэд. Тамары Варфаламеевай. Мінск: Вышэйшая школа.

ТБКМ 2013 = *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. VI. *Гомельскае Палессе і Падняпроўе.* II. Алена Боганева; агул. рэд. Тамары Варфаламеевай. Мінск: Вышэйшая школа.

Топоров, Владимир 1995. *Святость и святые в русской духовной культуре.* Москва: Гнозис: Шк. «Языки рус. культуры».

Трубина, Елена; Лубна, Саид 2020. От исследований повседневности к исследованиям религиозной повседневности: понятие „живой религии“ In: *Манускрипт*, 13 (11): 185–188.

Шлюбскі, Аляксандр 1927. *Матар'ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны.* Ч. 1. Менск: Выданьне інстытуту беларускае культуры у Менску.

Экспедиции Музея человека 2021 = *Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938).*

Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман (ред). Санкт Петербург: Издательский дом «Инкери“.

References

Agapkina, Tat'iana 2002. *Mifopoeticheskie osnovy slavjanskogo narodnogo kalendarja* [Mythopoetic Foundations of the Slavic Folk Calendar]. Vesenne-letnij cikl. Moscow: „Indrik“.

Antropov, Nikolay 2021. Dnevniki sobirateley russkogo fol'klora v arkhive Estonskogo literaturnogo muzeya [Diaries of collectors of Russian folklore in the archives of the Estonian Literary Museum]. In: *Zhivaya starina.* 4(121): 42–46.

Antropov, Nikolay 2022. Собиратели русского фольклора и их дневники: архив Эстонского литературного музея. In: *Missiya vypolnima-3. Perspektivy izucheniya fol'klora: vzglyad iz Estonii i Belarusi*. Tartu: ELM Scholarly Press, 131-159.

Afanas'ev, Aleksandr 1985. *Narodnye russkie skazki A. N. Afanas'eva* [Folk Russian fairy tales by A. N. Afanasiev]: III. L. G. Barag, N. V. Novikov (eds.); E. Pomeranceva & K. Chistov (eds.-in–chief). Moscow: Nauka.

Ammerman, Nancy 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* Oxford: Oxford University Press.

ATU 2004 = Uther, Hans-Jörg 2004. *The types of international folktales: a classification a. bibliogr.: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson.* Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. FF communications 284-286.

Bohanieva, Aliena 2014. Bibliejskija vusnyja narodnyja pierakazy: raznavidnasci, tematyka, miechanizmy faĺklaryzacyi [Biblical oral folk tales: varieties, themes, mechanisms of folklarization]. In: *Bielaruski faĺklor. Materyjaly i dasliedavanni. Zbornik navukovych prac*. 1. Minsk: Bielaruskaja navuka,

Bricina, Oleksandra 2008. Narodna religija ukraïnciv (status usnogo ta pisanogo tekstiv) [Folk religion of Ukrainians (status of oral and written texts)]. In: *Etnichna istorija narodiv Evropi,* 26: 39–48.

Bujs'kih, Julija 2018. *Kolis' rusalki po zemli hodili… Žinoči obrazi ukraïns'koï mifologiï.* [When mermaids walked the earth… Women represent Ukrainian mythology]. Harkiv: Klub Simejnogo Dozvillja.

Dobrovol'skij, Vladimir 1891. Smolenskij ètnografičeskij sbornik [Smolensk ethnographic collection]. XX: 1. In: *Zapiski Imp. rus. geograf. obshestva po otdeleniju etnografii.* St.Petersburg: Tip. E. Evdokimova.

Ekspedicii Muzeja cheloveka 2021 = *Ekspedicii Muzeja cheloveka v Estoniju. Boris Vil'de i Leonid Zurov v Setomaa (1937–1938).* T. Benfugal', H. Valk, O. Fishman (eds.). Sankt Petersburg: Izdatel'skij dom «Inkeri».

Izbornik 1969 = Povest' o puteshestvii Ioanna Novgorodskogo na bese [The story of the journey of John of Novgorod on a demon]. Podgotovka teksta „Povesti…" i primechanija L'va Dmitrieva. In: *Izbornik (Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*). Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 404-413, 750–751.

Kataeva-Valk, Nadezhda 2014. *Tam, gde ja rodilas'* [Where I was born]. Tartu : Dialog.

Kirss, Ello 1998. Setumaa 1938 [Setomaa 1938]. In: *Mäetagused* 8: 108–130.

Kärner, Ülle 2004. Püha Maarja legendid [St. Mary in legends]. In: *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat*. III. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 41–62.

Kuznetsova, Vera 2010. Legendy narodnoy Biblii o Solomone v adu: ustnyye i knizhnyye istochniki [Legends of the folk Bible about Solomon in hell: oral and book sources]. In: *Kritika i semiotika*. 14, 17–28.

Lopatin, Gennadiy 2004. Belorusskiye rasskazy o chudesakh svyatogo Nikoly [Belarusian stories about the miracles of St. Nicholas]. In: *Zhivaya starina,* 42(2): 35–39.

Lopatin, Gennadiy 2006. Kul't sv. Nikolaya po sovremennym belorusskim svidetel'stvam [Cult of St. Nicholas according to modern Belarusian evidence]. In: *Palaeoslavica* XIV, 287–313.

Lopatin, Gennadiy 2020. Rasskazy o chudesakh sv. Nikolaya (Gomel'skaya oblast') [Stories about the miracles of St. Nicholas (Gomel region)]. In: *Zhivaya starina,* 1 (105), 2–5.

Lõuna, Kalle 2022. Petserimaa ja setod muutuste tuules 1920–1940. In: *Maailmade vahel* II. Ello Kirsi Setomaalt kogutud lood 1938–1940. Monumenta VIII: 2. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

Lõuna, Kalle 2003. Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920-194 [Integration of Petserimaa into Estonian Republic]. In: *Loodus. Aeg Inimene.* Värska: Setomaa Muuseumid, Värska Talumuuseum.

Loorits, Oskar 1959. About the religious concretism of the Setukesians. In: *Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja,* 61:5, 1–49.

Loorits, Oskar 1954. *Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende*. Folklore Fellows Communications 149. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1954.

Loorits, Oskar 1955. Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. In: *Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin* 7. Berlin; Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Manakov, Andre & Potapova Karina 2012. Pskovskie setu: spornye voprosy proishozhdenija [Setos of Pskov: Controversial Issues of Origin]. In: *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii,* 2: 106—112.

Moroz, Andrej 2017. *Narodnaja agiografija. Ustnye i knizhnye osnovy fol'klornogo kul'ta svjatyh* [Folk hagiography. Oral and book foundations of the folklore cult of saints]. Moscow: Neolit.

NSPK 2016 = *Narodnyye skazki Pskovskogo kraya* [Folk Tales of the Pskov Region]: Monografiya. I: *Teksty. Kommentarii. Issledovaniya. Audioprilozheniye*. N. Bol'shakovoy, G. Ploshchuk (eds.). Pskov: LOGOS.

Pervaja perepis' 1904 = *Pervaja vseobshaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii 1897 g. XXXIV. Pskovskaja guberni* [First census 1904 = First general census of the population of the Russian Empire in 1897 XXXIV. Pskov province]. II. Sank-Petersburg, 2–3, 52–75.

Raag, Nikolai 1938. Petserimaa kogudused [The congregations of Petserimaa]. In: *Usuteadusline ajakiri* 1938 (1): 24–35.

Shljubski, Aljaksandr 1927. *Matar'jaly da vyvuchen'nja fol'kloru i movy Vicebshchyny* [Materials for studying the folklore and language of Vitebsk region]. I. Mensk: Vydan'ne instytutu belaruskae kul'tury u Mensku.

SUS 1979 = *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuzhetov: Vostochnoslavjanskaja skazka* [Comparative plots: Fairy tales of Eastern Slavs], compiled by L. Barag & I. Berezovskij & K. Kabashnikov & N. Novikov. Leningrad: Nauka.

TMKB 2006 = *Tradycyjnaja mastackaja kul'tura belarusaŭ* [Traditional artistic culture of Belarusians] I-VI. Vol. 3. *Grodzenskae Panjamonne*. I-II. A. Boganeva (comp.). Minsk: Vyshejshaja shkola.

TMKB 2013 = *Tradycyjnaja mastackaja kul'tura belarusaŭ*. [[Traditional artistic culture of Belarusians]. I–VI. Vol. 6. *Gomel'skae Palesse i Padnjaproŭe*. A. Boganeva (comp.). Minsk: Vyshejshaja shkola.

Toporov, Vladimir 1995. *Svyatost' i svyatyye v russkoy dukhovnoy kul'ture* [Holiness and Saints in Russian Mental Culture]. Moscow: Gnozis: Shk. «Yazyki rus. kul'tury».

Trubina, Elena & Lubna, Said 2020. Ot issledovanij povsednevnosti k issledovanijam religioznoj povsednevnosti: ponjatie «živoj religii» [From studies of daily life to studies of religious daily life: the concept of „living religion"]. In: *Manuskript*, 13(11): 185–188.

Veselovskij, Aleksandr 1883. R*azyskanija v oblasti russkogo duhovnogo stiha* [Research in the field of Russian spiritual verse:]: 6–10. Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk, 32 (4).

Vesik, Liisa 2019. Ocifrovka setuskogo epičeskogo materiala, legend i skazok [Digitization of Setus epic material, legends and fairy tales]. In: *Narodnaja kazkavaja proza ў eўropejskaj prastory*. Minsk: Akademia navuk.

Summary

On the Saints in the Russian collection of the folklore archive of the Estonian Literature Museum (genres, types, images)

Elena Boganeva, Mare Kõiva

Key words. Belief narratives, legends of saints, Russian collection of the Estonian Folklore Archives, Nicholas the Wonderworker, Solomon, Saint John Cassian the Roman

The aim of our study is the description and initial systematization of the texts about saints in the Russian collection of the ELM folklore archive labeled ERA Vene – the records from the 1920s-40s, created by the ELM collectors belonging to the Russian population of Estonia. Among the texts about saints in the Russian collection of the ELM archive we can find fairy tales (magical and legendary), spiritual and ethical legends, lore (stories about local landscape features, natural and cultural objects), bylichkas (mythological stories), stories about miracles (legends-bylichkas), legendary stories about help and punishment from saints. Thus, texts about saints in the Russian archive can be divided into 2 large groups: 1) narrative texts, i.e. texts that tell a story; 2) discursive texts-descriptions of beliefs, customs, perceptions.

The most frequent protagonists of the texts of different genres and beliefs are such saints as St. Nicholas of Myra (commonly known as Nicholas the Wonderworker or Saint Nicholas), the Great Martyr George the Victory-bearer (known among Estonian Russians as Yegoriy), the Old Testament prophet Elijah (Elijah the Prophet), the Venerable John Cassian the Roman (popularly known as Kasyan the Merciful).

Russians of Estonia also knew local saints or saints of the nearby lands - St. John Archbishop of Novgorod (12th century), Monk Makariy Roman of Novgorod (late 15th - early 16th centuries), Monk-martyr Korniliy of Pskov-Pechersk, Monk Nikandr of Pskov (16th century), Izborsk righteous man Matvey the Miserable (early 20th century).

The list of all the saints is quite extensive: Archistratigus Michael, King Solomon, John the Forerunner and the Baptist, Apostle Andrew the First-Called, Venerable Sergius of Radonezh, Great Martyr and Healer Pantheliimon, Great Martyr Paraskeva Friday, Martyrs Kirik and Julita, Hymenless and Wonderworkers Cosmas and Domian, Martyrs Florus and Laurus, Great Martyr Anastasia of Sirmium, Monks Savvatiy and Zosima of Solovtsy, Holy Martyr Antipas of Pergamon, etc. At the same time, King Solomon is a protagonist of fairy tales, in one tale the main character is Andrew the First Called, the other saints are mentioned in connection with the beliefs about what needs they help with, what prayers are addressed to them, what holidays and how they are celebrated. In many cases, the customs coincide with those of the Seto ethnic group living in the same area, and there are similarities with the Latvians living in the Ludza region, and Belarusians.

The texts combine the elements of the Christian canonical, apocryphal, and folkloric traditions. This philosophy includes various etiological (including cosmological), eschatological, ethno-confessional perceptions, a set of ethical norms, the most important components of which are notions of good and evil, sin and miracle. As for the veneration of St. Nicholas, according to the ELM archive, he was considered a „universal“ helper with all the problems of life, while other saints had their own particular «specialization». At the same time the popular saint Kasyan, nicknaed «the Unmerciful» had nothing in common with his canonical prototype, Saint John Kasyan the Roman, a Christian monk and theologian, the founder of monasticism in Gaul, and a theorist of monastic life.

Thus, the texts of the Russian ELM archive on saints constitute a unique collection that is a reflection of the peasant worldview peculiar to the 1920s and 1940s.

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.03

«Рэвалюцыя ў хаце»: малоизвестный случай «шумного духа» на хуторе Вербники Минского района в 1930-х годах

Илья Бутов
старший научный сотрудник Республиканской лаборатории историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси»,
illiabutov@gmail.com

Аннотация: В статье представлены сведения о вспышке сверхъестественного на хуторе Вербники Минского р-на Минской обл., детали которой автор собирал на протяжении 2017–2022 годов. Дана возможная датировка события, показаны его главные действующие лица, особенности протекания и избавления от нападок демонологического персонажа с ярко выраженной полтергейстной функцией. Рассмотрен социокультурный фон конца 1930-х годов, который мог привести к возрастанию религиозно-мистических настроений в обществе.

Ключевые слова: фольклор о сверхъестественном, шумный дух, полтергейст, нечистая сила, народная демонология

Введение

В нескольких своих прошлых материалах автор уже касался записей, связанных с «шумными» или «беспокойными» духами,

сведения о которых относят к межвоенному периоду; эти истории имели место на территории Западной Беларуси и эстонско-российском пограничье (Бутов 2021, 33–36; Бутов, Томин 2020, 62–76; Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 55–57). Особенностью рассматриваемых сюжетов является то, что описанные в рассказах персонажи[1] красочно вторгаются в нашу повседневную действительность, не гнушаясь использовать для своих козней все, что попадается им на пути. Примерно со второй половины 1980-х годов в газетах и книгах, издававшихся на территории СССР, для этого явления даже стал появляться новый термин – полтергейст (нем. *poltern* – «грохотать», «стучать» и нем. *Geist* – «дух»)[2]. Одними из первых на постсоветском пространстве применительно к фольклорным текстам его употребили в 1993 году в предисловии к сборнику русских быличек XIX–XX веков пермские исследователи К. Э. Шумов и Е. С. Преженцева (ПР 1993). Авторы отмечают, что актуализация рассказов о полтергейсте в 1980-е годы не означает, что их не было раньше, а поясняют это тем, что в периоды социальных и политических потрясений вспыхивает интерес к мистическому. Они разделяют термины домового и полтергейста, отмечая при этом, что «сравнение двух тематических групп рассказов (о домовых и полтергейсте) показывает, что они очень близки по сюжетам. И в тех, и в других персонаж (если, конечно, так можно сказать о полтергейсте) мешает человеку, выживает его из дома <…>. Нередки и там, и там рассказы о предметах, которые летают по дому, пущенные невидимой рукой» (ПР 1993, 10). В итоге К. Э. Шумов и Е. С. Преженцева приходят к выводу о генетическом сходстве этих двух определений и употребляют их в разных значениях (ПР 1993, 10–11).

Хотя, по большому счету, полтергейст – собирательный образ, сейчас данное понятие стало проникать в различные работы фольклористов в несколько ином значении. Так, авторитетный исследователь Е. Е. Левкиевская выделяет особую «полтергейстную» функцию какого-либо персонажа, когда он совершает действие, «чтобы испугать, потревожить человека, проявляя этим свою демоническую природу» (Левкиевская 2000, 119). Кроме *полтергейстных функций*, например, говорят о,

полтергейстных явлениях или *полтергейстом поведении* того или иного персонажа. Например, с 2012 года их используют Л. Н. Виноградова и Е. Е. Левкиевская в серии сборников «Народная демонология Полесья» применительно к домовику (НДП 2020, 23, 29–30, 88), ходячему покойнику (НДП 2012, 277), персонифицированным Страхам (НДП 2016, 412) и т. д. Упоминания о полтергейстной функции встречаются и в других работах (см, напр., Кротова-Гарина, Русинова, 2018). Таким образом, полтергейстная функция (а также явления, поведение, черты, ситуация и т. п.) может быть присуща практически любому фольклорному персонажу, который в этом случае различными авторами относится к «беспокойным» или «шумным духам».

Однако, как показывал автор ранее, в последние годы как минимум в макрорегионе, к которому можно отнести Беларусь, Прибалтику и Северо-Запад России, все чаще в рассказах об известных ранее персонажах (чаще других обладающих полтергейстными чертами) начинает фигурировать один новый, которого информанты называют непосредственно *полтергейстом* (Бутов 2021, 34). В своем указателе К. Э. Шумов, Е. С. Преженцева относят полтергейст к духам построек. По их мнению, полтергейст (наряду с домовым, банником и кикиморой) отвечает за то, что «6.1. Беспокоит, пугает людей стуком, шагами, разливает воду, устраивает пожары, бьет посуду, двигает мебель, кидается различными предметами, в доме слышится пляска, голоса» (ПР 1993, 218). По указателю Шумова и Преженцевой, дух построек также может вредить человеку: «6.1. Пугает, давит, губит человека», «6.2. Выживает из дома, прогоняет из бани, овина» и др. (ПР 1993, 217–220). Согласно Н. В. Петрову, для юга Архангельской области РФ характерны различные вариации мотива «VI.Б.4.7. Необъяснимые явления в доме»[3], например: «VI.Б.4.7.1. В доме свистит/стучит/пугает», «VI.Б.4.7.2. Дом ходуном ходит», «VI.Б.4.7.3. Под полом дома в 12 часов ночи гуляют черти», «VI.Б.4.7.5. Нечистая сила бросает посуду / в доме прыгает посуда», «VI.Б.4.7.8. В доме чудится и мерещится / как будто поленья кидают» и др. (Петров 2020, 427). Похожие мотивы встречаются в описании поведения домового в представлениях населения псковско-белорусского пограничья

(так, домовой может выживать жильцов из дома, может шалить и пугать) (Мифологические 2021, 240–260). Б. Кербелите выделяет для территории Литвы два сходных типа сказаний: «*Черт* показывается человеку / вселяется в человека / нарушает порядок в доме / бросает предметы. Человек крестится / ксендз святит дом – черт убегает»; «В доме показываются *привидения:* кто-то бросает предметы / картошку. Ксендз святит дом / люди окуривают дом священными травами / поют песнопения, посвященные четкам, / заказывают мессу – привидения исчезают» (Кербелите 2001, 184, 187).

Стоит однако признать, что многие тексты, где такая функция персонажа (стучать, с шумом перемещать предметы и т. п.) является доминирующей над всеми остальными, все еще недостаточно проанализированы и даже не введены в научный оборот. Кроме того, подобные рассказы наполнены и иными мифологическими мотивами, которые на территории Беларуси еще только предстоит выделить и систематизировать, проследив их сходства и отличия в разрезе этнографических регионов.

Один из опытов изучения таких вспышек сверхъестественной активности с позиций современной фольклористики предложила Т. В. Володина, которая тщательно описала рассказы о появлении в д. Беляки Лепельского района Витебской области так называемого «беляковского черта» (Валодзіна 2011, 140–145; Валодзіна 2012, 27–34). Если вкратце пересказать опубликованные материалы, то их основной вывод состоит в том, что резонансные события с участием некоторых демонологических персонажей «выходят» из того населенного пункта, где они возникли, и по мере удаления от него сами начинают обрастать разными мифологическими подробностями. Даже если экспедиции получилось зафиксировать лишь отдаленный краешек таких рассказов, то последовательно двигаясь по этим «хлебным крошкам» и зная определенные законы распространения и трансформации мифологических мотивов, можно добраться до того места, где слух зародился. Одновременно перед нами предстанет многоликий образ местечкового нарушителя спокойствия какой-то конкретной деревни. При этом нужно действовать последовательно и опрашивать информантов по определенной сетке, уточняя

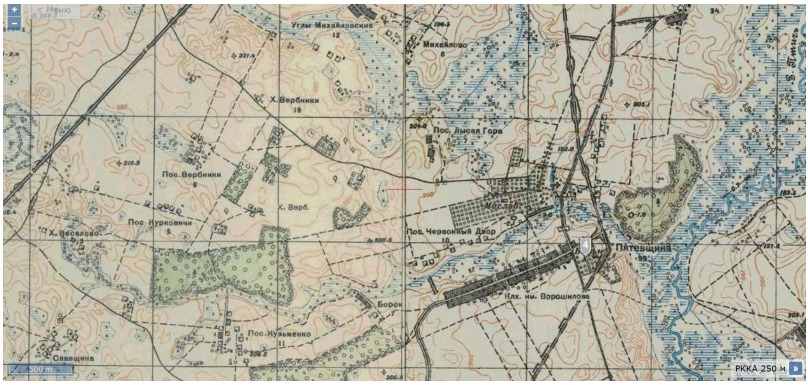
ряд необходимых подробностей (как далеко он живет/жил от предполагаемого места событий, был ли он их современником, насколько близок он по родственным или иным социальным связям к непосредственным очевидцам, через сколько человек к нему дошла эта информация и т. д.).

Сложность использования этой методологии состоит в том, что произвести тщательный опрос десятков человек вокруг определенного населенного пункта за одну экспедицию часто не представляется возможным. Так, в рамках нашего инициативного проекта «Уфоком» мы с 2001 года собираем и анализируем различные рассказы о сверхъестественном. Однако за все время работы проекта, мы, пожалуй, единственный раз смогли приблизиться к предложенному Т. В. Володиной подходу с историей о «серуне Куклевском» (Вороновский р-н Гродненской обл.), но тогда потребовалось не менее четырех выездов на место (Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 55–57). Еще одну попытку такого рода мы сделали при сборе сведений о резонансном сразу для двух районов Беларуси (Минского и Дзержинского) событии, связанного с появлением на хуторе Вербники Минского р-на *чуда*[4], о причине которого среди местных жителей до сих пор продолжаются споры. Всего в трех экспедициях нами было найдено 7 человек (от 1936 до 1989 г. р.), которые слышали об этом и смогли вспомнить некоторые подробности произошедшего. Кроме д. Вербники, опросы велись нами в д. Курганье, Боровики и Пятевщина, однако в последних двух даже старожилы об этом ничего не слышали. Как и в истории с «беляковским чертом», действие всех рассказов, принявших характер былички, происходит в исчезнувшем уже малом населенном пункте.

«Шумный дух» на хуторе Вербники

Основная фабула этой истории такова: в конце 1930-х годов на вышеупомянутом хуторе у проживающей там семьи из двух человек, завелось «нечто», обладающее ярко выраженными полтергейстными чертами. Оно произвело в доме полный бардак и

вынудило людей переехать с хутора в деревню. Лишь на новом месте все успокоилось и больше никак себя не проявляло.



Хутор Вербники и поселок Вербники на картах РККА (250 м) 1930-х годов.

Хутор Вербники располагался ранее неподалеку от поселка Вербники и исчез с карт уже в 1940-х годах. По воспоминаниям некоторых информантов, рядом с хутором находился *Паулютьский лес,* который принадлежал этой семье:

> *У них фамилия была – Паулють. Этот лес вырезали. Он был небольшой, но это было их, типа личная собственность. Потом их раскулачили, сослали. Потом они вернулись назад*[5].

Однако на картах этот микротопоним не обозначен, а кроме того, практически все остальные информанты называют другую фамилию проживавших на хуторе – «семья Новицких».

Имя хозяина хутора – Казимир, но какие-либо подробности о нем установить не удалось, кроме того, что он был «абычны чалавек»[6]. Однако о его жене уже рассказывают чуть более охотно. По словам Т. П. Коробки из д. Курганье Дзержинского р-на, эту женщину звали Алеся: «Яна самая меньшая сястра была, яна наша, з Курганя»[7]. Интересная особенность, старшая

сестра Алеси Новицкой умела лечить и заговаривать некоторые болезни: «Яна і лячыла ад іспугу, я часта да яе дзяцей вадзіла»[8].

Однако самой хозяйке «нехорошего» хутора, насколько нам удалось выяснить, такая способность к целительству не приписывалась. При этом необходимо подчеркнуть, что одной из первопричин возникновения «беляковского черта» в Лепельском р-не Витебской обл. называлось умение жены хозяина дома колдовать (Валодзіна 2011, 142). В других схожих историях также несколько раз фигурировала «нелюбимая сестра», которая чем-то прогневала духа или домового, и тот в отместку направлял на нее свою агрессию[9] (Бутов, 2021, 35; Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 55–56). К сожалению, недостаток собранных нами сведений о личностях владельцев злополучного дома мешает на данном этапе рассмотреть эти предположения более детально.

Датировка рассматриваемых событий не только позволит понять, на каком социокультурном фоне развивались эти события, но и установить, оправданы ли бытующие ныне представления о связи этого происшествия с возможным знаком – предвестием войны. Как утверждает А. Г. Рудак, внук Софьи Леопольдовны Новицкой, дочери Марии Филипповны Новицкой (Киян), которая проживала в Вербниках и была непосредственной свидетельницей этих событий, его прабабушка называла временем инцидента сентябрь 1939 года, то есть или накануне, или сразу после начала Второй мировой войны. Эти данные достаточно хорошо вписываются в семейную хронологию, так как в то же время прадед А. Г. Рудака был в армии и его как раз мобилизовали для Польского похода Красной армии в Западную Беларусь, начавшегося 17 сентября. Между временем знакомства прабабушки А.Г. Рудака с прадедушкой и временем ухода последнего в армию получается именно осень 1939 года. Однако поколение, ставшее непосредственным свидетелем этих событий, скорее всего, не видело в них какой-либо прогностической функции (т. е. предзнаменования Второй мировой войны), такими чертами задним числом наделили эти события уже наши современники. Кроме того, согласно семейной легенде, один из сыновей прапрадеда А. Г. Рудака, расстрелянного в 1937

Новицкая (Киян) Мария Филипповна. Фото из семейного альбома А. Г. Рудака, 1939 год.

году, якобы сам был сотрудником спецслужб и даже привозил подчиненных для оцепления хутора[10].

Справедливости ради нужно отметить, что есть и другие варианты датировки рассматриваемого феномена, зафиксированные нами как непосредственно в д. Вербники, так и в одной из ближайшей к ней д. Курганье. Как рассказал нам В. Ковшевич, «эта было двадцать пятый, двадцать седьмой, двадцать восьмой год»[11]. Мужчина также считает, что как раз тогда образовывались колхозы и всех переселяли с хуторов в деревни. А вот Т. П. Коробка назвала нам совсем другой временной период – «пасля вайны» или даже в начале 1950-х годов: «Я с трыццаць

шостага. Мы ўжо хадзілі пасля вайны. Мне ж было тады пяць год, як вайна началася. Пасля вайны, да. [Ну сколько вам лет примерно было? Лет десять?] Не, болей! Ужо, можа, пятнаццаць было»[12] . Однако стоит учитывать, что Т. П. Коробка ходила туда уже после того, как дом перенесли с хутора в деревню (подробнее об этом ниже), а значит, названная ей дата может быть никак не связана с годом, в котором, согласно рассказам, происходили сами сверхъестественные события.

Относительно причин, по которым именно в этом доме появилось «нечто», вариантов не слишком много. Согласно одной версии, высказанной уже покойной жительницей д. Вербники[13], началось все с того, что когда семья перебирала после уборки свеклу[14], какой-то их родственник, живший не очень далеко, попросился переждать дождь в доме. Ему отказали: «Недалеко идти, дойдешь». На что этот человек сказал: «Вы мне это вспомните!». После этого в доме и начались все события[15]. Этот же довольно устойчивый мотив, предшествующий «заселению» в дом нечистой силы, встречается и в других местах Беларуси, например, в д. Заболоть Ивьевского р-на Гродненской обл. (Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 56). Только в заболотьском инциденте нам, в частности, указывали, что *«баба адна»*, которая *«там умела загаварываць»*, в качестве «субподрядчиков» для переворачивания дома вверх дном использовала *недобру душу*: «Эта, казалі, недобра душа, катора памёршы. Ці яна там заварожана была, ужо той чалавек, ці што»[16]. Применительно к случаю на хуторе Вербники встречается и более общий эквивалент этого нарратива: *«хто-та»* этой семье *«зрабіў на гэту хату»*[17] или *«у іхней хаце што-та было зроблена»*[18], т. е. воспользовался некими колдовскими практиками, чтобы наложить на них проклятье и превратить жизнь людей в кошмар (Бутов 2021, 35). В такого рода рассказах

д. Вербники Минского р-на в наши дни. Фото Е. Шапошникова, 2017 год.

фигура недоброжелателя полностью обезличена, хотя за ним, по всей вероятности, скрывается колдун.

Практически все информанты единодушны: у наблюдателей создавалось впечатление, что по дому сами по себе перемещаются предметы обихода: «Па хаце там лёталі… Ну я, так знаеце, маладая была ў то ўрэмя надта не ўслухоўвалася…»[19], «І вот гаварылі пра эту *чуду*, что ў іх там ляцела з печы ўсё»[20], «Ну, што-та там ў іх падала»[21]. Опрошенные нами местные жители д. Вербники и Курганье, в общем и целом, примерно одинаково описывают проделки неведомой силы на хуторе. Одна из особенностей – начало событий ровно в полночь, т. е. пограничное время или мифологически и ритуально маркированный рубеж в суточном цикле (Левкиевская 2009, 142–145). Ответственными за все безобразия при этом названы *черти* или *нечистая сила*: «Там, гаворыць, лятало. Яны как толька дванаццаць часоў кладуцца спаць. Гэтыя чугуны с печы, дровы – ўсё вылеціць на кухню.

А гэта во чэрці гэтыя ляталі там: усё выля́тывала. **З печы... Дзе што не паставіш, прыходзіш – усё, усё разбурана** […] [То есть как это называли, черти или как?] **Чэрці, нечыста сіла! Нечыста сіла – гэта ж чэрці.** Но яны іх не чапалі, но гэта ўсё спаць не будзеш. Как дванаццаць часоў, кажа, і начанаецца. Усё адусюль ляціць. Дроў накладзе ў печ, чагуны паставіць – картошку ж ужо вараць раніцай, стаіць каб гатово... Усё на кухні. [Разбросано?] Усё: і гаршкі, і дровы, усё выкідаецца з печы»[22]; «Што-то вот кідалася, што-то вот. У хаце там, дзе-та яны там жылі. Вот там якая бумага дзе ілі што-та стаяла што-та, кідал… Якая там гаварылі нячыстая сіла»[23]. Примерно о том же рассказал нам и А. Г. Рудак: «Из того, что знаю со слов бабушки, чья мама была свидетельницей, начиналось все ровно в полночь. Был грохот, со ставен слетали и распахивались засовы, в ведрах «танцевала» вода, мелкие предметы перемещались по дому, яблоки с чердака оказывались в доме. Днем на огороде картошка вылетала из земли и летела людям в спины»[24]. Вместо картошки также называли и свеклу: «Бураки взлетали и в лоб били»[25]. Схожие мотивы действий привидений, поселившихся в доме, выделяет исследовательница Б. Кербелите в своем структурно-семантическом классификаторе этиологических, мифологических сказаний и преданий, характерных для Литвы (Кербелите 2001, 184). Типологически близкие сюжеты бытовали в это же время и на эстонско-российском пограничье, о чем мы уже писали ранее (Бутов 2021, 33–36).

Другие информанты в числе предметов, которые летали по дому, называют *ігрушы*[26] и приводят возможную причину такой метания вещей: «Еслі грубо отозвался: палучыш ігрушай у плечы ілі ў лоб. Ну еслі харашо аставіў паесці на стале, будзе ціха ў хаце»[27]. Кроме этого, рассказывали, что по дому летал *кажух*[28] («кажух там нешта лятаў навыварат»[29]) или миска («хто-та гаворыць, там стаіць, напрымер, якая міска ілі там кружка і вот раз – яна і паляцела»), падала кружка («еще бабушка говорила: на столе кружка стоит, взяла, упала и все»[30]) и т. д. Однако летающие вещи больше устрашали, чем причиняли людям какой-то реальный вред: «Я ўродзе бы і спрашывала што: «А ў чалавека пападала»? Уродзе бы не, гаворыць. Как што-та

ляціць, да стукала. Гаворыць, не, уродзе бы, так»[31], «[А людей они били?] Нет, людей, не знаю, нікого не убівало»[32].

Почти никто из опрошенных нами информантов не вспомнил об участии в этих событиях представителей Церкви. Лишь А.Г. Рудак сообщил, что его бабушка упоминала о том, что вызывали поочередно священников обеих конфессий (сами хозяева были католиками), но никто из них не помог[33]. Если часть жителей считает, что неприятности вынудили семью переселиться в Вербники, то другая уверенно говорит о том, что они полностью перенесли хутор на новое место. И только это помогло избавиться от донимавшей их нечистой силы: «І яны тады перабудаваліся у Вербнікі. […] [А когда перенесли дом на новое место – все прекратилось?] Нічаго там не рабілася. У Вербніках там усё нармальна було. [А кто им подсказал перенести?] Яны самі, наверна… Як жа будзеш жыць? Жыць жа ня будзеш – каждый дзень вот такая рэвалюцыя ў хаце»[34]. По словам жителей деревни Вербники, сейчас на месте бывшего хутора – голое поле.

Наконец, стоит отметить, что некоторые из информантов, как правило, более молодые, высказывают мысль о том, что в этой истории также замешано золото: «была ещё легенда, якобы семья владела каким-то золотом, и оно то ли пропало, то ли было спрятано»[35], «мы все шутили: найти бы тот хутор, да горшок с золотом под ним»[36]. В целом, спрятанные деньги или сокровища фигурируют в преданиях о многих объектах сакральной географии (камни, горы, деревья т. д.) и, учитывая, что современники появления «вербниковского черта» об этом не рассказывают, вполне может быть маркером вторичной мифологизации[37] рассматриваемого нами сюжета.

Заключение

Таким образом, мы смогли собрать сведения о событии, которое местное население нескольких деревень Минского и Дзержинского районов до сих пор считает *чудом:* появлении в одном из домов практически рядом с Минском демонологического пер-

сонажа, названного *нечыста сіла* или *чорт (чэрці)* с присущем ему полтергейстным поведением. Локус действия персонажа – дом, в частности печь, с которой летели многочисленные вещи, а из нее самой – горшки с едой. Также ответственными за этот *«непарадак»* на хуторе были назначены обиженный родственник этой семьи или некий неназванный человек (колдун?), который *«зрабіў на гэту хату»*. Однако кроме классических признаков нечистой силы (появление в двенадцать часов ночи, различные мелкие пакости в доме), «вербниковский черт» имел довольно мягкий характер и практически не причинял вреда людям, реагируя лишь на бранные слова в свой адрес. Он даже обладал некоторыми признаками *домового*, не только активно используя излюбленную этим духом-покровителем печь, но и затихая в том случае, если кто-то оставил ему еду на столе. Те, кто услышал о нем от родственников и не считают его вымыслом рассказчика, указывают на то, что первопричиной всего могло стать некое золото, а само явление в целом уже *post factum* связывают с предзнаменованием Второй мировой войны. При этом заметно, что сейчас событие начинает сильно мифологизироваться даже в ближайших к месту происшествия населенных пунктах, но лишь в глазах более молодого поколения. Избавиться же от неприятных событий помог только перенос дома в новый локус, что косвенно может свидетельствовать о привязке существа к определенному месту, а не к человеку. Наоборот, в рассматриваемой нами ранее истории о «серуне Куклевском», дух был привязан к конкретному человеку и свою агрессию вымещал именно на нем (однако, нужно признать, мы все же не знаем, последовал бы он за этим человеком в случае переезда) (Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 55–57). В целом же такой способ избавления от демонологического персонажа с перемещением дома, затем полностью восстановленного на новом месте, можно считать достаточно редким мотивом.

В целом социокультурный фон конца 1930-х годов был достаточно благоприятен для муссирования рассказов о различных мистических историях. С. М. Токть отмечает, что разгром белорусского национального движения и репрессии против его лидеров, не оправдавшиеся надежды на победу и быстрые изме-

нения к лучшему вызвали стремительный рост религиозно-мистических настроений среди белорусского крестьянства (Токць 2007, 238). К тому же тяжелейший экономический кризис, неурожаи, голод и эпидемии, секуляризация общественной жизни и государственная атеистическая политика привели к резкому увеличение коллективных страхов и психозов (Панченко 2012, 276). В это время по территории БССР также массово началось хождение «святых писем», где часто описывалось какое-то чудо, порой значительно искажавшееся в ходе копирования изначального текста. Все это подогревалось слухами «о скорой войне и введении хлебных карточек» (Бутов 2018, 18). Таким образом, население белорусской деревни в 1920–1930-е годов оказалось в крайне сложном положении. На то, что в именно такие периоды, связанные с падением ВВП страны, возрастает также количество чудес, мы уже обращали ранее наше внимание (Бутов, Томин 2020, 20–34).

Следует отметить, что история с чертом на хуторе Вербники до сих пор все же исследована в меньшей степени, чем та, что произошла в д. Беляки, и пока не позволяет до конца проследить вариативность и весь спектр новых мотивов на более широком радиусе от точки возникновения слуха. Но тут мы также можем столкнуться с нетривиальной ситуацией, вполне вероятно накладывающей свой отпечаток на саму фабульную основу рассказов, – а именно близостью этого куста населенных пунктов к столице и в целом бо́льшим скептицизмом современного городского населения. Если в «глубинке» к таким историям зачастую относятся с высокой степенью доверия и как минимум пытаются как-то осмыслить, то нам нередко приходилось сталкиваться с утверждением, что все это «байки» или «сказки». Возможно, что наличие рядом крупного города, да и в целом более высокий темп жизни около него, гораздо быстрее создают своего рода невидимые границы, за которые изначальный слух почти не способен проникнуть, а если и проникает, то в п очти полностью рационализированном виде. По выражению Т. В. Володиной, эта та самая *периферия этнокультурного явления,* которая в нашем случае возникает уже в ближайших к Вербникам деревнях, мешая изучить центральное ядро сюжета

и в дальнейшем определить степень его трансформации. В этой связи такая необыкновенная история, особенно через одно-два поколения, может иметь гораздо меньшее число «носителей», или тех, кто мог бы о ней рассказать, а оставшиеся будут локализованы лишь в непосредственной близости от Вербников. Так это или нет, покажут новые опросы, ведь этот случай в силу его широкой известности в нескольких достаточно доступных для исследователей деревнях вполне можно использовать в качестве модельного.

Примечания

[1] Их называют, в зависимости от региона, чертом (Валодзіна 2011, 140–145; Валодзіна 2012, 27–34), домовым (МР 2021; Правдивые рассказы 1993), кикиморой (Правдивые рассказы 1993), нечистой силой (Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017), колдуном – «ходячим» покойником (Бутов 2021; НДП 2012, 277) и т.д.

[2] Здесь под полтергейстом автор понимает его феноменологическое определение, как «физические и психофизические процессы и явления, происходящие с кажущимся нарушением причинно-следственных связей в бытовой сфере жизни человека» (Бутов, Гайдучик, Алексинский 2017, 57).

[3] Куда и подпадают все записи о персонажах с полтергейстной функцией и записи о полтергейсте как таковом.

[4] Несмотря на то, что рассказы о встречах с нечистой силой относят обычно к быличкам, в отличие от чудес, связанных с участием Бога, святых или произошедших с иконами, и чаще всего причисляемых к легендам-быличкам или легендарным рассказам, мы здесь ссылаемся на мнение самих информантов, называвших все события на хуторе Вербники чудом (Шеваренкова 2003, 52–57; Бутов 2021, 150).

[5] Шпаковский Вадим Владимирович, 1962 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 году. Здесь и далее использована фонетическая расшифровка текста информантов, выполненная автором.

[6] Жмачинская Лёдя Александровна, 1940 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[7] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[8] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[9] Это схоже с тем, как домовик выживает из дома конкретного человека, которого не любит (НДП 2020, 88).

[10] Рудак Антон Григорьевич, 1989 г.р., Минск, зап. И. Бутов в 2022 году.

Ковшевич Виктор, 1955 г.р., д. Вербники Держинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[11] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[12] Звали жещину Эмилия Сигизмундовна, ок. 70 лет, умерла примерно в 2000 году. Боле точных сведений установить не удалось.

[13] Звали жещину Эмилия Сигизмундовна, ок. 70 лет, умерла примерно в 2000 году. Боле точных сведений установить не удалось.

[14] Это косвенно также может указывать на осень как время начала событий. Уборка свеклы в Беларуси обычно проходит осенью.

[15] Шпаковский Вадим Владимирович, 1962 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 году.

[16] Станкевич Тереза Станиславовна, 1938 г. р., д. Тельковщина Ивьевского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов, А. Волчок, А. Бредихин в 2020 году.

[17] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[18] Жмачинская Лёдя Александровна, 1940 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[19] Жмачинская Лёдя Александровна, 1940 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2017 году.

[20] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[21] Лукашонок Мария Федосьевна, 1938 г. р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[22] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[23] Жмачинская Лёдя Александровна, 1940 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[24] Рудак Антон Григорьевич, 1989 г.р., Минск, зап. И. Бутов в 2022 году.

[25] Шпаковский Вадим Владимирович, 1962 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 году.

[26] Ігрушы – груши. Здесь – сушеные груши, яблоки и другие сухофрукты.

[27] Ковшевич Виктор, 1955 г.р., д. Вербники Держинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[28] Кажух – шуба, тулуп.

[29] Ковшевич Виктор, 1955 г.р., д. Вербники Держинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[30] Не представился, д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 году.

[31] Жмачинская Лёдя Александровна, 1940 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[32] Лукашонок Мария Федосьевна, 1938 г. р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2022 году.

[33] Рудак Антон Григорьевич, 1989 г.р., Минск, зап. И. Бутов в 2022 году.

[34] Коробка Таисия Петровна, 1936 г. р., д. Курганье Дзержинского р-на, родом из д. Боровики Дзержинского р-на, зап. И. Бутов в 2022 году.

[35] Рудак Антон Григорьевич, 1989 г.р., г. Минск, зап. И. Бутов в 2022 году.

[36] Шпаковский Вадим Владимирович, 1962 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 году.

[37] Здесь под вторичной мифологизаций мы понимаем такую ситуацию, при которой текст рассказа, считающийся доктринальным, начинает осмысливаться и мифологически дополняться сюжетами, искажающими, а порой радикально меняющими все его содержание.

Список цитированных источников

Бутов, Илья 2021. «Шумные духи» в представлениях жителей пограничья России и Эстонии в конце XIX – первой половине XX в. In: *Живая старина,* 2: 33–36.

Бутов, Илья & Томин, Никита 2020. Архивные свидетельства о «самовольных экзорцизмах» в Российской империи в XIX – первой половине XX века. In: *Религиоведение,* 2: 62–76.

Бутов, Илья 2021. Влияние рассказов о самопроизвольном обновлении икон на формирование и распространение нарративов о чудесах в народной традиции белорусов в XX – начале XXI в. In: *Kant,* 2: 148–153.

Бутов, Илья 2018. Материалы о распространении «святых писем» в БССР в 1930-е – 1950-е гг. XX века. In: *Живая старина,* 1: 17–20.

Бутов, Илья & Томин, Никита 2018. Обновление икон на историческом фоне. In: *Религиоведение,* 3: 20–34.

Бутов, Илья & Гайдучик, Виктор; Алексинский, Вадим 2017. Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора. In: *Живая старина,* 2: 55–57.

Валодзіна, Таццяна 2011. Дэманічны персанаж у сістэме сацыякультурных адносін падзвінскай вёскі: Белякоўскі чорт. In: *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў*. Ч. 2. Наваполацк: ПДУ, 140–145.

Валодзіна, Таццяна 2012. Белякоўскі чорт: вузкалакальнае лепельскае вераванне ў агульнаэтнічным кантэксце. In: *Нарысы гісторыі Лепельшчыны.* Віцебск: Віцебская абласная друкарня, 27–34.

Кербелите, Бронислава 2001. *Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий.* Санкт-Петербург: Европейский Дом.

Кротова-Гарина, Анастасия & Русинова Ирина 2018. Функции и действия духа дома (на материале коми-пермяцких мифологических рассказов). In: *Филология в XXI веке.* 1(1): 162–171.

Левкиевская, Елена 2000. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовой. Отв. ред. С. Толстая. In: *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* Москва: Индрик, 96–161.

Левкиевская, Елена 2009. Полночь. In: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* IV: П (Переправа через воду – С (Сито), 142–145.

МР 2021 – *Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья: Монография.* Ч. 1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение. Автор-составитель Г. Площук; под ред. Н. Большаковой. Псков: ЛОГОС.

НДП 2012 – *Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века.* Л. Виноградова, Е. Левкиевская

(сост.). II. Демонологизация умерших людей. Москва: Рукописные памятники Древней Руси.

НДП 2016 – *Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века.* Л. Виноградова, Е. Левкиевская (сост.). III. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. Москва: Издательский дом ЯСК.

НДП 2020 – *Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века.* Л. Виноградова, Е. Левкиевская (сост.). IV: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные духи. Москва: Издательский дом ЯСК.

Панченко, Александр 2012. *Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени.* Москва: Новое лит. обозрение.

Петров, Никита 2020. Указатель мотивов к публикуемым мифологическим текстам. In: *Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере,* под ред. А. Мороза. Москва: Неолит, 459–528.

ПР 1993 – *Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане*: *сборник.* сост., вступ. ст. и коммент. К. Шумова, Е. Преженцевой. Пермь: Янус.

Токць, Сяргей 2007. *Беларуская вёска ў эпоху зьменаў. Другая палова XIX – першая траціна XX ст*. Мінск: Тэхналогія.

Шеваренкова Юлия 2003. *Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.* Серия: филология. 1, 52–57.

References

Butov, Il'ya 2021. «Shumnyye dukhi» v predstavleniyakh zhiteley pogranich'ya Rossii i Estonii v kontse XIX – pervoy polovine XX v. [«Noisy Spirits» as Perceived by Residents of the Borderlands of Russia and Estonia at the End of the XIX – the first half of the XX century]. In: *Zhivaya starina,* 2: 33–36.

Butov, Il'ya; Tomin, Nikita 2020. Arkhivnyye svidetel'stva o «samovol'nykh ekzortsizmakh» v Rossiyskoy imperii v XIX – pervoy polovine XX veka [Archival evidence of «unauthorized exorcisms» in the Russian Empire in the 19th – first half of the 20th century]. In: *Religiovedeniye,* 2: 62–76.

Butov, Il'ya 2021. Vliyaniye rasskazov o samoproizvol'nom obnovlenii ikon na formirovaniye i rasprostraneniye narrativov o chudesakh v narodnoy traditsii belorusov v XX – nachale XXI v. [The influence of stories about the spontaneous renewal of icons on the formation and dissemination of narratives about miracles in the folk tradition of Belarusians in the 20th – early 21st centuries], In: *Kant,* 2: 148–153.

Butov, Il'ya 2018. Materialy o rasprostranenii «svyatykh pisem» v BSSR v 1930-ye – 1950-ye gg. XX veka [Materials on the distribution of «holy letters» in the BSSR in the 1930s – 1950s. XX century]. In: *Zhivaya starina,* 1: 17–20.

Butov, Il'ya & Tomin, Nikita 2018. Obnovleniye ikon na istoricheskom fone [Renewal of icons on a historical background]. In: *Religiovedeniye.* 3: 20–34.

Butov, Il'ya & Gayduchik, Viktor; Aleksinskiy Vadim 2017. Rasskazy o sverkh»yestestvennom v sovremennykh zapisyakh belorusskogo fol'klora [Stories about the supernatural in modern records of Belarusian folklore]. In: *Zhivaya starina,* 2: 55–57.

Kerbelite, Bronislava 2001. *Tipy narodnykh skazaniy. Strukturno-semanticheskaya klassifikatsiya litovskikh etiologicheskikh, mifologicheskikh skazaniy i predaniy* [Types of folk tales. Structural-semantic classification of Lithuanian etiological, mythological storys and legends], Sankt-Peterburg: Evropeiskii Dom.

Krotova-Garina, Anastasiya & Rusinova Irina 2018. Funktsii i deystviya dukha doma (na materiale komi-permyatskikh mifologicheskikh rasskazov) [Functions and actions of the spirit of the house (based on the Komi-Permyak mythological stories)], In: *Filologiya v XXI veke,* 1 (1): 162–171.

Levkiyevskaya, Yelena 2000. Mifologicheskiye personazhi v slavyanskoy traditsii. I. Vostochnoslavyanskiy domovoy [Mythological characters in the Slavic tradition. I. East Slavic domovoy]. In: *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Narodnaya demonologiya.* Moskva: Indrik, 96–161.

Levkiyevskaya, Yelena 2009. Polnoch' [Midnight]. In: *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'.* Vol. 4: P (Pereprava cherez vodu – S (Sito), 142–145.

MR 2021 – *Mifologicheskiye rasskazy pskovsko-belorusskogo pogranich'ya: monografiya [Mythological stories of the Pskov-Belarusian borderland: Monograph], Part 1: Teksty. Kommentarii. Issledovaniya. Audioprilozheniye.* Author-compiler G. Ploshchuk; N. Bol'shakova (ed.). Pskov: LOGOS.

NDP 2012 – *Narodnaya demonologiya Poles'ya: publikatsii tekstov v zapisyakh 80–90-kh godov XX veka* [Folk demonology of Polessya: publication of texts in records of the 80–90s of the XX century], L. Vinogradova, E. Levkiyevskaya (comps.). Vol. 2: *Demonologizatsiya umershikh lyudey*. Moskva: Rukopisnyye pamyatniki Drevney Rusi.

NDP 2016 – *Narodnaya demonologiya Poles'ya: publikatsii tekstov v zapisyakh 80–90-kh godov XX veka* [Folk demonology of Polissya: publication of texts in records of the 80–90s of the XX century], L. Vinogradova, E. Levkiyevskaya (comp.). Vol. 3: *Mifologizatsiya prirodnykh yavleniy i chelovecheskikh sostoyaniy*. Moskva: Izdatel'skiy dom YASK.

NDP 2020 – *Narodnaya demonologiya Poles'ya: publikatsii tekstov v zapisyakh 80–90-kh godov XX veka* [Folk demonology of Poles'ya: publication of texts in records of the 80–90s of the XX century], L. Vinogradova, E. Levkiyevskaya (compil.). Vol. 4: *Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. Nelokalizovannyye dukhi*. Moskva.

Panchenko, Aleksandr 2012. *Ivan i Yakov – neobychnyye svyatyye iz bolotistoy mestnosti: «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznyye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Marshland Saints: «Peasant Hagiology» and Religious Practices in Modern Russia]. Moskva: Novoye lit. obozreniye.

Petrov, Nikita 2020. Ukazatel' motivov k publikuyemym mifologicheskim tekstam [Index of motives for published mythological texts]. In: A. Moroz (ed.). *Znatki, veduny i chernoknizhniki: koldovstvo i bytovaya magiya na Russkom Severe*. Moskva: Neolit, 459–528.

PR 1993 = K. Shumov, E. Prezhentseva. *Pravdivyye rasskazy o poltergeyste i prochey nezhiti na ovine, v izbe i bane: sbornik* [True stories about the poltergeist and other undead in the barn, in the hut and the bath: collection]. Perm': Yanus.

Shevarenkova Yuliya 2003. Legendy-bylichki kak zhanrovaya raznovidnost' fol'klornoy legendy [Legends-bylichka as a genre variety of folklore legend]. In: *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*. Seriya: filologiya, 1: 52–57.

Tokts', Syargey 2007. *Belaruskaya voska ŭ epokhu z'menaŭ. Drugaya palova XIX – pershaya tratsína XX st.* [Belarusian village in the era of changes. The second half of the XIX – the first third of the XX century]. Minsk: Tekhnalogíya.

Valodzína, Tatstsyana 2011. Demaníchny persanazh u sísteme satsyyakul'turnykh adnosín padzvínskay voskí: Belyakoŭskí chort [A demonic character in the system of socio-cultural relations of

the village of Podvina region: Belyakov's demon], In: *Belaruskaye Padzvínne: vopyt, metodyka í vyníkí palyavykh í mízhdystsyplínarnykh dasledavannyaŭ*. Part 2. Navapolatsk: PDU, 140–145.

Valodzína, Tatstsyana 2012. Belyakoŭskí chort: vuzkalakal'naye lepel'skaye veravanne ŭ agul'naetníchnym kantekstse [Belyakov's chort: a narrowly localized Lepel belief in a general ethnic context]. In: *Narysy gístoryí Lepel'shchyny*. Vitsebsk: Vitsebskaya ablasnaya drukarnya, 27–34.

Summary

«Revolution in the house»: a little-known case of a «noisy spirit» on the Verbniki farm of the Minsk district in the 1930s

Ilya Butov

Keywords: folklore about the supernatural, noisy spirit, poltergeist, malevolent influence, folk demonology

The article presents the information about the supernatural phenomenon on the Verbniki farm in the Minsk district of the Minsk region, the details of which the author collected during 2017–2022. A possible dating of the event is given, its main characters are shown together with the peculiarities of the course and getting rid of the attacks of a demonological character who has a pronounced poltergeist function. The sociocultural background of the late 1930s, which could lead to an increase in religious and mystical sentiments in the society, is taken into account. It is shown that now the stories that are discussed in the article are beginning to be strongly mythologized even in the settlements that are located next to the scene of the incident, but only by the younger generation. It is demonstrated that the periphery of the ethno-cultural phenomenon arises already in the villages that are located next to Verbniki, making it difficult to study the central core of the plot and further determine the degree of its transformation.

Исторические аспекты фольклора

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.04

Практическая народная астрономия – об исчислении времени в архивных текстах

Андрес Куперьянов
Отдел фольклористики, Эстонский литературный музей,
Центр компетенции по эстонским исследованиям (CEES)
cps@folklore.ee

Аннотация. Для определения времени с давних времен использовались различные фенологические признаки, а также изменения вида и видимое движение небесных тел. В Эстонии в XIX в. уже были широко распространены механические настенные часы, с первой четверти XVIII в. стали использоваться календари. Однако, несмотря на это, в различных архивных коллекциях рукописей есть тексты об исчислении времени и о наблюдениях, выполняемых с этой целью.

Ключевые слова: народная астрономия, небесные часы, время

Введение

Цель данной работы – познакомить других исследователей с распространенными в Эстонии народными текстами, связанными с летоисчислением, с краткими пояснениями астрономического / физического содержания, встречающимися в текстах. Всего в записях отдела фольклористики Эстонского литературного музея (это около 150 000 текстов) насчитывается 44 сообщения об опре-

делении времени суток, среди которых упоминаются наиболее важные созвездия – Большая Медведица (Suur Vanker – «Большая Телега»), Орион и Плеяды (Sõel – «Сито»). Для определения времени использовались различные фенологические признаки (природа, а также звуки в течение года либо круглосуточно). Для этого подходили различные природные или антропогенные явления, например, пение птиц или звук пятичасового автобуса либо пассажирского поезда, едущего по железной дороге. В XIX в. наиболее распространенными средствами измерения времени были, помимо длины тени, поведение домашних животных и издаваемые ими звуки.

Как раньше определяли время

Время для нас – это равномерно текущая величина, и для того, чтобы как-то его определить, можно использовать только периодические изменения, происходящие через равные промежутки времени. Видимое движение солнца порождает день и ночь, а цикл фаз луны образует такой временной интервал, как месяц, который в среднем длится примерно 29,5 суток. Вращение Земли по орбите вокруг Солнца образует более длительный период времени – год, а постоянный наклон оси Земли – времена года. Якоб Хурт пишет в своей «Эстонской астрономии», что слово «год» («aasta») происходит от более длинного слова «ajastaig», что означает периодичное время... (см.: Hurt 1989).

Как люди определяют время дня и ночи без помощи часов?

Летом в ясный день – путем измерения тени. В период «середины» утра (часов в 9–10) длина тени составляет два шага, а в обеденное время – один шаг. Зимой люди определяют время по крику петуха. Если петух кукарекает ночью, значит, полночи прошло. Если же лошади в хозяйственных постройках спят, а куры кудахчут, значит, приближается рассвет.

(EKS 4° 1, 221 (8), Виру-Нигула (Магольм и Никула), 1878 г.).

Тем не менее в повседневной практике все еще использовались и более старинные методы определения времени – например, пастухам было удобно оценивать течение времени по длине тени. На это указывает, например, упоминание 1990-х гг. о способах определения времени, применявшихся в первой половине XX в. на территориях Северо-Восточной Эстонии.

> *Дети-пастушки исчисляли время, измеряя свою тень. Если был солнечный день, длину тени отмечали, а затем измеряли в длинах своей стопы. В 12 часов длина тени насчитывала 4 ступни, а в 11 часов – 5 ступней. Ее постоянно измеряли, чтобы можно было отпускать стадо пастись. Это измерение времени с помощью «теневых часов» производилось еще в прошлом веке – в приходе Ийзаку его применяли все пастушки (*RKM II 415, 135/6 (8), Ийзаку 1989).

Самыми важными из признаков небесных тел считаются движение солнца и вызываемые им явления, такие как направление и длина тени, а также движение и фазы Луны. Кроме того, архивные записи содержат указания на календарное и ночное исчисление времени.

По фазам месяца делится на более короткие промежутки – недели. Сейчас в солнечном календаре используется 4-недельный месяц с днями недели, определяемыми семью античными планетами. Такая система имеет 4 основные фазы луны, но некоторые записи указывают на то, что раньше у нас был 30-дневный календарный месяц, синхронизированный с движением солнца. Возможно, что самое высокое положение Млечного Пути – «Перелом зимы» (*Talihari*) – использовалось для связи лунного и солнечного календарей (см.: Eelsalu 1979, 1981).

Механические (так называемые хуторские (*talukellad*) часы были широко распространены в Эстонии еще в XIX в., а календари использовались еще в первой четверти XVIII в. Российские исследователи утверждали, что у крестьян уже тогда могли быть настенные часы, но они были, скорее, декоративным элементом,

люди не могли определять по ним время (Петряшин 2017). В Эстонии ситуация была иная, так как лютеранская церковь требовала, чтобы прихожане умели читать и писать, и одним из аспектов обучения грамоте был навык определять время по часам. Поэтому народные способы определения времени уже были устаревшими маргиналиями на момент сбора архивных материалов, но несколько интересных вещей все еще можно найти в коллекциях.

Одно интересное описание народного исчисления времени записано в приходе Тыстамаа в конце XIX в., где есть решения как для звездной ночи, так и для туманной погоды. Например, с помощью огня люди определяли, зашло ли уже солнце:

Известно, конечно, что до изобретения часов неоткуда было узнать, сколько в данный момент времени. Вместо часов люди в старину использовали и применяли объекты, с помощью которых можно было понять, сколько времени! Утром, когда хозяин хотел разбудить работников, сначала он выходил во двор, смотрел, где находится «Волчья упряжка» (hundivanker; вероятно, Большая Медведица), где – Плеяды, где – пояс Ориона (vardad – «шесты»). Над головой он видел все важные звезды, которые люди научились замечать в его краях. Если звезды были в том или ином положении, он понимал, сколько времени, хозяин понимал, нужно ли будить работников или же дать им еще немного поспать, поскольку он знал звезды и способы определения времени по ним так же, как по часам.

Но когда на небе были облака, и звезд не было видно, люди слушали пение петуха и считали, сколько раз он прокукарекает – и тоже понимали, сколько сейчас времени. А когда наступала середина утра, люди смотрели, где находится солнце, как высоко и в какой стороне. То есть человек вставал и измерял свою тень шагами. Если длина тени была восемь ступней, или же три шага, это означало, что настала середина утра, и что пора идти есть. То же самое делали в обеденное время, и смотрели

на солнце, насколько оно высоко? Измеряли тоже шагами, но теперь шагов становилось меньше! Тень в два шага длиной – это было самое время обедать, и можно было пойти поесть, не раздумывая! Наступал вечер, все снова приступали к работе, но потом выходили на улицу посмотреть, где звезды, и можно ли уже ложиться спать!

*Иногда бывало, что день был пасмурный, и было непонятно, наступил ли уже вечер – или же солнце еще не зашло. Тогда сразу же разжигали огонь и проверяли, какого он был цвета – белого или красного. Если огонь был еще красный, это означало, что солнце еще не зашло. А если огонь был белым, это означало, что солнце село, и было точно известно, что настал вечер. (*E 20980/1 (3); Тыстамаа 1895).

В этой записи довольно точно определяется астрономическое наблюдение для исчисления времени (находясь на улице, человек смотрел, в каком направлении по отношению к определенным объектам были расположены какие-либо звезды, и в соответствии с этим оценивал время суток). Очень интересным наблюдением является определение цветовой температуры света по цвету пламени открытого огня. При голубоватом дневном свете оно действительно кажется более красным, а в красноватом свете заката – ближе к обычному и кажется более белым.

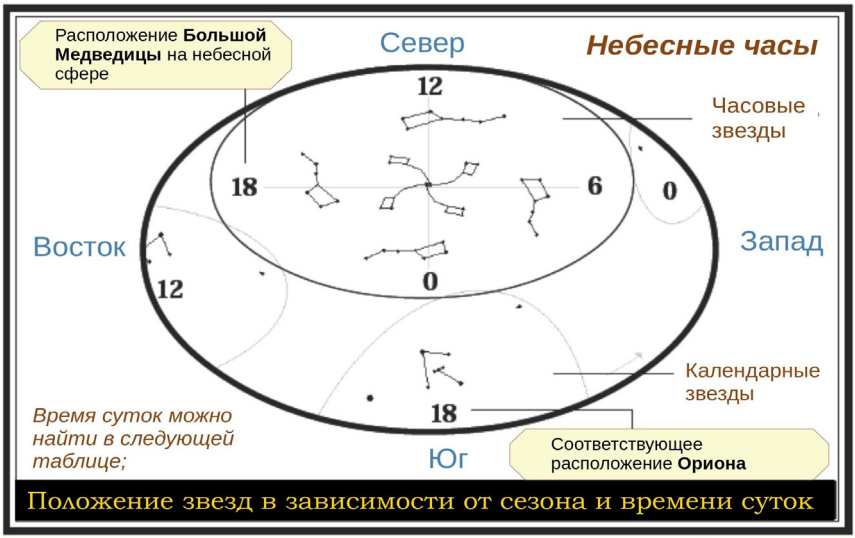
Говорят, что в старину эстонцы были завзятыми звездочетами – я тоже полагаю, что это правда, поскольку это знание звезд дошло даже до нашего времени, точнее, оно угасло в наши дни. Когда я был маленьким мальчиком, отец водил меня ясными ночами на улицу смотреть на звезды, много рассказывал мне о звездах и показывал их. Полярная звезда была тем ориентиром, по которому он определял движения звезд. Это были звезды пояса Ориона, Большая Медведица с ручкой Ковша («дышлом» – vehmer) *и, наконец, Плеяды. По ним-то он и определял время – он всегда знал по звездам время суток. (Почти пятьдесят лет он был пивоваром на мызе Палмсе, и поэ-*

тому там он научился узнавать время – часов в волости не было.) Когда он бывал вдали от дома, ясными ночами он знал, который час и где находится дом. Он также предсказывал погоду по звездам. Когда звезды «бежали», он говорил: будет ветрено. Когда вокруг какой-нибудь крупной звезды виднелась белая кайма, он говорил: будет облачно и пойдет снег (E 25036/7; Хальяла 1896).

Время суток по звездам

Наиболее распространенными «часовыми» звездами (т. е. звездами, которые используются для определения времени) служили Большая Медведица и Полярная звезда. Все звездное небо за сутки совершает чуть больше одного полного оборота вокруг Полярной звезды. В наших широтах эти созвездия никогда не заходят за горизонт, а значит, Большую Медведицу можно использовать для определения времени круглый год. В экваториальной системе координат, применяемой в астрономии, одна из координат – это как раз и есть время, соответствующее расстоянию звезды от точки весеннего равноденствия. Точно так же время можно оценить по положению созвездия Большой Медведицы на небе, но необходимо учитывать, что такие часы каждую ночь у нас спешат примерно на 4 минуты, что, в свою очередь, делает более точное определение времени довольно хитроумной процедурой. Помимо часовых звезд также определялись и календарные звезды, а точнее, зимние часовые звезды. Наиболее важными из них считаются Орион и Плеяды. «Циферблат» таких звездных часов изображен на рисунке.

Полярная звезда – самая яркая в созвездии Малой Медведицы. Она служит центром звездных часов и важным ориентиром из-за своей неподвижности на небосклоне. Обнаружению Полярной звезды люди учили потомков с незапамятных времен: отсчет велся от созвездия Большой Медведицы – так и находили эту чуть более яркую звезду. Известный собиратель фольклора Мартин Луу из Центральной Эстонии описывает, как он научился определять Полярную звезду и Плеяды в детстве. О созвездиях



0 –	22.03	0h;	22.06	18h;	22.09	12h;	22.12 6h
6 –	22.03	6h;	22.06	0h;	22.09	18h;	22.12 12h
12 –	22.03	12h;	22.06	6h;	22.09	0h;	22.12 18h
18 –	22.03	18h;	22.06	12h;	22.09	6h;	22.12 0h

Небесные часы; расположение Большой Медведицы на небесной сфере; север, запад, юг, восток; время суток можно найти в таблице; соответствующее расположение Ориона; положение звезд в зависимости от сезона и времени суток

и их функциях люди часто узнавали от пожилых людей, членов семьи и знакомых. Такие природные приметы были важны для многих профессий, включая рыболовство и выпас скота.

...В следующий раз, когда Каарел снова смотрел на звезды и я был с ним, он рассказал мне о Полярной звезде и Плеядах. Поскольку я хорошо запомнил полученное от него учение, он сказал: «Знает назубок!». Он показал мне местонахождение звезд Большой Медведицы. Если «дышло» этой «Большой Телеги» после почти определенного перерыва меняет свое положение, совершая поворот, то

у Малой Медведицы поворот будет совсем другим... (RKM II 223, 25/31 (1); Пылтсамаа 1967).

*В старину у людей не было часов, так что они определяли утро по пению петухов и звездам на небе. У каждой звезды было свое название. Так смотрели на «Телегу» (Медведицу) и на то, куда у нее направлены концы – на север и на юг или же вот так – и сразу знали, сколько времени. Помню, когда жил мой отец, у него не было часов, но время они знали. Папа еще был рыбаком. Работа была такая, что на озеро рыбаки отправлялись в три часа ночи (*RKM II 211, 258/9 (6); Кодавере 1966).

Для достижения требуемой точности одного ориентира недостаточно. Если мы можем определить положение одной яркой звезды по отношению к верхушке высокого дерева с точностью до +/–5 минут, то диапазон 10-минутной погрешности измерений составляет всего 3 дня. Если эта яркая звезда находится у верхушки дерева 10 марта в 3 часа ночи, то 1 марта она была там в 3 часа 40 минут, 20 марта она будет там в 2 часа 20 минут, 30 марта – в 1 час 40 минут. В частности, чтобы собраться в 3 часа каждую ночь в течение месяца и отправиться к озеру, людям приходилось делать довольно сложные расчеты времени, где изменяющееся на 2 часа за месяц время определенного азимута звезды является лишь одним важным компонентом во всей системе отсчета времени. Пауль-Эгон Прюллер ранее писал об определении времени по Большой Медведице, также опираясь на коллекции Литературного музея, будучи убежденным в том, что определение времени было достаточно точным (Prüller 1968).

Зимой также можно было определять время по Плеядам, Ориону и Сириусу:

В старину, когда часов еще не было, время определяли по зимним звездам: когда Плеяды находились низко, люди говорили: скоро светает; когда Плеяды находились высоко, говорилось, что до рассвета еще далеко. Так же смотрели и по «Шестам» (поясу Ориона), которые вы-

глядят как палки, обмолачивающие рожь (H II 16, 591/2 (2); Таллинн (Ревель), 1890).

Когда Плеяды и Полярная звезда были на определенной высоте – примерно 3-х часов, нужно было идти на гумно (E X 34 (156); Тарту (Юрьев), 1930).

В большинстве случаев эти зимние созвездия также выполняли функцию календаря. Об этой функции подробнее будет сказано в следующем разделе, в то время как в вышеизложенных примерах они использовались только для определения времени.

Звезды календарного исчисления времени

Как известно, Северный Крест (созвездие Лебедь) и Малый Крест (созвездие Дельфина) первым описал св. Григорий Турский. Его работа «Расчет движения звезд» («De Cursu Stellarum Ratio», 573 г.) в первую очередь имела своей целью понятно объяснить монахам практический метод определения времени. Созвездие Лебедь и созвездие Дельфин (под названиями Большой Крест и Малый Крест соответственно) широко распространены и в современной европейской народной астрономии. К сожалению, в эстонской народной астрономии они напрямую не используются для определения времени. Однако были записаны различные названия созвездия Лебедь, связанные с праздниками (постами) народного календаря.

Зимние созвездия Плеяды и Орион играли важную роль не только в определении времени, но и в определении сельскохозяйственного календаря. Уже в словаре Вестринга начала XVIII в. есть выражение «*Kui Sööl lääb Hakko, siis lääb Härg Wakko*» («Когда Плеяды уходят в рассвет, тогда и вол идет на плуг», т. е. пахать) (Westring). В интерпретации Хейно Ээльсалу, когда речь идет о типичной точности ранней астрономии со спиральным восхождением созвездия Плеяд, возраст этого утверждения должен составлять более нескольких тысяч лет (см.: Eelsalu 1985), в настоящее время такое событие происходит в середине лета. Однако подобные тексты появились намного позже, и в

той же форме это утверждение использовалось в публикациях для сельских жителей. Кое-где наблюдалась разница, поэтому утверждение корректировалось. Например, *к Андреевскому дню* (30.11) *Плеяды – в рассвет, к Юрьеву дню* (23.04) *волы – за плуг* (EKS 4°5, 824 (8)), или е*сли к Мартову дню Плеяды войдут в рассвет, на Мартов день будет мягкая погода, а Новый год будет холодным и снежным, то в День пахоты* (14.04) *вол пойдет запряженный плугом [пахать]* (ERA II 178, 484/5 (52)).

Относительно точные народные наблюдения относятся к Плеядам:

> *Плеяды начинают появляться в октябре, изредка – в последних числах сентября. (Плеяды восходят с востока и движутся на запад.) Если к 25 марта (по старому стилю) Плеяды исчезают в красных лучах заката, весна будет теплой. Если Плеяды пройдут севернее заката, весна будет холодной* (RKM II 254, 426/9 (5); Хальяла 1969).

Фактически описанное явление также имеет и физическое (оптическое) содержание: когда в атмосфере больше аэрозолей, таких как влага или мелкая пыль, рассеяние света больше и выражается в более широкой и интенсивной полосе света.

По звездам делались и более общие хозяйственные прогнозы, например, по звездам Плеяд могла определяться будущая урожайность:

> *Если на Катеринин день (Кадрипяэв, 25 ноября) к рассвету Плеяды зайдут за горизонт, то к Благовещению (25 марта) они достигнут заката, и тогда будет урожайный год* (E 34812 (1); Юри (Розенхаген)).

И два более свежих примера:

> *Если к Благовещению Плеяды окажутся в лучах заката, год будет урожайным. В начале заката, когда на небосклоне уже появляются звезды, созвездие Плеяд сразу же показывает, как далеко оно продвинулось за свое долгое зимнее путешествие. Осенью и зимой созвездие Плеяд*

сияет на утреннем небосклоне, на 11-часовой высоте – с их помощью определяют, на какой высоте солнце находится летом в одиннадцать часов. Не каждый год созвездие Плеяд доходит до заката к весне, то есть на Благовещение. Закатное зарево загорается через два часа после захода солнца. Высоту закатного зарева можно определить примерно на высоте в 10 саженей над горизонтом на той стороне небосклона, где восходит солнце. В случае яркого заката в ясную погоду хорошо виден желтовато-лиловый свет (RKM II 133, 517/8 (a); Кадрина 1962).

Этому, возможно, соответствует также описание из Амбла. Запись относится к 1960-м гг., когда был популярен сбор данных по народной астрономии:

В старину говорили так, что, если к Благовещению Плеяды соединятся с лучами заката, весна будет ранней. А я, сколько ни смотрю, каждую весну они соединяются с закатом, а весна все равно обычная (KKI 39, 312/3 (33); Амбла 1966).

Здесь в первом примере отмечается разница между возможными различиями в освещении (включая цвет света), а во втором – информатор, вероятно, знает еще из школьных уроков, что закаты происходят каждый год более или менее в одно и то же время, но ни малейших различий в свете и обусловленной этим видимости он не заметил.

Близость Луны и Плеяд между собой была важным временем для охотников и рыбаков, а в благоприятные годы Луна могла даже закрывать собой Плеяды. Это – наилучшее время для подготовки ловушек и ружей к охотничьему сезону:

Рыболовная сеть делается тогда, когда Луна и Плеяды находятся рядом (E, StK 30, 125 (5); Эммасте 1925);

Когда Луна и звезды Плеяд окажутся рядом и сольются вместе, тогда чистите и приводите в порядок ружье и охотничье снаряжение, тетеревиные ловушки и рыбо-

ловные снасти, удочки и жерлицы, силки и капканы. А также вяжите и чините рыболовные сети и мерёжи – тогда у вас всегда будет много рыбы и дичи (H II 40, 320 (1376); Коэру (Санкт-Мариен-Магдаленен) 1892).

Млечный путь

В старину «Птичий путь» (Млечный Путь) был первой приметой Нового года. Перелом зимы по эстонскому народному календарю (12 февраля) должен приходиться на то время, когда зима достигла своего пика и «переламывается» – начинается потепление, и приближается весна.

К настоящему времени перелом зимы сместился на конец января или начало февраля из-за прецессии точки весеннего равноденствия (по календарю перелом зимы приходится на 14 января, но, например, А. В. Хупель и Ф. И. Видеманн ошибочно указали в качестве перелома зимы 12 марта (Hupel 1780, Wiedemann 876). Перелом зимы был важен в старой календарной системе как особая примета, которую можно было использовать для синхронизации лунного календаря с реальным годом.

Нелишне упомянуть, что мотив рубки Мирового древа, встречающийся в мифах, часто ассоциировался с переломом зимы (см.: Куперьянов 2002):

Где Млечный путь и Колеса[1] *на небе – по этому раньше определяли время (раньше не было настенных часов), чтобы знать, когда идти в лес* (ERA II 302, 212 (124) < Вальяла).

Однако в целом Млечный Путь выполняет функцию календаря; важнейшей деталью для осуществления данной функции является Кадрихарк (дословно – «Вилка Катерины») – часть Млечного Пути в созвездии Лебедь, где он разветвляется надвое. Млечный Путь и движущиеся по нему души ранее ассоциировались с Катериной и Катерининым Днем.

Другие названия звезд, связанные с исчислением времени

В материалах, собранных в различных архивных коллекциях Эстонии, несколько названий небесных тел и созвездий имеют прямое отношение к исчислению времени: например, можно выделить следующие варианты.

1. Названия звезд, ассоциирующиеся с утром или вечером, часто означают какую-либо планету.

Заря (Agu), Зарница (Aotäht), Денница (Ehatäht), Восходная звезда (Koidutäht) – планета Венера.

Лунный батрак (Kuusulane) – яркая звезда или, скорее, планета возле Луны, использовалась при гаданиях.

Петушиная звезда (Kuketäht), Кукарекальная звезда (Kikkatäht) – самая яркая звезда на утреннем небосводе после полуночного пения петухов. Очевидно, это может быть относительно произвольная ярчайшая звезда или планета на утреннем небе.

Рассветная звезда (Puhtetäht) – красноватая звезда, которая якобы восходит примерно на три часа раньше белой; возможно, утренний Марс или Юпитер.

Все эти объекты не видны каждое утро или каждый вечер, часто некоторые из них могут быть случайно видны тому, кто их описал.

Рассветно-белая звезда (Koivalge täht) – звезда, сияющая на рассвете или в сумерках; вероятно, планета Меркурий[2].

2. Календарные звезды представляют собой конкретные звезды или созвездия. Их названия связаны с высоким положением созвездия на небе в течение соответствующего периода времени. В основном это созвездия, видимые зимой:

Барщинная звезда (Orjatäht) – Сириус, но, может быть, и какая-нибудь другая яркая звезда, при появлении которой барщинных крестьян отпускали домой. В качестве возможной этимологии также предлагается версия происхождения названия от слова «ora» в значении «острая» или «яркая».

Благовещенская звезда (Paastumaarja täht) – Альбирео, Бета Лебедя; древний женский праздник, связанный с современным обычаем, 25 марта.

Катеринино сито (Kadrisõel) – двойное скопление в Персее.

Масленичные звезды (Vastlatähed) – Кассиопея; канун Великого поста, языческий праздник плодородия.

Молотило и Грабли (Koot ja Reha), Шесты (Vardad), Цепы (Koodid) – Орион; название отсылает к поздней осенней молотьбе. Из-за относительно прохладного и короткого лета зерно не успевало должным образом созреть и оставалось влажным, поэтому сжатое зерно приходилось сушить на гумне и зерна от стеблей отделяли позже. Созвездие Ориона как раз и было календарным маркером этой работы, а название означает инструменты, используемые для нее.

Новогодние звезды (Nääritähed) – Кассиопея (см.: Wiedemann 1876), включают 3 рождественских звезды и одну новогоднюю.

Постные звезды (Paastutähed) – созвездие Лебедя (см.: Wiedemann 1876; Hurt 1899).

Рождественские звезды (Jõulutähed) – звезды созвездия Возничего (см.: Hurt 1899), а иногда также Кассиопеи.

Рождественская звезда (Jõulutäht) – Капелла.

Рождественское сито (Jõulusõel) (см.: Livländer 1923) – возможно, также Катеринино сито – двойное скопление в Персее.

Сретенские звезды (Küünlapäevatähed) – звезды созвездия Персея.

Февральская звезда (Küünlakuu täht) – Денеб, Альфа Лебедя (см.: Wiedemann 1876).

Заключение

Календарь и механические часы уже с XVIII в. отодвинули другие возможности исчисления времени на задний план, поэтому информации по этой теме не так уж много. Хотя количество рассмотренных текстов совсем невелико, этот небольшой объем данных все же дает обзор принципов и методов народного исчисления времени. В практической жизни люди умели ис-

пользовать длину тени, цвет пламени и время появления звезд в качестве времени начала работы. Однако также был важен и ряд наблюдений о том, как выглядят созвездия в определенную календарную дату, в соответствии с чем они и получили свои названия. Представленные примеры определения времени подробны и достаточно точны; те, кто ориентируются в астрономии и физике атмосферы, не нуждаются в дополнительных разъяснениях. Примеры E 20980/1 (3), RKM II 254, 426/9 (5) и RKM II 133, 517/8 (a) можно рассматривать как обобщение многолетних наблюдений в силу их точности.

Выражение благодарности

Данная работа связана с исследовательскими проектами Эстонского литературного музея EKM 8-2/20/3 «Нарративные и религиозные аспекты фольклора» и EKKD65 «Источники в культурном процессе: эстонские материалы в собраниях и базах данных Эстонского литературного музея»; подготовлена при поддержке Европейского союза посредством Европейского фонда регионального развития (Центра компетенции по эстонским исследованиям, TK 145).

Примечания

[1] Один из вариантов названия Большой Медведицы.

[2] В эстонском языке слова «белый» и «свет» часто являются синонимами, также и здесь – по описанию эта звезда более тусклая, чем Рассветная звезда.

Архивные источники

E – коллекция рукописей Эйзена в Эстонском фольклорном архиве, 1880–1934 гг.

EKS – фольклорные коллекции Эстонского Литературного Обшество.

ERA – Эстонский фольклорный архив, 1920–1944 гг.

H – коллекция рукописей Якоба Хурта в Эстонском фольклорном архиве, 1860–1906 гг.

KKI – фольклорные коллекции Института языка и литературы.

RKM – фольклорная коллекция Государственного литературного музея, 1945–1996 гг.

References

Eelsalu, Heino 1979. Talihari ja Linnutee. [Winter Peak and Milky Way] In: *Keel ja Kirjandus*, no. 4.

Eelsalu, Heino 1981. Kolletamispäevale mõeldes. [Thinking about an autumnal folk calendar holiday]. In: *Keel ja Kirjandus*, no. 9.

Eelsalu, Heino 1985. *Ajastult ajastule*. [From Era to Era] .Tallinn: Valgus.

Hupel, August Wilhelm 1780. *Ehstnische Sprachlehre für Beide Hauptdialekte, den revalschen und dörptschen, nebst einem vollständigen Wörterbuch.* [Estonian language teaching for both main dialects, Tallinn and Tartu with a complete dictionary]. Riga & Leipzig: Hartknoch.

Hurt, Jakob 1989. Eesti astronomia. Kõne Eesti Jaani koguduse Noortemeeste Seltsis 10. Jaanuaril 1899 [Estonian astronomy. Speech in the Estonian Jaani Congregation's Young Man Society 10. January 1899]. In: Jakob Hurt. *Mida rahvamälestustest pidada: Artiklite kogumik*. [What to take fom folk heritage. Collection of articles.] Tallinn: Eesti Raamat, 91–130.

Kuperjanov, Andres 2002. Names in Estonian Folk Astronomy – From 'Bird's way' to 'Milky Way'. In: *Folklore. Electronical Journal of Folklore*, vol. 22. Available at: http://www.folklore.ee/folklore/vol22/milkyway.pdf, doi:10.7592/FEJF2002.22.milkyway

Livländer, Robert Johannes 1923. Vanade saarlaste täheteadus praegusel ajal: mõned märkused ja lisandused Dr J. Hurti "Eesti Astronoomiale. [Folk astronomy of old islanders nowadays: some remarks and additions to Dr J. Hurt "Estonian astronomy"]. In: *Loodus*, no. 8.

Petryashin, Stanislav 2017. Modernizatsiya sel'skogo vremeni: oriyentatsiya po nebesnym svetilam i chasam.[Modernization of rural time: orientation by heavenly bodies and clocks]. In: *Antropologicheskiy forum,* № 34: 156–178. Available at: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/034/petriashin.pdf

Prüller, Paul-Egon 1968. Eesti rahvaastronoomia. [Estonian Folk Astronomy]. In: *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist:Kogumik*. Tallinn: Valgus, pp. 9–70.

Westring, Salomo Heinrich. *Lexicon Esthonico Germanicum*. Available at: http://haldjas.folklore.ee/~kriku/VESTRING/index.htm

Wiedemann, Friedrich Johann 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten:* [About inner and outer life of Estonians] Der Akademie vorgelegt am 30. Sept. 1875. SanktPeterburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Summary

Practical folk astronomy – about measuring time in folklore collections.

Andres Kuperjanov

Keywords: folk astronomy, sky clock, time

Time can be determined by observation of astronomical objects. For determination of time, various phenological signs as well as the position of the heavenly bodies were used. To tell the time of the day (or night), the most useful constellations are Big and Little Dipper, the Orion and the Sieve. The North Star is the center of the clock and due to its immobility an important landmark. The best known time teller is the Wain, also used for fortune telling and meteorological forecasts. The Orion was the winter-time time-telling constellation and provider of omens.

We know, that earlier time we did not had the clocks... At the morning, if host wanted to wake up his workers, he went outside, looked, where is Big Dipper, where is Sieve and where is Orion, and over his head he looked every important star … and where they were, he knew, what the time was, must he wake up the workers or let them sleep more, because he knew the stars and could say the time as from clock. E 20980/1 (3) < Tõstamaa khk.

The majority of Estonian folk calendar holidays are related to solar or lunisolar system, but there are some constellation names, directly connected with folk calendar. The article is based on materials from the manuscripts of the Estonian Foklore Archives, digitized and analyzed by the Department of Folkloristics.

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.05

Собиратели русского фольклора и их дневники: архив Эстонского литературного музея[1]

Николай Антропов
Центр исследований белорусской культуры,
языка и литературы НАН Беларуси
antropov50@gmail.com

Аннотация. В «русской коллекции» фольклорного архива Эстонского литературного музея (г. Тарту) хранятся полевые дневники собирателей – студенток Тартуского университета, проходивших фольклорную практику в музее. Эти дневники являются ценными памятниками периода конца 1930-х гг., в которых отразились быт местного населения Причудья, условия его социальной и духовной жизни. В работе анализируется содержание дневниковых записей собирателей в соответствии с общими темами и мотивами.

Ключевые слова: Эстонский литературный музей, «русская коллекция», фольклор, дневники собирателей, русские Эстонии

Весной 2017 г. автору статьи посчастливилось работать в Эстонском литературном музее (г. Тарту) в рамках совместного с Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси проекта о взаимном повышении научных и образовательных возможностей и интернационализации гуманитарных и социальных научных учреждений при поддержке и финансировании Министерства иностранных дел Эстонии и Эстонской академии наук. Наряду с богатейшими материала-

ми, записями русского фольклора 1930-х гг., которые бережно сохраняются в архиве музея[2], в так называемой русской коллекции, в пяти томах (ERA Vene) содержатся полевые дневники собирателей – студенток и выпускниц Тартуского университета, проходивших фольклорную практику (или временно работавших) в музее: Валерии Егоровой, Нины Валькевич-Розовой, Ольги Громовой и Зои Жемчужиной. Корреспондент в г. Тарту (тогдашний г. Юрьев) русскоязычной газеты «Вести дня», выходившей в Таллинне в 1926–1940 гг., А. Соколов писал в одном из очерков о студентах университета: «…не только кропотливый труд над анатомией мертвых языков – удел филологов. Летом у них поставлена интересная и живая задача по сбору фольклора. В поисках его студентам приходится обходить русские деревни, участвовать в сельских празднествах, гуляньях, сводить знакомства с старожилами деревень, записывать поговорки, сказанья, песни» (А. С. 1933, 2)[3]. Об этом же вспоминает и В. В. Шмидт, в те годы также студентка Тартуского университета: «Мы, филологички, по инициативе П. Аристе подрабатывали этим, т. к. тогда за собранные тексты нам платили. <…> В материалах был в 1930-е годы заинтересован и Литературный музей (см. фонды ERA Vene и ВКМ)» (Шмидт 1999, 293).

Представляется вполне вероятным, что среди оснований по организации собирательской работы в русских селах Эстонии для ее инициаторов – профессоров Тартуского университета П. Аристе и П. Арумаа – были также соображения, изложенные (в связи с собственными экспедициями) в одном из писем известного литератора и общественного деятеля русского зарубежья того времени Л. Ф. Зурова: «Нужно помнить, что этнографическая работа серьезно там [в Печорском крае] никогда не велась, а соседняя ныне находящаяся за советской проволокой земля потеряна для науки навсегда, т. к. все население тридцативерстной полосы насильственно снято за последние годы советской властью и переселено в центральную Россию. Это очень большая потеря, т. к. мы никогда уже не сможем провести там работы по топонимике и этнографии» (Балтийский архив 2013, 22).

Не будет преувеличением отметить, что дневники собирательниц русского фольклора являются своеобразными рукопис-

ными памятниками эпохи перед началом советской оккупации Эстонии 1939–1940 гг. и Второй мировой войны, кардинально изменивших состав русского населения Причудья и Принаровья, его быт, материальную составляющую, условия социальной и духовной жизни[4].

1. Краткие биографические сведения о собирателях по доступным источникам

1.1. *Валерия Егорова / Valeria Egorov*: (ERA Vene 8, 390–402; ERA Vene 10, 585–645, 63 фотографии). Записывала фольклорные и этнографические материалы в Причудье (март, июль 1936 г.) и Печорском крае – от второй половины мая до сентября 1937 г. Следует предположить, что в этих экспедициях она была временным работником музея, причем, по данным ее личного дела в Национальном архиве Эстонии (Rahvusarhiiv; ERA.2966.7.1075 Egorov, Valeria; «Arbeitsausweis Nr. 10692» на 3 страницах)[5] уже не вполне студенческого возраста: дата ее рождения 6 июня 1895 г. Там же указано и специальное образование («Fachschulbildung») – не филологическое: «Ped. Klasse Geograph. Inst.». Однако какое именно учебное заведение окончила В. Егорова, неясно, так как в деле в соответствующей графе на даты от «2. I. 1935» до «30. X. 1940» сведений не имеется («Ohne Nachweis»). Но уже со следующего дня 1 ноября 1940 г. она является учительницей в 13 городской школе Тарту: «Dorp. XIII Volksschule». К сожалению, иных достоверных сведений о ее жизни после 1942 г. обнаружить не удалось.

Успешная полевая работа В. Егоровой была очень положительно оценена в отчете о фольклорной экспедиции 1937 г., в котором автор с инициалами R. V. отметил, что практикантка «привезла с собой редкую большую и богатую коллекцию, [всего на] 1271 странице» (R. V. 1937, 101)[6]. Об исключительном территориальном охвате ее деятельности как собирателя-полевика только в летней экспедиции 1937 г., во время которой было обследовано 37 деревень[7], свидетельствует следующая дневниковая запись[8]: «Теперь перечислю деревни, в которых я

собирала материал: в Печерской волости – Большая и Малая Пачковка, Новые Бутырьки, Подав‡лица, Тайлово, Бабино, Уланово, Пельсна, Ла́птево, Ар‡стово, Бекшино́, За́лесье, Вере́бково, Сќрмицыно = Сыромятино и Стуколовка; в Сеннской волости – Печк‡, Бо́льшие и Меньшие Ка́лки, Большие и Малые Ц‡довичи, Вара́поново, II Горушка, Уса́дище, Л‡сецка = Лисички, Новая деревня, Иваново болото, Лук‡, Подара́мье <…> Сенно; в Изборской волости – Старый Изборск, Малќ, Вязьмо́во, Велие, Кряково, Кончки, Ва́сцы» (ERA Vene 10, 589–590).

1.2. *Нина Григорьевна Валькевич / Niina Valkewitš* (Valkevitš; в замужестве с 1938 г. Розова / Rozov; 1914, Псков – 1988, Таллинн): ERA Vene 11, 9–25, карта; опись; 10 фотографий. Записывала фольклорные и этнографические материалы в Печорском крае: в родном селе Лавры[9] (август 1936 г.; несколько записей); Лавровской и Ротовской волостях (апрель, июнь 1938 г.; вместе с мужем[10]). Окончила Печорскую гимназию [Petseri Ühishumanitaargümnaasium] в 1932 г. и философский факультет Тартуского университета cum laude в 1938 г. С 1933 г. была членом Общества русских студентов Тартуского университета. Упомянутая выше В. В. Шмидт, которая знала Н. Г. Валькевич и по университету и по Обществу русских студентов, вспоминает о ней так: «Нина Валькевич… обладала прекрасной памятью, знала наизусть большие куски из “Энеиды” Вергилия, легко усвоила польский, но не старалась, не проявляла интереса ни к учебе, ни к туалетам, ни к своим успехам – она была красива, с чертами матери-польки, рано умершей. Бывало, в скромной белой блузке, она среди других блестящих барышень в бальных платьях танцует весь вечер, меняя кавалеров и не изменяя рассеянно-равнодушного выражения лица, которое так шло к ней. Вырастил ее и двух младших сестер, рано осиротевших, отец, который передал им налет равнодушия к житейским благам и сердечное расположение к людям» (Шмидт 1999, 295).

После Второй мировой войны Н. Г. Валькевич работала в Библиотеке АН ЭССР» [до 1946 г. и ныне – Библиотека Таллиннского университета. – Н. А.][11].

Г. М. Валькевич с дочерьми Зоей, Ириной и Ниной. Вероятно, между 1936 и 1938 гг. (Кузнецова 2017, 134)

1.3. *Ольга Николаевна Громова / Olga Gromov* (в браках: Сорокина / Sorokin / Васильева / Vasiliev; 1916, Тарту – 2016, Беркли, США): ERA Vene 12, 655–682 («Путевые заметки»); карта. В течение двух месяцев лета 1938 г. (28 июня – 25 августа) записывала фольклорные материалы в селах Причудья (в дневнике упоминаются Сыренец, Скамья, Ям, Ка́роль и др.).

Родилась в русско-эстонской семье; училась на русском (окончила Тартускую русскую гимназию), эстонском и немецком языках, позже освоила французский и английский. В Тартуском университете изучала сначала химию, но затем перешла на философский факультет, получив в 1942 г. степень магистра по славянской филологии. В 1944 г. вместе с мужем Ю. А. Сорокиным (1915–1969) эмигрировала из Эстонии вначале в Германию, а затем в 1951 г. – в США. Получила гражданство США в 1957 г. В 1959 г. поступила в аспирантуру на кафедру славянских языков и литератур в Калифорнийском университете в г. Беркли. Под научным руководством Г. П. Струве защитила диссертацию о писателе первой эмигрантской волны И. С. Шмелеве[12] и получила степень доктора философии в 1965 г. До выхода на

пенсию в 1983 г. преподавала в Беркли (Пономарева 2003, 412; Пономарева; Шор 2008, 282–283; Raevsky Hughes et al. 2017).

О. Н. Сорокина-Васильева (Raevsky Hughes *et al.* 2017)

1.4. *Зоя Павловна Жемчужина / Zoja (Soja) Žemčužina* (Schemtshu-shin / Žemtšužina; в замужестве Полякова / Poljakov; 1912, Псков – 1972, Таллинн[13]): ERA Vene 12, 9–14, 419–426; также краткие заметки об информантах перед записями. Записывала фольклорные материалы с 2 по 21 января и с 10 июня по 15 августа 1939 г. в деревнях Изборской волости (в дневнике упоминаются Старый Изборск, Конечки, Вастцы, Брод, Большие Мильцы и др.).

З. П. Жемчужина-Полякова (URL: https://www.geni.com/people/Zoja-Poljakova/6000000174120624313)

Окончила Печорскую гимназию в 1931 г.[14] По данным «Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944», училась на отделении славянской филологии Тартуского университета в 1931–1937 гг., однако дневниковые записи, датированные 1939 г., свидетельствуют о том, что она, вероятно, была в Литературном музее временным работником, для которого экспедиционная работа являлась дополнительным заработком. Это подтверждается данными Национального архива Эстонии (URL: https://www.ra.ee), где Žemtšužin, Zoja (с 1937 г. Полякова[15]) упоминается в числе сотрудников Tartu Kommertskool в 1937–1938 гг., а между тем известно, что «<…> в некоторых гимназиях и торговых школах русский язык изучали в качестве второго или третьего иностранного языка» (Пономарева 2003, 405), т. е. вполне логично предположить, что Зоя Жемчужина там, т. е. в коммерческой школе, работала. Это подтверждается также материалами довоенных архивных дел Зои Поляковой-Жемчужиной: Poljakov, Zoja; Arhivaal Rahvusarhiiv Tallinnas ERA.R-1106.2.218 («Toimik»); ERA.R-1106.2.539 («Трудовая книжка»). Здесь же упоминаются и иные (или переименованные) средние учебные заведения Тарту, в которых она работала учителем, в частности, IV Тартуское реальное училище («Määratud Tartu IV Realkooli»).

Более поздние сведения о ней периода войны не вполне определенны. В неизданной повести Н. Н. Белова «Борьба в подполье» о партизанах и подпольщиках на территории Печорского района, в частности в Изборске, в 1941–1944 гг. неоднократно упоминается Валентин Поляков – помощник дорожного мастера, «прапорщик запаса буржуазной армии Эстонии», а в одном месте (по тексту можно понять, что речь идет о лете 1944 г., но до августа, когда Красная Армия вошла в Изборск) также Зоя Павловна Полякова, которая переводила на немецкий язык текст листовки[16]. Безусловно, выпускники Тартуского университета свободно владели немецким языком, поэтому можно предположить, что она и Зоя Жемчужина – это один и тот же человек. Это косвенно подтверждается следующим фактом: на личном деле Зои Поляковой («Toimik»), имеется собственноручная запись с подписью «Z. Poljakov» от 28.V.1943 о том, что

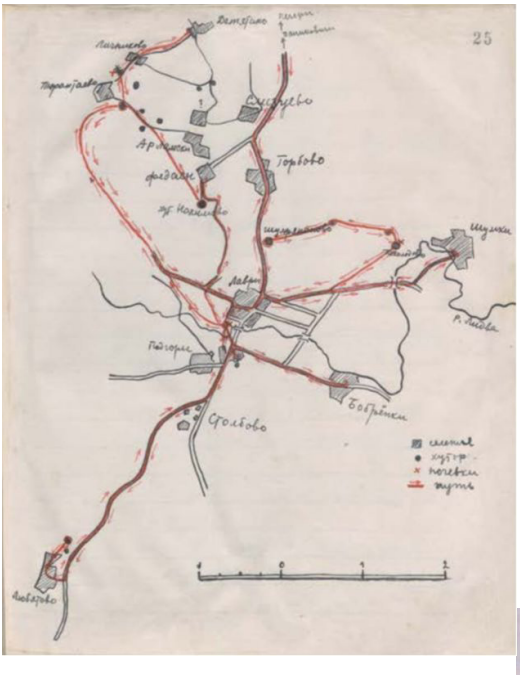
документы получены ею лично («Olen oma dokumendid kätte saanud»), т. е. вполне вероятно, что в конце мая этого же года она из Тарту уехала в Печоры к мужу. В соответствии с данными послевоенного архивного дела З. П. Поляковой (Poljakova; Zoja Pauli t. LVMA.64OHA3k. Rahvusarhiiv Rakveres), она с 1956 по 1968 г., т. е. до выхода на пенсию, если судить по дате рождения, работала в Таллиннском техникуме легкой промышленности[17].

2. Содержание дневниковых записей

Хотя все дневники носят индивидуально-авторский характер, все же общая цель описания экспедиций по сбору фольклорных материалов предполагает и наличие общих мотивов. К ним относятся следующие: 1) маршруты, которые в двух дневниках сопровождаются картами-рисунками; 2) условия работы; 3) быт, материальные условия жизни местного населения; 4) традиционная духовная культура; религиозная и светская жизнь; 5) будни и праздники; 6) портреты и характеристики информантов; 7) заметки о местных диалектах.

2.1. Маршруты и карты

Описания экспедиционных маршрутов присутствуют, естественно, во всех дневниках, хотя и не всегда такие подробные, как в дневнике В. Егоровой (см. выше). Карты, как уже было отмечено, находятся в двух дневниках – Н. Валькевич-Розовой и О. Громовой. Первая из них особенно подробная: отдельными значками отмечены «селение», «хутор», место одной ночевки и «путь», т. е. маршрут с указанием стрелками направления движения (таким же образом маршрут показан и на карте О. Громовой). Населенные пункты («селения» и «хутора») нанесены в их границах и заштрихованы. На обеих картах присутствует масштабная линейка, а на карте О. Громовой – также направление сторон света, принятого в картографии, т. е. север – юг: «N – S».



Карта из дневника Н. Валькевич-Розовой

Карта из дневника О. Громовой

2.2. Условия работы

Во всех дневниках содержатся рассуждения об условиях сбора материала, на которые прямо влияла трудовая занятость потенциальных информантов, близость границы с СССР, подозрительность местных людей, опасения чужих и т. д. Ср., например:

Лето, несмотря на все остальные преимущества, является, все-таки, неблагоприятной порой для сбора материала – слишком все заняты. Идеальным в этом отношении являются, конечно, только воскресные и праздничные дни, когда каждый «на свободке», за приятными воспоминаниями, может провести пару часиков (В. Егорова);

Самый интенсивный период, в смысле количества полученного материала, был до Иванова дня, когда народ, еще более или менее свободен – посевы произведены, а пора сбора еще не наступила. Начиная с Иванова дня возможность сбора материала постепенно начала падать (В. Егорова)*;*

[Местные] *очень подозрительны и из-за близости границы* (с СССР. – Н. А.) *очень боятся; сплошь и рядом можно услышать: «Бог знает, что мне тяперя за ето будит что я тябе наговорила». Особенно мужья не позволяют женам ничего рассказывать. Но самое главное то, что в любой деревне можно что-нибудь узнать только вечером. Днем люди злые как собаки, лучше не суйся (О. Громова);*

Большое разочарование представилось мне и у старообрядцев, которых, кстати, очень много в Черном. Они настолько фанатичны, что кроме сеней никуда не впускают (О. Громова)*;*

<…> как это ни печально, необходимой предпосылкой к сколько-нибудь успешному сбору матерьяла, является вино, которое очень благотворно действует и «развязывает рот» (его там употребляют даже почти все жен-

щины). В семьях, где есть маленькие дети, приходиться им покупать сладости, это очень подкупает (В. Егорова).

Однако не так уж редки и случаи гостеприимства вроде следующего:

*Старушку Быстрову застали в огороде, поливала капусту. «Да што вы, ронненькии, неужто я вам здесь на грядках песни петь должна, пойдемте-ж хоть в изьбу». Говорила так быстро, что едва можно было записать. Гостеприимная и приветливая, предложила нам есть и даже в баню сходить. Первый раз назвали нашу работу «работой»: «работаете, ронненькие, весмо заморились ходить-то» (*Н. Валькевич-Розова).

2.3. Быт, материальные условия жизни местного населения

Наблюдательные собирательницы, в особенности Зоя Жемчужина, чьи записи приводятся ниже, фиксировали также особенности быта, обычной жизни своих информантов:

Большею частью все дороги деревенские занесены снегом. Расстояние километра в 4–5 приходилось идти около 2–3 часов. В избах ужасный холод. Почти в каждой избе только одни рамы в окнах, т.[ак] *что снег на них лежит толщиною в 3-4 сант.*[иметра] *Люди весь день сидят в избах в шубах и валенках (или лаптях). От холода окна почти сплошь закрыты тряпками или соломой, т.*[ак] *что от этого в избе полумрак. Записывать сказки в таких избах приходилось только до 2+ ч.*[асов] *дня. Лампы зажигают очень поздно и то только часа на 2, не больше. Но в большинстве случаев это не лампы, а «коптилки», при свете которых с большим трудом можно читать книгу или газету;*

С ночевкой в деревнях зимою устроится невозможно, из-за отсутствия места в избе. Семьи у них большие и в

одной избе спит человек по 5, а иногда и больше. Конечно и «квартира» у них небольшая, всего – одна комната.

2.4. Традиционная духовная культура, религиозная и светская жизнь

Эти фрагменты дневников, естественно, весьма информативны, так как напрямую связаны с непосредственной работой по сбору полевого материала. Практически все авторы едва ли не сразу обращают внимание на «суеверную» составляющую традиционной культуры, которая буквально пронизывает быт местного населения. Вместе с тем столь же существенна и жизнь религиозная, связанная с церковью и церковными праздниками (об этом см. ниже). Особенно последовательно и строго данная часть духовной жизни проявляется у последователей древлеправославной веры – старообрядцев, которые до сих пор занимают значительное место среди русского населения Эстонии. Однако «городские» веяния проникают и в сельскую местность, особенно в молодежную среду. Ср. следующие избранные отрывки из дневниковых записей:

Первое, что, конечно, сразу же бросается в глаза – это страшное суеверие, которое там еще по сей день не знает пределов (я имею в виду старое поколение, с которым больше всего имела дело и которое меня особенно интересовало) (В. Егорова);

До сих пор еще, их вся жизнь, если так можно сказать, построена на сплошном суеверии… На каждом шагу все только и приходилось слышать: «это-то произошло с глазу*» (самая распространенная форма суеверия), «а тот-то “ему” или “ей” сделал то-то» или напустил такую-то напасть (будь это болезнь человека или какой-нибудь скотины, или неурожай, или кража, или пожар…), или: «надо сходить к знахарю чтобы он отворожил»* <…> (В. Егорова)*;*

*Но, в общем, надо сказать, край темный, суеверный и боязливый. Нередко приходилось слышать фразы: «А можа мне что за это будя, што я говорю? Можа, мяня в тюрьму посадят?». Или: «Я тебе так расскажу, ты не пиши» (*Н. Валькевич-Розова);

<…> я с священником пошла к старику Шутову по прозвищу Блоха. Надо заметить, что кроме фамилий, почти все имеют прозвища, но по прозвищу в глаза не зовут – это считается оскорбительно. На уговоры батюшки Шутов рассказал мне про «кулдунов», про «порчу», причем говорил он очень толково и обстоятельно. <…> Т. к. он был грамотный, то пытался мне говорить некоторые стихи Пушкина и не мог понять, почему я ими не интересуюсь. Когда я сказала, что меня интересует старина, то он махнул рукой и заметил: «Да што, дураки то люди в старину были, неграмотные; рази можно такими быть? Всё худое от тямноты ихней было» (О. Громова);

Тут пришла старуха Матрена, гроза богаделенок, и сказала, что «молиться нам надо, а не песни петь», и тогда уже никто не открывал рта. Положив подаяние на божницу, мы собирались уйти, но старухи нас не пустили: «Погодите, надо помолиться, у нас правило такое». И тут все девять старух в унисон «пропели» молитву, <…> кланяясь земно и крестясь (Н. Валькевич-Розова)*;*

*Большинство, огромное большинство старых людей не знают <…> легенд и чудес различных святых, им знакомы только имена святых. И молодежь, конечно, ничего об этих легендах не знает. Ее занимают частушки и… увы! модные песенки (*шлагеры*). А, если кто из них побывал в городе и сходил в кино, тот с интересом из уст в уста передает содержание какой-нибудь кино-фильмы. Пытались и мне преподнести подобный «фильм» «под соусом» «древней» сказки* (З. Жемчужина).

2.5. Будни и праздники

Обычные, будние дни в дневниковых записях упоминаются всеми авторами едва ли не исключительно в контексте того, что препятствует полевой работе. Вот типичный пример из дневника Ольги Громовой:

> [Старуха Безаборкина] *говорила охотно и с авторитетом, некоторые фразы даже несколько раз подчеркивала и видно сама свято верила во все те заговоры и кулдуны, про которые, говорила. Просидела я у нее с полчаса, вдруг она поднялась: «Чем мне времени с вами барышня толковать – хозяйство в мяня ждет. Я советую тябе сойтит к Анны Любимовой, там домок желтенькой, а рядом баня, так вот за баней второй дом».*

Как правило, иная ситуация наблюдалась в вечернее время и воскресенье, когда потенциальные информанты были сравнительно свободны. В записях всегда обращается внимание на тех местных жителей, кто по тем или иным причинам не может работать, прежде всего из-за возраста и/или болезни.

Все авторы пишут также и о праздниках – общецерковных и местных. Казалось бы, это благоприятное время для полевой работы, но на самом деле при сборе материала исследователи также сталкивались с трудностями, но уже иного характера, ср. в записи Нины Валькевич-Розовой:

> *19 июня утром пошли к Марфе, беседовали с ней, затем пошли в Лавры, чтобы идти оттуда с крестным ходом в Шумк‡, «свћщенье»* (освящение) *часовни. Сделали снимки. Там ничего не удалось записать, потому что все праздновали, пили бражку, принимали гостей.*

Наиболее подробные сведения о праздничных днях лета 1937 г. в русских селах Печорского края оставила Валерия Егорова:

> *Теперь, несколько слов о «праздниках». «Праздники» можно разделить на местные и общие. Сначала – о местных праздниках. Каждая деревня празднует свои*

местные – «собственные» праздники и, кроме того, «припразднуеть», это значит, празднует праздники соседних деревень. Не считая таких праздников, как Рождество, Пасха, Тройца, *«собственных» праздников бывает в каждой деревне от одного до трех раз в году. Праздники бывают «годовые» и «престольные». Если в деревне есть церковь, то «годовой» и «престольный» праздники совпадают, празднуются вместе, в один день… И такой праздник бывает один раз в году, если в церкви только один престол; в большинстве же случаев церкви бывают двухпрестольные, поэтому и праздников в году бывает два;*

<…> часам к трем на улицах уже начинает появляться сначала молодежь (раздаются песни, слышится гармонь, балалайка), а через час-другой и старухи, и старики даже высыпают на улицу. Теперь «заводятся» старинные песни, хороводы, начинают плясать… «Гуляют», главным образом, на главной улице… Тут же и молодежь устраивает свои танцы (танцуют «кадрель» и «тынца» – так называются все танцы вообще <…>). Где-нибудь, в центре деревни, появляются столики, а то и просто ящички и корзинки со сладостями, даже, появляется стол с самоваром и булками [мне такое «гулянье» удалось заснять[18]];

Угощение на День русского образования в Печорах. 11.07.1937; Печки

В большинстве домов ожидали гостей человек по 25–30, а в том доме, где мне случилось остановиться, число гостей достало 40 человек. Празднование, как и всюду, длится трое суток, и каждый «угощается» (т. е. ест и пьет) «до отказу»;

Для интереса, сколько времени, от работы, у крестьян отнимает празднование: «собственных» праздников, а, главным образом, «припразднование», приведу маленький пример: я в Печках провела около шести недель… За это время в деревне были следующие «нерабочие» дни:

23, 24 мая[19] *– праздники, 25 – «опохмелки»;*

29 июня – Петра и Павла – «припраздновали» с деревней Лук‡;

16 июля – Ильинская пятница (в Зачернье) – всеобщий, особо чтимый праздник, некоторые даже «опохмелялись» только 19-го, т. к. 18-ое было воскресенье;

20 июля – Ильин день – «припраздновали» с д. Видовичи;

6 августа – Преображение – собственный престольный праздник.

Церковная служба[20] на День преображения. 06.08.1937; Старый Изборск

2.6. Портреты и характеристики информантов

Все авторы дневников вспоминают, разумеется, своих информантов. Как правило, это женщины старшего, порой преклонного возраста, но нередко и старики. Детский фольклор записывался, естественно, от детей, которых собирательницы угощали конфетами. Этих записей довольно много у каждого из авторов, поэтому ниже приведены лишь некоторые из них:

*Что касается возраста «моих об'ектов», то мужчин, стариков, выше 75 лет, мне не пришлось встретить, женщин же мне посчастливилось видеть значительно более старых; одной старушке было 113 лет, второй 100, затем 96 лет третьей, потом были 92 лет, 89, 85, 84 и 80 лет. Эта 113-летняя старушка, по-моему, феномен – она совершенно нормально слышит, сама, без очков, вдевает нитку в иголку, довольно хорошо еще ходит («про всякий слуцяй» имеет в руках палку). Только глубокие, очень глубокие морщины говорят, что она живет на свете «второй десяток за другую сотню» и руки у нее холодные, как лед (*В. Егорова)*;*

Из «сказачников», в первую очередь, надо отметить старика Гричманова из Велия (как раз зятя 113-летней старушки), имя которого известно далеко в округе. Этот старик своими сказками в такой мере популярен (по показаниям его слушателей, число его сказок заходит далеко за полторы сотни), что за целую зиму его почти не встретила дома – его возят по деревням, из деревни в деревню, где его и содержат целыми неделями. Днем народ работает, а вечером вся деревня (и мужики, и бабы, и дети, и старики, и старухи) сходится в ту избу, где в этот день дедушка находится, и начинают слушать. Раньше полуночи уже редко кто уйдет домой, а некоторые, любители, сидят «до свету». Потом, старика покормят, и он ложится спать, до вечера, и так изо дня в день, пока он гостит в данной деревне (В. Егорова);

Вечером ко мне пришли на квартиру бабы – говорили песни, загадки, заговоры, но самое замечательное было то, что многие не желали открывать своего имени и тем паче год рождения или подобные сведения из своей биографии (О. Громова);

Пошли к Я. Нахимову. Тот охотно, вместе с женой, рассказывал нам, что знал. Узнали от него, что в двух

шагах живет песенница Иринья Ой; к ней и направились. Она охотно согласилась спеть нам свадьбу и пела (!) четыре часа. Женщина очень приветливая, добродушная (Н. Валькевич-Розова);

<…> Августа Шмутова – старая дева с удивительным воображением и претензией на образованность. Я удивилась насколько люди в деревнях различны: одним, чтобы добиться цели, надо сказать, что их в газетку поместят, другим, что в радио попадут и т. д., а эта прельстилась тем, что <…> пойдет в университет, хотя ясного представления, что такое университет, она не имела. Рассказывала она обо всем с легким оттенком презрения – вот, мол, старые темные люди так верют (О. Громова)*;*

Пришилось мне иметь дело и с ворожеями (две ворожеи и один колдун): Голубева (Ст. Изборск), Севериков (Малќ) и Том‡лина (Б. Ка́лки). Все они, особенно последние двое, очень популярны в окрестности. Мне от них удалось кое-что узнать, что они сочли для себя возможным сказать, правда, по особой «протекции» и за плату (каждому из них заплатили «за визит» по кроне) (В. Егорова)*;*

Из Дюка, где у меня ушло лишь два вечера, я пошла дальше в Большую Переволоку. Попала я к Марфе Шилоной – ужасной пьянице. Она большую часть своей жизни пьяная, чем трезвая. Вначале, когда я к ней обратилась, она меня сочно выругала, не стесняясь в выборе слов, но после того, когда я со своей стороны вытащила запас ругательств, слышанных в этом же краю, – баба стала очень тихой и стала мило отвечать на мои вопросы (О. Громова);

На улице поймала ребятишек – они охотно рассказывали свои игры и стишки. С ребятами везде в деревнях такая картина: говорят они быстро и сбивчиво, т.[ак] *ч.*[то]

слово в слово записывать не целесообразно, приходится самой излагать содержание, конечно, за исключением стишков. Приходилось ребят угощать конфетами, а после они меня толпой провожали чуть не по два километра (О. Громова).

Детская игра «В бояры»

2.7. Заметки о местных диалектах

Так как тексты дневников создавались филологами, в четырех из них (кроме дневника З. Жемчужиной, в котором, однако, приведены аутентичные записи местной речи) определенное внимание уделяется также основным особенностям местных говоров, причем следует отметить наблюдательность, хороший слух и профессиональную языковую подготовку авторов, ср. в следующих фрагментах:

Что касается говора, то здесь, всюду, конечно, преобладает «цоканье» («цьто», «зациим», «цяс», «цяво»…); к сожалению, чистого языка почти уже больше не встретить, в большинстве случаев книжный язык отложил свой отпечаток… вопрос только в степени его влияния и, понятно, чем ближе к Печерам, тем язык менее характерен (В. Егорова);

Разговор в Принаровском краю на у[21]*: одеяло* – удеяло, ухотиться, уткрывать, угурец *(огурец). Окончание неопределенного наклонения [*т. е. инфинитива. – Н. А.] *твердое:* спат, идтит. *Кроме того глаголы:* съестит, взястит, дастит *имеют двойное окончание. Спрягаются следующим образом* [в оригинале в столбец. – Н. А.]: Съестю / Съестишь / Съестит / Съестим / Съестите / Съестю / Съести! / Съестите! *и т. д.* <…> *У третьего лица множественного числа окончания нет в настоящем времени.*

Затем слова: здесинько, давесенько, теперенько – *встречаются только в Принаровском* [крае]. *Петь – называется* пе́ят; я пе́ю, ён пе́ет, яны пе́ю, пеяли, будут пеят.

Кроме того изменения в словах: плясать – припляхыват, *спрос* – спрахыват *и т. д.* [т. е.] *вместо* с *и* ш *говорят часто* х.

Встречается наравне со всем этим и аканье: пячать, яна, ня пуйду. <…> *Общее слово для кладбища и в Принаровском и в Причудском* [краях] мо́гилы (О. Громова);

Относительно говора можно сказать, что одинаков во всем Лавровском краю – цоканье, яканье. Но в Любятове имеются, т. наз. «кайкуны», совершенно особый говор. Они сами объясняют это тем, что они раньше говорили по-латышски. По-моему, отчасти белорусское влияние: нядаўна, дереўня (Н. Валькевич-Розова)*;*

Неоднократно говорили мне: «зачим тябе этыи чудяса и святых надо слухать, ведь ты папóва дачкá – в батюшки и спрахывай». Или: «на што дал‡ся тябе святыи – аль в номастырь собралася идти?» (З. Жемчужина).

К сожалению, дневники, немногочисленные фрагменты которых процитированы выше, до сих пор не опубликованы полностью. Это же касается и фольклорных материалов русской части архива Эстонского литературного музея, исключительно богатых по жанровому разнообразию, полноте и качеству записей. Есть основания считать, что их обработка и последующая публикация внесут значительный вклад в коллекции русской (и в целом восточнославянской) традиционной народной культуры.

Примечания

[1] Данная статья является расширенной и дополненной версией статьи «Дневники собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея», вышедшей в московском журнале «Живая Старина» (2021, № 4). Публикуется в настоящем сборнике с разрешения редакции журнала.

[2] Впервые о русской коллекции музея подробно говорила Т. Ф. Мурникова в докладе на Прибалтийской диалектологической конференции (Тарту, 1968; см.: Мурникова 1970). Материалы из этого собрания частично опубликованы (см.: Белоусов 1976 (с обстоятельной вступительной частью на с. 184–198); Vaigla 1998 (небольшая коллекция записей П. Аристе); Морозова; Новиков 2007; Кувайцева 2010).

[3] См. также: Пономарева 2003, 406.

[4] Подробнее об этом на основании многих вводимых в научный оборот документальных свидетельств см. в соответствующих разделах коллективной монографии (Исаков и др. 2001).

[5] С личными делами В. Егоровой и, далее, З. П. Поляковой из Национального архива Эстонии автору удалось ознакомиться исключительно благодаря вниманию, добрым и заинтересованным усилиям редактора сборника А. А. Федотовой, которая взяла на себя труд контактирования с архивом, пересылки материалов и помощи с текстами на эстонском языке. Если бы не эта бескорыстная работа, то

лакуны предыдущей публикации не были бы заполнены. Приношу ей глубокую благодарность.

[6] Принадлежность инициалов определена в дипломной (бакалаврской) работе Катрины Тулев: Richard Viidalepp / Рихард Виидалепп, см.: Tulev 2014, 15.

[7] Хотя эта цифра говорит сама за себя, ее особый вес становится еще значительнее, если сравнить сведения из дневника В. Егоровой с количеством обследованных населенных пунктов по данным «относительно многоразовых посещений» Т. Ф. Мурниковой, а именно 18, т. е. вдвое меньшим (Мурникова 1970, 231, 233–234).

[8] Здесь и далее приведены архивные материалы, расшифрованные Т. Н. Олиферчик. При этом в основном сохранены особенности орфографии и пунктуации оригиналов кроме очевидных описок.

[9] Н. Г. Валькевич – дочь известного педагога, в 1920–1930-х гг. директора Лавровской школы Григория Михайловича Валькевича; подробнее о Лаврах, школе и ее директорах, в том числе и Г. М. Валькевиче, см. в публикациях тартуского краеведа З. И. Кузнецовой (Кузнецова 2016; Кузнецова 2017, 345–346).

[10] Евгений Александрович Розов (1915–1944), сын А. Е. Розова, бывший врач Северо-Западной армии, в 1919 г. перешедший в Эстонию, в 1930-е гг. – заведующий химико-бактериологической лабораторией Печорской уездной управы (Балтийский архив 2013, 50–51, сноски 100, 104). Как и Нина Валькевич, Е. А. Розов окончил Печорскую гимназию, но на год позже – в 1933 г., а затем учился на математическом (механико-математическом) факультете Тартуского университета в 1936–1941 гг.: URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE_.D0.BE.D1.82.8(дата обращения: 13.05.2021);

https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=15496&_xr=eNoti1EOQDAQRO%252ByF2CFRMZhZD%252F6sUHLtnwQd9fia968zAgYl6IeBO0HEdyAzG27i6kS2RNl14NWZ87roqV2eRHOcBRm0PYnl2xBMdj74uwWSabTrKM3Gu77AblsIzA%253D (дата обращения: 13.05.2021). По ряду совпадающих сведений можно установить, что его судьба после эвакуации в 1941 г. (она определяется по нескольким документам) была такова: в 1943 г. Е. А. Розов был призван Кукморским райвоенкомато в Татарской АССР в Красную армию; в октябре 1944 г. умер от ран в медсанбате в Эстонии и похоронен в д. Лиива / Лийва / эст. Liiva (в других документах неточно: Виияя / Вийра) на о. Муху; подробнее см.: https://obd-memorial.ru/html/search.htm?f=Розов&n=Евгений&s=Александрович&y=&r (дата об-

ращения: 13.05.2021); здесь же в одном из документов указан адрес его жены Нины Розовой: д. Языково Тагайского р-на Ульяновской обл. (в оригинале документа от 15.10.1944 – «Ульяновская обл., Таганский р-н, село Язырево»). В другом документе тремя месяцами позже за подписью командира 267 Отдельного медико-санитарного батальона майора О. А. Отсмана (с пометой «Дубликат» и грифом «Секретно»), а именно: «Извещении» о смерти Е. А. Розова, которое было 10.01.1945 г. направлено военному комиссару Эстонской ССР для сообщения жене Нине Розовой, указан ее адрес уже в Таллинне на «ул. Вене-Балти, № 55-10», см.: https://obd-memorial.ru/html/info.htm?id=10379657 (дата обращения: 13.05.2021); ВОВ 3: 159.

[11] URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=Валькевич_Нина_Григорьевна; https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=12720 (дата обращения: 13.05.2021).

[12] Позже она опубликовала монографию о творчестве И. С. Шмелева, изданную в переводе также в России, см.: Sorokin 1987; Сорокина 1994.

[13] См.: «Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944». URL: https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=12055&_xr=eNpLtDK0qs60MrBOtDKGMIqtDI2slIpSC0tTi0v0ExNLS5SAYhZWSgWpRal5mbmZIK6llVJAfk5WYnZ%252BWSKIb2ilVAilDZWsa2sBpe0a1A%253D%253D (дата обращения: 02.06.2021); также: https://www.geni.com/people/Zoja-Poljakova/6000000174120624313 (дата обращения: 02.06.2021).

[14] URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE_.D0.BE.D1.82.D0.B4.D0.B5.D0.BB.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D1.8F (дата обращения: 02.06.2021).

[15] Брак с Валентином Ивановичем Поляковым (1915–2001). URL: https://www.geni.com/people/Valentin-Poljakov (дата обращения: 02.06.2021).

[16] URL: https://pechbook.ru/u/manuscript_2 (дата обращения: 09.02.2022).

[17] Уточнение рецензента статьи.

[18] Эта и следующие фотографии и подписи к ним сделаны В. Егоровой. Сканированные копии фотографий любезно подготовила для статьи сотрудница Эстонского литературного музея Ольга Ивашкевич, за что автор приносит ей глубокую благодарность.

[19] Даты даны по старому стилю. Какие именно праздники выпадали на воскресенье и понедельник 23 и 24 мая 1937 г. (5 и 6 июня по григорианскому календарю) установить не удалось. Правда, таллиннская газета «Вести дня» № 112 от 24 мая поместила заметку о прошедшем накануне «Дне кончающих начальные школы» в Петсерском (Печорском) крае, но есть обоснованные сомнения в том, что его не только широко отмечали в воскресенье, но продолжали также в понедельник и даже на следующий день («опохмелки»).

[20] У выносной иконы.

[21] В этом и следующем фрагментах курсив автора статьи.

Список цитированных источников

А. С. 1933 – С[околов], А. Из жизни студентов. In: *Вести дня*. Таллин. № 198.

Балтийский архив 2013 – *Балтийский архив : Русская культура в Прибалтике XIII. «Только Вы поймете следующий текст...»: переписка Н. Е. Андреева и Л. Ф. Зурова* [редкол.: И. Белобровцева [и др.]. Таллин.

Белоусов, А. Ф. 1976. Песни и сказки русского населения Эстонии. In: *Фольклор русского населения Прибалтики*. Москва: Наука, 184–241.

ВОВ 3 – *Великая Отечественная война, 1941–1945. Документы и материалы*. 2015. III: Национальные формирования Красной армии. Москва: Воевода.

Исаков, Сергей и др. 2001. *Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918–1940)*. Тарту; Санкт Петербург: Крипта.

Кувайцева, М. 2010. *Застолица: Кухня староверов Эстонии*. Тарту: HUMA.

Кузнецова, Зоя 2016. «Кому ж писать я буду оды?» (О поэтах Лавров 20-х – 30-х годов XX века). In: *Шестые Псковские региональные краеведческие чтения (Печоры, 9–11 окт. 2015 г.). Кн. 2*. Ред.-сост. Т. В. Вересова. Псков, Москва: Тип. Onebook ООО «Сам Полиграфист», 333–352.

Кузнецова, Зоя 2017. Лавры в дневниках, письмах и воспоминаниях. In: Т. Вересова (ред.-сост.) *VII Псковские международные краеведческие*

чтения: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Псков, 13–15 окт. 2017 г.). Псков: Псковский гос. ун-т, 130–140.

Морозова, Надежда & Новиков, Юрий 2007. *Чудно́е Причудье : Фольклор* староверов Эстонии. Редкол.: П. Варунин [и др.]. Тарту: HUMA.

Мурникова, Татьяна 1970. Русские фольклорные и диалектные материалы в Государственном Литературном музее им. Фр.-Р. Крейцвальда в Тарту. In: *Труды Прибалтийской диалектологической конференции, 1968 г.* Тарту: Тартус. гос. ун-т, 227–237.

Пономарева, Галина 2003. Студенты славянского отделения Тартуского университета (1919–1944). In: *200 лет русско-славянской филологии в Тарту*. Ред. А. Д. Дуличенко. Tartu, 404–414. Slavica Tartuensia V.

Пономарева, Галина & Шор, Татьяна 2008. Славянская филология в Тартуском университете в 1941–1944 гг. In: *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение.* VI (Новая серия): к 85-летию Павла Семеновича Рейфмана. Редкол.: И. Белобровцева [и др.]. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 280–300.

Сорокина, Ольга Н. 1994. *Московиана: жизнь и творчество Ивана Шмелева.* Москва: Моск. рабочий: Скифы. (Переиздана в 2000 г.).

Шмидт, Вера 1999. Из воспоминаний об Обществе русских студентов. Публ. и коммент. Л. Киселевой. In: *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение.* III: к 40-летию «Тартуских изданий». Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 274–319.

Arhivaal Rahvusarhiiv Tallinnas – ERA.R-1106.2.218; ERA.R-1106.2.539 Poljakov, Zoja.

ERA Vene – Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu 1927–1944. Tartu. T. 8, 10–13.

Raevsky Hughes, Olga, *et al.* 2017. *Olga Sorokin-Vasiliev Lecturer in Russian, UC Berkeley, 1916–2016: In Memoriam*. https://senate.universityofcalifornia.edu/in-memoriam/files/olga-sorokin-vasiliev.html

Rahvusarhiiv – ERA.2966.7.1075 Egorov, Valeria.

Rahvusarhiiv Rakveres – Poljakova Zoja Pauli t. LVMA.64OHA3k.

R. V. 1937 = R. V. [Viidalepp, Richard]. Seitsmes aruanne rahvaluule kogumisest (1. VI–30. IX.1937). In: *Rahvapärimuste selgitaja*, 3, 101–103.

Sorokin 1987 – Sorokin, Olga. M*oscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov*. Oakland: Barbary Coast Books.

Tulev, Katrina 2014. Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu kujundamisprintsiipidest 20. sajandi alguse vaadete kontekstis Richard Viidalepa fotode näitel [On the design principles of the photo collection of the Estonian Folklore Archive in the context of the views of the beginning of the 20th century: Richard Viidalepa's photos case study]. BA dissertation. Tallinn: Tallinn University.

Vaigla, Eda 1998. Пауль Аристэ и собрание материалов 20–30 гг. по русским диалектам и фольклору в Литературном музее Эстонии. In: *Языки малые и большие...*: In memoriam acad. Nikita I. Tolstoi. Ред. А. Д. Дуличенко, 301–309. Slavica Tartuensia IV.

References

Arhivaal Rahvusarhiiv Tallinnas [National Archives in Tallinn]. ERA.R-1106.2.218; ERA.R-1106.2.539 Poljakov, Zoja.

A. S. 1933. S[okolov], A. 1933. Iz zhizni studentov [From the student life]. In: *Vesti dnya*. Tallinn, 198, 25 avg.

Baltijskij arhiv 2013. *Baltijskij arhiv: Russkaya kul'tura v Pribaltike* [Baltic Archive: Russian Culture in the Baltic States] XIII. «Tol'ko Vy pojmete sleduyushchij tekst...» : perepiska N. Andreeva i L. Zurova. Tallinn.

Belousov, Aleksandr 1976. Pesni i skazki russkogo naseleniya Estonii [Songs and tales of the Russian population of Estonia]. In: *Fol'klor russkogo naseleniya Pribaltiki*. Moskva: Nauka, 184–241.

ERA Vene. Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu [Collection of the Estonian Folklore Archive] 1927–1944. Tartu. T. 8, 10–13.

Isakov, Sergei 2001. *Russkoe nacional'noe men'shenstvo v Estonskoj Respublike* [Russian national minority in the Republic of Estonia] (1918–1940). Tartu; Sankt Peterburg: Kripta.

Kuvajceva, Marija 2010. *Zastolica: Kuhnya staroverov Estonii* [Zastolica: Estonian Old Believers Cuisine]. Tartu: HUMA.

Kuznecova, Zoia 2016. «Komu zh pisat' ya budu ody?» (O poetah Lavrov 20-h – 30-h godov XX veka) [«To whom will I write the odes?» (On the Lavry poets of the 1920s – 1930s)]. In: *Shestye Pskovskie regional'nye kraevedcheskie chteniya* (Pechory, 9–11 okt. 2015 g.). II. Pskov & Moscow: Tip. Onebook OOO «Sam Poligrafist», 333–352.

Kuznecova, Zoia I. 2017. Lavry v dnevnikah, pis'mah i vospominaniyah [Lavry in diaries, letters and memoirs]. In: *VII Pskovskie*

mezhdunarodnye kraevedcheskie chteniya: Mat-ly Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Pskov, 13–15 okt. 2017 g.). Pskov: Pskovskij gos. universitet, 130–140.

Morozova, Nadezhda A.; Novikov, Yurii A. 2007. *Chudnóe Prichud'e: Fol'klor staroverov Estonii* [Wonderful Prichud'e : Folklore of Estonian Old Believers]. Tartu: HUMA.

Murnikova, Tatiana F. 1970. Russkie fol'klornye i dialektnye materialy v Gosudarstvennom Literaturnom muzee im. Fr.-R. Krejcvalda v Tartu [Russian folklore and dialect materials in the Fr.-R. Kreutzwald State Literary Museum in Tartu]. In: *Trudy Pribaltijskoj dialektologicheskoj konferencii. 1968 g*. Tartu: Tartus. gos. universitet, 227–237.

Ponomareva, Galina M. 2003. Studenty slavyanskogo otdeleniya Tartuskogo universiteta [Students of the Slavic Department of the University of Tartu] (1919–1944). In: *200 let russko-slavyanskoj filologii v Tartu*. Tartu: Tartus. gos. universitet, 404–414.Slavica Tartuensia V.

Ponomareva, Galina & Shor, Tat'yana 2008. Slavyanskaya filologiya v Tartuskom universitete v 1941–1944 gg. [Slavic Philology at the University of Tartu in 1941–1944]. In: *Trudy po russkoj i slavyanskoj filologii. Literaturovedenie.* VI (Novaya seriya): K 85-letiyu Pavla Semenovicha Rejfmana. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 280–300.

Raevsky Hughes, Olga, *et al*. 2017. *Olga Sorokin-Vasiliev Lecturer in Russian, UC Berkeley, 1916–2016: In Memoriam*. https://senate.universityofcalifornia.edu/in-memoriam/files/olga-sorokin-vasiliev.html (data dostupa – 13.05.2021).

Rahvusarhiiv [National Archives]. ERA.2966.7.1075 Egorov, Valeria.

Rahvusarhiiv Rakveres [The National Archives in Rakvere] – Poljakova Zoja; Pauli t. LVMA.64OHA3k.

R. V. 1937. = V[iidalepp], R[ichard] 1937. Seitsmes aruanne rahvaluule kogumisest [The Seventh Report on Folklore Collection] (1. VI–30. IX.1937). In: *Rahvapärimuste selgitaja,* 3, 101–103.

Shmidt, Vera 1999. Iz vospominanij ob Obshchestve russkih studentov [From the memoirs of the Society of Russian Students]. In: *Trudy po russkoj i slavyanskoj filologii.* Literaturovedenie. III : K 40-letiyu «Tartuskih izdanij». Tartu : Tartu Ülikooli Kirjastus, 274–319.

Sorokin, Olga 1987. *Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov*. Oakland: Barbary Coast Books.

Sorokina, Olga N. 1994. *Moskoviana: zhizn' i tvorchestvo Ivana Shmeleva* [Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov]. Moskva: Mosk. rabochij ; Skify. (pereizdana v 2000 g.).

Tulev, Katrina 2014. *Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu kujundamisprintsiipidest 20. sajandi alguse vaadete kontekstis Richard Viidaleppa fotode näitel* [On the design principles of the photo collection of the Estonian Folklore Archive in the context of the views of the beginning of the 20th century: Richard Viidalepa's photos case study]. Bakalaureusetöö. Tallinna Ülikool.

Vaigla, Eda 1998. Paul Ariste i sobranie materialov 20–30 gg. po russkim dialektam i fol'kloru v Literaturnom muzee Estonii [Paul Ariste and the 1920–1930s datasets on Russian dialects and folklore at the Literary Museum of Estonia]. In: *Yazyki malye i bol'shie…: In memoriam acad. Nikita I. Tolstoi.* Tartu: Tartu Ülikool, 1998, 301–309. Slavica Tartuensia IV.

VOV 3, 2015. V*elikaya Otechestvennaya vojna. 1941–1945. Dokumenty i materialy. Tom III: Nacional'nye formirovaniya Krasnoj armii* [Great Patriotic War, 1941–1945. Documents and materials. Vol. 3 : National formations of the Red Army]. Moskva: Izd. centr «VOEVODA».

Summary

Russian folklore collectors and their diaries (the archive of the Estonian Literary Museum)

Nikolai Antropov

Keywords: Estonian Literary Museum, "Russian collection", folklore, collectors' diaries, Estonian Russians

The "Russian Collection" of the Folklore Archive of the Estonian Literary Museum (Tartu) contains the field diaries of the collectors – they were the students of the University of Tartu who did their folklore internship in the museum. These diaries are valuable artefacts of the late 1930s which reflect the life of the local population of the Lake Peipsi region, their social and spiritual life before the start of the Soviet occupation of Estonia and the World War II. The article analyzes the content of the collectors' diary entries in accordance with the common themes and motives: routes and maps; working conditions; life, material aspects of life of the local population; traditional spiritual culture; religious and secular life; weekdays and holidays; portraits and characteristics of informants; notes on local dialects.

Современный интернет-фольклор

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.06

Сравнение виртуальной деятельности футбольных фанатов Эстонии и Беларуси во время пандемии COVID-19

Анастасия Федотова
Отдел фольклористики, Эстонский литературный музей,
Центр компетенции по эстонским исследованиям (CEES)
anastasiya.fiadotava@folklore.ee,

Пирет Воолайд
Отдел фольклористики, Эстонский литературный музей;
Центр компетенции по эстонским исследованиям (CEES)
piret.voolaid@folklore.ee

Аннотация. В исследовании рассматривается взаимосвязь между спортивной культурой и коронавирусным кризисом на примере групп фанатов из Эстонии и Беларуси. У изучаемых нами стран были разные подходы к проведению спортивных мероприятий. В Эстонии все спортивные соревнования и контактные игры были запрещены на время чрезвычайного положения, а в Беларуси они продолжались. Уникальная ситуация в Беларуси привлекла внимание любителей футбола из разных стран к белорусскому футбольному чемпионату. Во время пандемии большая часть деятельности фанатов была сконцентрирована в Интернете, что сделало социальные сети наиболее подходящей средой для этого исследования. В данной работе мы

сравниваем деятельность эстонских и белорусских футбольных клубов в период первой волны пандемии коронавируса и анализируем механизмы фанатской деятельности в Facebook. Мы также подробно описываем общий контекст функционирования спортивной сферы во время пандемии.

Ключевые слова: пандемия коронавируса, фанатская субкультура, юмор, футбол, спортивный фольклор

Введение

Спорт – очень важная область современной культуры и, как и во многих других сферах, во время пандемии коронавируса в разных странах он оказался в очень сложном положении. В большинстве государств Европы и мира первыми жертвами пандемии стали спортивные мероприятия – их запретили, чтобы защитить как спортсменов, так и болельщиков. Однако следует отметить, что, несмотря на то что в сложившейся ситуации соревнования были прерваны, спортсмены и болельщики продолжили свою деятельность в других направлениях.

В данной работе проводится сравнение деятельности спортивных клубов и их болельщиков в Беларуси и Эстонии. Обе эти страны расположены в Восточной Европе и являются постсоветскими государствами со схожим историко-культурным развитием в период Новейшей истории, однако с различными политическими системами в настоящее время. Интересный компаративный аспект добавляет также тот факт, что Эстония и Беларусь применяли разные подходы к воспрепятствованию распространению COVID-19 и к спортивным мероприятиям. В Эстонии, как и в большинстве европейских стран, все спортивные соревнования были запрещены на время чрезвычайного положения, введенного правительством с 12 марта по 17 мая 2020 г. В Беларуси же чрезвычайное положение в связи с пандемией коронавируса введено не было, и спортивная жизнь продолжалась в обычном режиме.

Фокусом нашего внимания стала субкультура футбольных болельщиков и ее проявления в виртуальном пространстве. Футбол является одним из наиболее широко распространенных

видов спорта в мире[1]. Состояние футбола в период пандемии коронавируса уже стало объектом внимания исследователей различных дисциплин. В частности, первый номер журнала Soccer & Society в 2021 г. был полностью посвящен сфере футбола в эпоху коронавируса. В нем рассматривались такие темы, как влияние пандемии на деятельность футбольных арбитров (Webb 2021; Boschilia & Moraes & Wanderley 2021), на жизнь спортивных журналистов и футбольных комментаторов (Woodward 2021; Horky 2021), на коммерческую деятельность в данной сфере (Parnell & Bond & Widdop & Cockayne 2021), на клубы в Английской Премьер-лиге (Kennedy & Kennedy 2021), на физическую работоспособность футболистов и частоту их травм (Guerrero-Calderon 2021). Также было проведено сравнительное исследование прерывания футбольных игр во время Второй мировой войны и в период пандемии коронавируса (Tovar 2021).

Данная статья предлагает рассмотреть футбол периода пандемии с еще одной новой стороны. Цель данного фольклористического исследования – сравнить деятельность эстонских и белорусских футбольных клубов в период первой волны пандемии коронавируса в марте – мае 2020 г. и проанализировать стратегии адаптации футбольных клубов и их фанатов к новым условиям. В работе изучаются механизмы и формы общения футбольных клубов со своими болельщиками, а также деятельность самих фанатов в социальных сетях, в частности, в Facebook. Несмотря на различные подходы к профилактике коронавируса в эстонском и белорусском футболе, виртуальное пространство в этот период стало основным местом общения болельщиков обеих стран, поэтому социальные сети стали наиболее подходящей средой для этой совместной работы.

В данной статье мы анализируем три взаимосвязанных между собой аспекта конструирования фанатской субкультуры в период коронавируса. Во-первых, рассматриваем футбольных фанатов как субкультуру в социальных сетях, уделяя особое внимание взаимодействию между официальными футбольными клубами и обычными людьми. В то время как ведущие международные клубы осознают свое глобальное значение и

общаются посредством социальных сетей со своими фанатам по всему миру, поддержка менее известных клубов очень локальна. Сторонники местных клубов общаются в основном на стадионах и в барах (и часто презирают фанатов, которые предпочитают смотреть матчи ведущих футбольных лиг по телевизору, см.: Richardson & Turley 2006), а их группы в социальных сетях не играют такой значительной роли в фанатских сообществах.

Во-вторых, мы интерпретируем взаимодействие между футболистами и болельщиками сквозь призму применяемой в социологии и психиатрии концепции парасоциальной коммуникации и сопровождающей ее воображаемой обратной связи (Horton & Wohl 1956). Основываясь на идее Дэвида Джайлса (Giles 2002; Giles 2010, 451) о том, что парасоциальное общение находится на одном из краев спектра возможных взаимодействий между людьми, мы утверждаем, что отношения между футболистами и их онлайн-фанатами включают в себя элементы как социальной, так и парасоциальной коммуникации.

В-третьих, мы исследуем, какие шутки и юмористические механизмы можно было увидеть в социальных сетях футбольных клубов во время пандемии. Спорт и деятельность фанатов являются развлекательными, но в то же время весьма эмоциональными культурными феноменами, в которых юмор играет важную роль (см., напр., Krikščiūnas 2020). Фольклорные шутки оставили яркий след, например, в реакции общественности на допинговые скандалы, разразившиеся в эстонском спорте в последнее десятилетие (см., напр., Voolaid 2014; Laineste & Voolaid 2020). В онлайн-общении юмор часто принимает форму визуальных мемов (см.: Piata 2016, 41). В аналитической части данной работы мы руководствуемся определением мемов, сформулированным Лимор Шифман (Shifman 2014); мемы рассматриваются как форма (пост)модернового фольклора, который выражает и формирует общие нормы и ценности внутри и за пределами сообществ и традиционных групп (рис. 1).

Рис. 1. «Что это ты такое делаешь?» – «Смотрю футбол»[2]. Интернет-мем, распространявшийся во время чрезвычайного положения, отражает тяжелое положение спортивных болельщиков в период запрета спортивных соревнований, когда единственное, что оставалось делать дома – это буквально «смотреть на футбольный мяч». URL: https://meeldib.com/mida-sa-oma-arust-teed/ (дата обращения: 21.02.2021)

Спорт в Эстонии и Беларуси в период первой волны пандемии

Спорт и фанатская субкультура сыграли очень важную роль в эстонском коронавирусном кризисе, поскольку отчет Департамента здоровья подтвердил, что в наиболее пострадавшем от коронавируса уезде Сааремаа вирус был в буквальном смысле раздут вувузелами болельщиков[3] (Vinni 2020). С культурной точки зрения интересно то, что уместность использования этих музыкальных инструментов болельщиками на соревнованиях уже была серьезной темой для обсуждения ранее, и теперь

коронавирусный кризис стимулировал возобновление данной дискуссии. Среди эстонских футбольных болельщиков распространено критическое отношение к этому элементу фанатской атрибутики. Об этом свидетельствует, например, сообщение, опубликованное на странице ассоциации болельщиков клуба «Нымме Калью» «Розовые пантеры» в Facebook: «Вувузелы – одно из самых уродливых изобретений, когда-либо появлявшихся на трибунах. Они не только убивают дух [игры], но теперь и убивают людей. Скажи НЕТ вувузелам, как это делал в сво е время Калью, запретив их использование на Хийумаа. Если хочешь поддержать команду, сделай это как истинный эстонец – песней. Не хочешь петь, хлопай в ладоши» (Roosad Pantrid 2020). После инцидента на волейбольных соревнованиях на Сааремаа вувузелы были запрещены на последующих соревнованиях (Karu 2020).

Спортивные мероприятия и их последующая отмена на время пандемии коронавируса вдохновили появление и распространение различного фольклора (рис. 2). Например, соревнования по волейболу на Сааремаа легли в основу многих мемов. Девиз Эстонской ассоциации волейбола «Волейбол – это здорово!» иронично назвали новой сааремааской пословицей (рис. 2а).

а б

Рис. 2. Мемы, появившиеся в Интернете как реакция на прошедшие 4–5 марта 2020 г. волейбольные соревнования в г. Курессааре: а – «Волейбол – это здорово» (сааремааская посло-

вица); б – «Ратас[4], черт, отдай немедленно назад мою свободу! Свободный человек хочет играть на Сааремаа в волейбол и устраивать вечеринки в общаге. Без этого нельзя говорить о демократичном обществе! Раб Ратаса?». URL: https://www.facebook.com/100013286351092/posts/887880004998203 и https://uueduudised.ee/arvamus/uhest-ideoloogiakulturnikust-ehk-jonnipunn-ajab-oma-oigust-taga/attachment/udu/ (дата обращения: 17.02.2021)

Несмотря на тяжелую ситуацию, спортсмены из всех существовавших до сих пор групп (дети, молодежь и профессиональные команды) смогли продолжить индивидуальные и видео-тренировки.

В Беларуси ситуация была иной. Обычная спортивная жизнь продолжалась. Более того, Александр Лукашенко назвал спорт одним из лекарств против коронавируса. В интервью журналисту на ледовой арене после игры в хоккей он заявил, что спорт (и особенно хоккей) – лучший противовирусный препарат, и подчеркнул, что не видит на арене никаких вирусов (ОНТ 2020). Несмотря на то, что белорусские спортсмены не могли участвовать в международных соревнованиях, на национальном уровне соревнования продолжались, не ограничивалось даже присутствие болельщиков на стадионах. Белорусские спортивные события не сопровождались настолько драматичными последствиями, как волейбольный матч на Сааремаа, но в некоторых популярных спортивных клубах (например, футбольные клубы (ФК) «Минск» и «Ислочь») также наблюдались крупные очаги коронавируса. В связи с этим спортивные мероприятия в Беларуси привлекли внимание не только белорусов, но и болельщиков из других стран (эстонские футбольные болельщики также признались, что смотрели матчи белорусской футбольной лиги – см., напр., Soccernet 2020). Новый статус белорусского спорта на мировой спортивной арене спровоцировал неожиданную реакцию болельщиков всего мира, беспрецедентную по сравнению с докоронавирусной эпохой. Одной из таких реакций стало создание в Facebook международной фан-группы в честь ФК «Слуцк» – футбольной команды, выступающей в чемпионате

Беларуси. Эта группа была основана австралийскими футбольными фанатами и получила название «FK Slutsk Worldwide». Со временем к ней присоединились футбольные фанаты из многих стран, у которых не было возможности смотреть футбольные матчи у себя на родине. По словам Шейна Робинсона, основателя группы, идея создать группу в Facebook появилась так: «Один из парней [его друг] был на странице букмекерской конторы и нашел Белорусскую Премьер-лигу, где до сих пор продолжались игры [несмотря на коронавирус]. Мы выбрали команду, которая играла в тот первый вечер, это оказался «Слуцк», и с этого все началось» (McCormack 2020). Нужно отметить, что важную роль в пристальном внимании англоязычных фанатов к ФК «Слуцк» сыграли название клуба и связанная с ним игра слов. Хотя название города Слуцк, в честь которого назван клуб, произносится по-русски и по-белорусски [слуцк], его написание схоже с английским словом «sluts» [слатс] (сленговое слово, обозначающее девушек легкого поведения), и поэтому носители английского языка, незнакомые с лингвистическими нюансами, могут предположить, что название клуба должно произноситься аналогичным образом. Вышеупомянутое сходство привлекло много новых членов в группу «FK Slutsk Worldwide» и вдохновило их на создание большого количества юмористических фольклорных форм, которые анализируются нами в разделе «Важность юмора в период чрезвычайного положения».

Источники и методология

Сравнительное исследование основано на деятельности футбольных болельщиков, которые были поставлены в разные условия из-за различных национальных мер по борьбе с пандемией коронавируса. Белорусские данные для исследования взяты из группы Facebook «FK Slutsk Worldwide». Это страница, созданная для ФК «Слуцк» 23 марта 2020 г. по инициативе австралийских болельщиков. На пике ее активности численность группы составляла более чем 7 тысяч участников, которые регулярно делились юмористическими мемами (за период с

конца марта до начала июля собрано 308 мемов), шутили, а также обсуждали футбол и пандемию коронавируса. Участники группы поддерживали командный дух сообщества фанатов и сам футбольный клуб. Языком общения болельщиков из разных стран был главным образом английский; даже белорусские участники группы часто его использовали.

Положение эстонских футбольных болельщиков в условиях дефицита контактных матчей из-за коронавирусного кризиса мы анализируем на основании деятельности в социальных сетях футбольных клубов «Флора» («Flora»), «Левадия» («Levadia»), «Нымме Калью» («Nõmme Kalju») и «Городская команда Пайде» («Paide Linnameeskond»), которые были одними из самых заметных в Премьер-лиге в 2019 г. На момент окончания чрезвычайного положения 17 мая 2020 г. у сообщества «FC Flora» в Facebook было около 15 000 подписчиков, у «FCI Levadia» – 7000, у «Nõmme Kalju FC» – 17 600, у «Paide Linnameeskond» – 5300. Во всех данных группах в рамках стандартного маркетингового продвижения социальных сетей делалось по несколько постов в день, среди постов в группе «FCI Levadia» были также записи на русском и английском языках. В последние годы футбол в Эстонии становится все более интернациональным, поэтому часть комментариев к постам также была на русском и английском языках.

Анализ данных показывает, что хотя рассматриваемые эстонские футбольные группы были официальными страницами футбольных клубов в Facebook, а группа «FK Slutsk Worldwide» была создана международными болельщиками, в обоих случаях общение и инициатива исходили от обеих сторон: футболистам и администрации клуба нужна была аудитория и болельщики, к которым можно обратиться, а фанатам – клубы и футболисты, которых можно поддержать в период пандемии.

У эстонских футбольных клубов нет очень активных групп, созданных самими болельщиками в Facebook. Например, фанаты клуба «Нымме Калью» создали страницу «Roosad Pantrid – NÕMME KALJU FÄNNID» («Розовые пантеры – фанаты Нымме Калью») (URL: https://www.facebook.com/pantrid, 720 подписчиков; болельщики клуба «Flora» – группу «FC Flora Viies Sektor

Ultras» («Ультрас пятого сектора ФК Флора»; URL: https://www.facebook.com/FC-Flora-Fifth-Sector-Ultras-294946327186736, всего 570 подписчиков), но по сравнению с официальными страницами клубов в Facebook, деятельность этих групп менее заметна, и в целом общение в социальных сетях значительно чаще осуществляется по собственной инициативе клуба.

Та же тенденция наблюдается в группах футбольного клуба «Слуцк» в социальной сети ВКонтакте: официальная страница клуба насчитывает более 7000 участников, в то время как несколько страниц, созданных болельщиками, – не более 100 участников каждая. В то же время созданная болельщиками группа в Facebook, о которой и пойдет речь, быстро набрала популярность. Этому во многом способствовала как окружающая действительность (когда Беларусь осталась почти единственной страной в мире, где продолжали играть профессиональные футбольные лиги), так и содержательная сторона группы, которая будет проанализирована далее.

Сравнение данных из Эстонии и Беларуси также накладывает на анализ определенные ограничения. Страницы в социальных сетях эстонских команд были созданы самими местными футбольными клубами. Это означает, что эстонские футбольные клубы активно участвуют в построении и поддержании собственного имиджа. Официальные страницы клубов в Facebook являются частью контент-маркетинга в социальных сетях, и публикации в них, которые часто принимают форму различных призывов и кампаний, обычно создаются специалистами по связям с общественностью и координаторами болельщиков. Международный фан-клуб белорусского ФК «Слуцк», напротив, появился как спонтанная инициатива, обусловленная общей отменой футбольных матчей почти во всем мире. Участники групп эстонских футбольных клубов в социальных сетях – это в основном местные болельщики, в то время как большинство членов группы «FK Slutsk Worldwide» – это люди, которые могут даже не знать, где находится Беларусь, что в определенном смысле сужает диапазон возможных тем для обсуждения.

Наш основной метод сбора данных – цифровая этнография, предполагающая длительное онлайн-наблюдение. В

аналитической части работы мы используем качественный контент-анализ, а также анализ контекста создания и распространения публикаций в социальных сетях. Мы также применяем компаративный метод, выделяя различные тематические и формальные критерии и, исходя из них, сравниваем деятельность эстонских и белорусских клубов и болельщиков. Первым из критериев систематизации и сравнения материала стало выделение субъектов деятельности, в качестве которых были определены, в частности, официальные представители клубов, сами болельщики и футболисты. Второй критерий затрагивал более узкий сегмент онлайн-коммуникации – ее юмористический аспект. В рамках данного критерия были проанализированы различные формы юмора, которые использовались на страницах футбольных клубов в социальных сетях.

Собранные материалы (изображения и скриншоты) находится в исследовательском архиве отдела фольклористики Эстонского литературного музея EFITA (каталог EFITA F37-001).

Субкультуры футбольных болельщиков в социальных сетях: официальная деятельность клубов и взаимодействия фанатов

Футбольные фанаты давно считаются устоявшейся субкультурой (см., напр., Carroll 1980; Hughson 1998; Richardson & Turley 2006). Действия, лежащие в основе этой субкультуры, – совместный просмотр игр в баре или на стадионе, поддержка команд кричалками и символикой – предполагают регулярное личное общение между ее участниками. Однако с развитием средств массовой информации и социальных сетей субкультуры болельщиков популярных клубов стали глобальными, и значительная часть деятельности фанатов переместилась в Интернет. Сейчас почти невозможно быть активным футбольным фанатом, не участвуя в деятельности болельщиков онлайн (Ruddock & Hutchins & Rowe 2010, 325).

Помимо веб-сайтов футбольных клубов, которые в основном сосредоточены на публикации связанной с клубами информа-

ции и не предусматривают каких-либо значимых механизмов обратной связи, существуют также группы футбольных клубов в социальных сетях. Некоторые из них ведутся официальными администрациями клубов, но многие популярные клубы также имеют одну или несколько фанатских страниц и групп в социальных сетях, где участники делятся информацией о своем любимом клубе и общаются (подробный анализ см.: Rivers & Ross 2019, 3). Такие группы часто имеют глобальную аудиторию, члены которой могут никогда не встретиться в реальной жизни, и их единственное связующее звено – совместная поддержка определенного клуба.

В отличие от аудитории традиционных СМИ, в интерактивных медиа (Howard 2008) фанаты могут действовать не только как пассивные потребители, но и как производители контента (Benigni & Porter & Wood 2009). Этот аспект культуры участия (Jenkins 2006; Jenkins & Ford & Green 2018) и делает группы футбольных фанатов в социальных сетях привлекательным, и даже порой вызывающим зависимость, пространством для взаимодействия. Как и в случае с фанатами в других сферах культуры, для футбольных болельщиков удовольствие от просмотра игры любимой команды дополняется удовольствием от общения с единомышленниками, выражения своего мнения об игроках и тренерах, прогнозирования результатов будущих матчей и т. д. (Cleland & Dixon 2015; Kossakowski & Besta 2018). Участники как официальных, так и фанатских групп в социальных сетях имеют множество возможностей поддержать свой клуб, публикуя посты и комментарии. Самые популярные и привлекательные из них зачастую включают в себя визуальные и аудиовизуальные элементы.

Во время чрезвычайного положения эстонские клубы несколько раз организовали для своих болельщиков игры и кампании по поддержке. В новой сложной ситуации, в которой, безусловно, оказались футбольные клубы, фанатов прямо попросили о финансовой поддержке клубов (например, кампания городской команды Пайде «Футбол в сердце. Поддержи городскую команду Пайде»). Для преодоления кризиса были организованы многочисленные развлекательные конкурсы.

Была предоставлена возможность повторно посмотреть предыдущие победные игры клуба (например, ретро-четверги команды «Флора»), организованы различные турниры, в которых всех желающих призывали принять активное участие. В апреле прошел турнир сторонников «ФКИ Левадия» по покеру, в котором также приняли участие представители руководства клуба, такие как Сергей Парейко. Свой покерный турнир также организовал клуб «Нымме Калью», в нем приняли участие его игроки и группа болельщиков «Розовые пантеры»:

> У всех желающих есть возможность испытать себя [в игре] против игроков и пантер команды «Нымме Калью». Сможешь ли ты дать нам такой же хороший отпор, как наши спортсмены на поле и «Пантеры» в фанатском секторе? URL: https://www.facebook.com/NommeKaljuFC/photos/a.117730824915358/3080154665339611/ (дата обращения: 17.02.2021).

Были организованы всевозможные виртуальные соревнования. Футбольный клуб «Флора» опубликовал так называемую игру в бинго настоящего болельщика Флоры, в рамках которой фанатам предлагались на выбор действия, которыми они бы могли виртуально поддержать свой клуб (рис. 3). Также стоит упомянуть акцию того же клуба под названием «Флора движется», в ходе которой 60 сотрудников клуба виртуально посетили стадионы Премьер-лиги. Успешными оказались трюковые флешмобы, например «FCI Levadia ISPORT CHALLENGE», по правилам которого футболисты выполняли трюки, размещали их на странице клуба и делились соответствующими тематическими ссылками. Подобную кампанию под названием «Отправь трюк» провела и городская команда Пайде. Болельщикам предлагали отправить в клуб видео каких-либо интересных трюков, а взамен обещали возможность «выиграть отличные призы!» (фанатскую атрибутику клуба – водолазки и т. д.). Среди молодых игроков стали популярны всевозможные трюковые недели, позволявшие разнообразить и сделать более привлекательными одиночные тренировки.

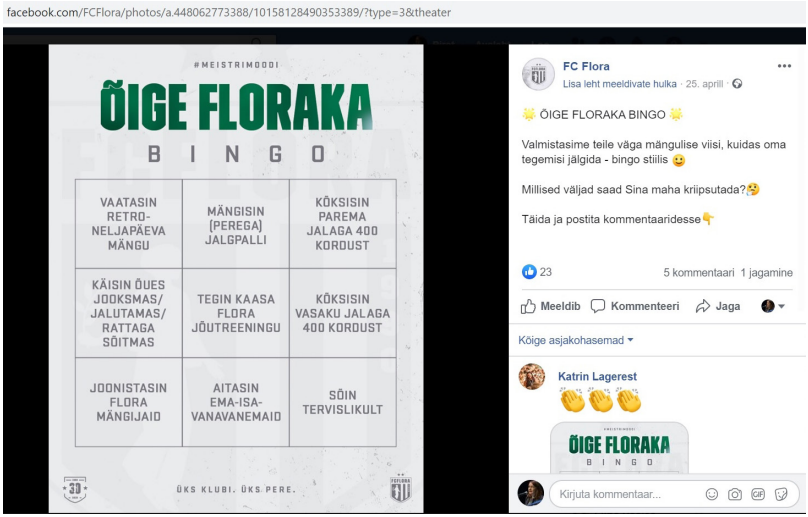


Рис. 3. Так называемая игра в бинго настоящего болельщика «Флоры» включала как мероприятия, связанные с клубом (ретро-четверги, рисование игроков клуба, участие в силовых тренировках клуба), так и более общие действия (помощь близким, здоровое питание, самостоятельные тренировки). URL: https://www.facebook.com/FCFlora/posts/10158128593138389 (дата обращения: 21.02.2021)

Болельщиков попросили носить одежду в цветах поддерживаемого ими клуба, а также опубликовать свои фотографии с фанатской атрибутикой на страницах клуба в социальных сетях. Так, например, на странице ФК «Флора» в Facebook предлагалось носить одежду и аксессуары клубных цветов, несмотря на отсутствие игр в период чрезвычайного положения, и делиться фотографиями с единомышленниками:

> Что может быть прекраснее в этот серый день, чем немного зеленого 🤗 Отправь нам свою фотографию и покажи, что ты гордо носишь бело-зеленые цвета – на теле и в сердце! 😎💚 #kannaflorat #saamehakkama

#meistrimoodi (URL: https://www.facebook.com/norman.poder/posts/2871237786277749).

По сравнению с официальными страницами эстонских клубов, большая часть публикаций на созданной и поддерживаемой самими болельщиками странице «FK Slutsk Worldwide» в Facebook были спонтанными. Самым популярным форматом публикаций на этой странице стали мемы (в отличие от групп эстонских клубов в Facebook, где интернет-мемы обычно не публиковались; рис. 4 и 5).

Рис. 4. Мем, сделанный мексиканскими болельщиками в поддержку ФК «Слуцк»: «Брат-Слуцк, ты уже мексиканец!». URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=725995238145400&set=gm.246998603148154&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Рис. 5. Шуточная аллюзия на то, что во время пандемии футбольные фанаты предпочли ФК «Слуцк» своим клубам. В данном меме используется очень распространенный шаблон с канадским рэпером и актером Дрейком. URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2996025063846982&set=gm.246747433173271&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Болельщики (в частности, футбольный фанат из США) также придумали гимн ФК «Слуцк» (рис. 6). Позже, когда гимн стал популярен среди участников группы, фанаты из других стран создали несколько его версий, которые также разместили в группе, что вызвало оживленную дискуссию. Кроме того, участники группы размещали рисунки и стикеры, посвященные ФК «Слуцк».

Рис. 6. Футбольный фанат из США создал гимн ФК «Слуцк». URL: https://www.facebook.com/AndyBNY1/videos/10222390221402622/?sorting_setting=CHRONOLOGICAL (дата обращения: 21.02.2021)

Как и болельщики эстонских клубов, члены группы «FK Slutsk Worldwide» поддержали кампании, инициируемые официальной PR-группой ФК «Слуцк». Так, 7 апреля 2020 г. был опубликован следующий призыв:

> Напоминаем, что мы запустили новый флешмоб «МЫ ВСЕ ЛЮБИМ СЛУЦК».
>
> Сделайте фото в цветах любимой команды (форма, шарфы, флаги и т. д.) и разместите его в Facebook, Twitter или Instagram с хэштегом #weallloveslutsk. Мы соберем все фотографии и опубликуем их в наших социальных сетях.

> В Instagram отметьте нашу страницу @ sfc.slutsk в историях, мы перепостим их.
>
> Мы покажем фотографии на большом экране нашего стадиона перед следующей домашней игрой! URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=119797646333508&set=gm.251795846001763&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 12.10.2021).

Атрибутика болельщиков, несомненно, является одним из наиболее заметных элементов культуры футбольных фанатов; она помогает укрепить их коллективную идентичность и добавляет почти сакральный аспект к их деятельности (Derbaix & Decrop 2011). Поэтому новоявленные фанаты ФК «Слуцк» начали присылать свои фотографии с отсылкой к символике клуба еще до этого призыва. Несомненно, футболки, шарфы, флаги и другие предметы клубной атрибутики, которые можно было бы легко купить в специализированных магазинах или заказать через Интернет при нормальных условиях, было сложно получить во время пандемии из-за перебоев в поставках.

Международные фанаты ФК «Слуцк» предложили множество творческих решений этой проблемы. Изначально они просто использовали элементы символики клуба (или хотя бы визуальные отсылки к ней) в своей одежде и обуви. В основном предпочтение отдавалось одежде синего цвета (цвет команды ФК «Слуцк»). Но встречались и другие подходы: например, одна из болельщиц разместила селфи в футболке с надписью «СССР» и прокомментировала это фото следующим образом «Самое близкое к атрибутике ФК “Слуцк”, что у меня есть». Позже болельщики попытались изготавливать фанатскую атрибутику дома. Большая часть этих попыток ограничилась лишь дизайном макетов и их обсуждением (рис. 7), но были и те, кто вышел за рамки виртуального пространства. Так, один из фанатов творчески объединил движение фанатов ФК «Слуцк» и кампанию по профилактике COVID-19, разместив фотографию своей футболки, на которой было написано от руки: «ФК СЛУЦК ГОВОРИТ: 1. намочи, 2. намыль, 3. помой. Вымой

руки» (URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157663705643822&set=gm.252089199305761&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)). Другие болельщики напечатали логотип ФК «Слуцк» на своих футболках и кружках, еще одна из участниц группы нарисовала логотип ФК «Слуцк» на своей щеке перед игрой команды. Наконец, один из фанатов создал логотип «We All Love FK Slutsk» и разместил его на платформе Redbubble, которая позволяет пользователям заказывать товары с собственным дизайном (футболки, магниты, маски) из каталога за определенную плату.

Рис. 7. Один из предложенных болельщиками вариантов формы для команды ФК «Слуцк». URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=3082386361807132&set=gm.250294209485260&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Общение футболистов с болельщиками

Как правило, общение известных футболистов с болельщиками носит односторонний характер; такого рода отношения с медийными личностями называются парасоциальными.

Дональд Хортон и Ричард Воль впервые описали парасоциальные отношения и взаимодействия в своей статье «Массовая коммуникация и парасоциальные взаимодействия: изучение близости на расстоянии». Они использовали эти термины в некоторой степени взаимозаменяемо, но основное внимание уделяли иллюзии потребителя СМИ, возникающей при просмотре телевизионной передачи или прослушивании радиопрограммы, когда зрители отождествляют или идентифицируют себя с персонажами СМИ (Horton & Wohl 1956). Парасоциальные отношения помогают повысить вовлеченность аудитории и сформировать позитивное восприятие различных элементов, связанных с идентичностью спортсменов, таких как их команда, бренд, который они рекламируют, и т. д. (Spinda & Earnheardt & Hugenberg 2009). Парасоциальное общение болельщиков и спортивных знаменитостей в социальных сетях вдохновляет фанатов, особенно когда они являются частью онлайн-сообщества с общими интересами (Yuksel & Labrecque 2016). Наш анализ показывает, что онлайн-коммуникация не ограничивается дихотомией «личное – парасоциальное», а предполагает двустороннее общение, поскольку сами футболисты также в определенной степени общаются со своими болельщиками, особенно во время пандемии коронавируса, когда использование других каналов связи ограничено. Анализируя (пара)социальное взаимодействие фанатов и спортсменов в рамках их совместного конструирования действительности в онлайн-пространствах (см.: Sorokin 2018, 70), мы показываем, как протекает непрерывный процесс сотрудничества различных заинтересованных сторон, объединенных общей целью (в данном случае – добиться побед своей команды).

Парасоциальное общение происходило и при нормальных обстоятельствах до пандемии, и футболисты отслеживали связанные с собой публикации в социальных сетях. Безусловно, многие традиции, сложившиеся до 2020 г., продолжились и в период пандемии коронавируса; например, сохранилась традиция поздравлять именинников (игроков, тренеров и других важных членов клуба) сообщениями в Facebook. Более того, виртуальные поздравления в период чрезвычайного положения

приобрели даже большую значимость, так как стали единственной возможностью отметить дни рождения в отсутствие личных встреч и контактов.

Благодаря публикациям в социальных сетях, в период чрезвычайного положения спортсмены стали лидерами мнений, призывающими болельщиков соблюдать ограничения, оставаться дома, подавать хороший пример, тренироваться дома, чтобы «пережить это время» и стать сильнее. Эти публикации отмечались хештегами, связанными с коронавирусом: #püsinkodus (остаюсь дома), #treeninkodus (тренируюсь дома), #saamehakkama (справимся), #minuklubi (мой клуб). Болельщики могли комментировать публикации и предоставлять спортивным знаменитостям обратную связь (рис. 8 и 9).

Рис. 8. Известный футболист Константин Васильев призвал на своей странице в Facebook следовать введенным во время чрезвычайного положения правилам. URL: https://www.facebook.com/Olympiafann/videos/151881599413952 (дата обращения: 21.02.2021)

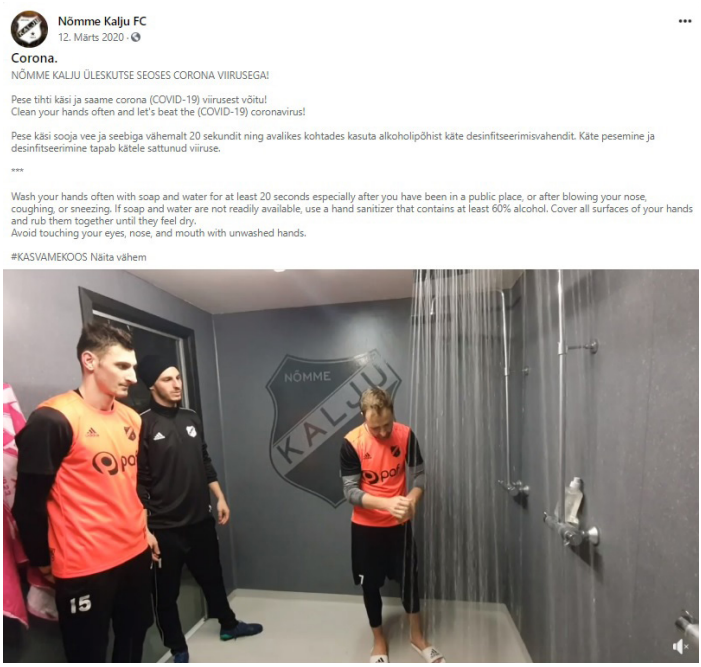


Рис. 9. Клуб «Нымме Калью» сделал в первый же день чрезвычайного положения призыв мыть руки не менее 20 секунд, который был опубликован на нескольких языках. Игроки показали это на своем примере в душевой клуба. На публикацию отреагировали 59 раз и поделились ею 17 раз. URL: https://www.facebook.com/watch/?v=210780329997554 (дата обращения: 21.02.2021)

Клубы предложили болельщикам предсказать, как долго продлится чрезвычайное положение и когда игроки снова смогут выйти на поле (рис. 10). Существование такого рода прогнозов было понятно и широко распространено в условиях неконтролируемого чрезвычайного положения; частыми были дискуссии о том, когда мир снова откроется, когда вообще закончится пандемия коронавируса и т. д.

Рис. 10. Публикация с фотографией игрока ФК «Флора» Маркуса Поома, в которой болельщиков приглашают предсказать, когда возобновится футбольный сезон. URL: https://www.facebook.com/FCFlora/posts/10157978491418389 (дата обращения: 21.02.2021)

В свою очередь, в группе «FK Slutsk Worldwide» болельщики также выстраивали коммуникацию с клубом, активно публикуя вербальные и визуальные свидетельства своей поддержки футболистам. И, в отличие от крупных европейских клубов, ФК «Слуцк» не стал придерживаться позиции «недосягаемых звезд» и отстраненно наблюдать за своим внезапно появившимся международным фан-клубом. Вместо этого руководство команды поспешило начать диалог со своими иностранными болельщиками, публикуя сообщения и комментарии в группе «FK Slutsk Worldwide». Любопытно, что официальная страница ФК «Слуцк» в Facebook была создана только после того, как группа «FK Slutsk Worldwide» начала набирать популярность на платформе; сообщения в официальной группе ФК «Слуцк» в Facebook публиковались почти исключительно на английском языке (в отличие от их более ранней русскоязычной группы ВКонтакте, ориентированной на местных болельщиков). PR-специалисты ФК «Слуцк» организовали сеансы вопросов

и ответов с некоторыми из игроков: попросив международных болельщиков заранее задать свои вопросы, затем выпускали видеотрансляции ответов футболистов в Facebook.

Более того, сами игроки напрямую общались со своими иностранными болельщиками, несмотря на языковой барьер и разницу во времени. Некоторые футболисты даже использовали юмор в общении с фанатами. Так, нападающий Артем Сердюк, ставший одним из самых популярных игроков среди международных болельщиков клуба, часто отвечал на посты болельщиков, в которых упоминался. Когда один из фанатов разместил короткий видеоролик о том, как футболист тренируется перед игрой под заголовком «Артем показывает свою версию Let's Twist Again...», Сердюк ответил: «Танцы заказывали? 😂😂😂», вероятно, имея в виду предложение международных болельщиков придумать особый способ празднования гола. Юмор, связанный с этой инициативой, даже вышел за рамки онлайн-общения. После того, как один из фанатов предложил устроить конкурс на лучшее «празднование гола», на следующем же матче игроки ФК «Слуцк» устроили «празднование гола в стиле кенгуру», чтобы отблагодарить своих австралийских болельщиков (рис. 11).

Рис. 11. Празднование гола в стиле кенгуру. URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10217045888441246&set=gm.269837757530905&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Несмотря на то что в Эстонии приостанавливалось проведение соревнований, спортсмены продолжали тренироваться на самоизоляции. Тренеры имели возможность руководить тренировками удаленно, а цифровые технологии и смарт-устройства позволяли оставаться на связи и сохранять командный дух. Разумеется, о таких тренировках также сообщалось широкой публике на страницах клуба в Facebook (рис. 12 и 13), таким образом, болельщики могли их лучше прочувствовать и виртуально присоединиться. Футбольные журналисты, которые не смогли выполнять свою обычную работу – ведение прямых репортажей – в сложившейся ситуации, также перестроились и сосредоточились на том, как отдельные спортсмены справлялись с пандемией коронавируса и чрезвычайным положением (см., напр., Voolaid 2020b).

Популярными стали прямые видеотрансляции тренировок под руководством игроков футбольных команд.

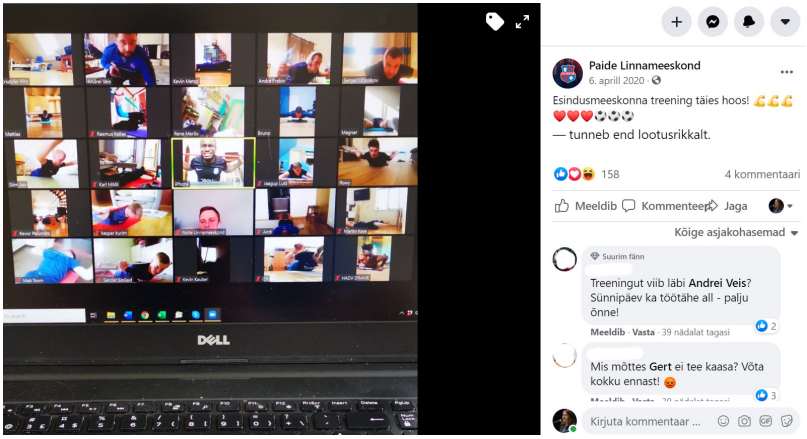


Рис. 12. Публикация городской команды Пайде: на мониторе компьютера – фотографии игроков команды во время тренировок на самоизоляции. URL: https://www.facebook.com/PaideLinnameeskond/photos/a.746381475380806/3098849300134000 (дата обращения: 21.02.2021)

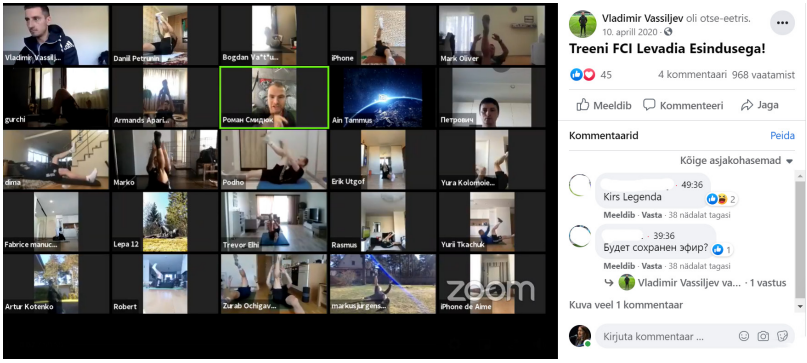


Рис. 13. Прямая трансляция тренировки команды «ФКИ Левадия» проходила на русском языке. URL: https://www.facebook.com/vovkjn/videos/3045506495488686 (дата обращения: 21.02.2021)

5 мая 2020 г. Эстонский футбольный союз обратился к правительству с просьбой разрешить возобновить игры чемпионата 19 мая 2020 г. (рис. 14). Изначально они проходили без зрителей и с определенными ограничениями. Так, фанаты не могли болеть на стадионе за команду своего клуба, но были быстро найдены альтернативные способы поддержать футболистов. Например, 23 мая клуб «Нымме Калью» разместил на официальной странице в Facebook публикацию:

> Несмотря на то, что трибуны должны быть пустыми, люди собрались не только перед экранами телевизоров, но и в сосновом лесу рядом со стадионом Хийу с корзинками для пикника😉
> Однако эта игра не проходит в тишине, и для болельщиков Event Center ведет звуковую трансляцию со стадиона, создавая звуковой мост между командой и ее болельщиками... Респект!
> #NKFC#MINUKLUBI#NÕMMEKALJU#KASVAMEKOOS #EVENTCENTER.
> URL: https://www.facebook.com/watch/?v=253393715869395 (дата обращения: 19.02.2021).

После отмены чрезвычайного положения болельщики стали находить различные возможности собраться за пределами стадиона, будь то на свежем воздухе или в популярных пабах. Однако последнее обстоятельство – встречи в помещениях – в свою очередь ставили под сомнение преимущества официальных ограничений. Зрителей снова пустили на трибуны 1 июля.

Рис. 14. В начале мая появилась информация о возобновлении игр 19 мая, которая распространилась в социальных сетях со скоростью лесного пожара и была встречена своеобразными «восторженными возгласами» (публикация «ФКИ Левадия», в которой использовалась архивная фотография ликующих фанатов). URL: https://www.facebook.com/fcilevadia/photos/a.624426940958426/3074366732631089/ (дата обращения: 21.02.2021)

В то же время участники группы «FK Slutsk Worldwide» из разных стран не смогли поддержать свой внезапно ставший любимым ФК «Слуцк» на стадионе даже после окончания первой волны пандемии. Когда летом коронавирусные ограничения пошли на спад, футбольные матчи возобновились и в других странах, поэтому интерес к группе уменьшился. Некоторые

участники группы прекратили активно обсуждать деятельность клуба, а часть из них вовсе покинула группу. Однако многие продолжали следить за судьбой ФК «Слуцк» и публиковать сообщения в Facebook (в основном в игровые дни), радуясь, когда клуб забивал или выигрывал, и переживая горечь поражений клуба в обсуждениях.

Важность юмора в период чрезвычайного положения

Использование юмора достаточно распространено в спортивной сфере (Krikščiūnas 2020, 243). Нельзя недооценивать и важность юмора в период пандемии коронавируса, поскольку именно он стал одной из позитивных стратегий, помогающих справляться с негативным воздействием кризиса. Использование юмора в виртуальной коммуникации болельщиков добавляет привлекательности такому общению и положительно оценивается членами онлайн-сообщества (Kytölä 2012, 239).

Игра слов и каламбуры стали одними из самых популярных форм юмора. Ранее мы уже приводили пример игры слов с названием ФК «Слуцк», которое высмеивали англоязычные фанаты. Однако название «Слуцк» может вызывать у футбольных болельщиков и другие ассоциации, в частности, с бывшим главным тренером сборной России и нескольких известных футбольных клубов Леонидом Слуцким. Международные фанаты в шутку предлагали Леониду Эдуардовичу стать тренером ФК «Слуцк» и, среди прочего, создавали мемы, основанные на схожести его имени и названия клуба (рис. 15).

Рис. 15. Игра слов «Sluts» – «Слуцк» – «Слуцкий» в интернет-меме. URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2680292968748256&set=gm.259305608584120&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 19.02.2021)

Игра слов также была представлена на страницах эстонских футбольных клубов в Facebook. Например, в конце апреля 2020 г. эстонские клубы опубликовали шуточные сообщения, в которых имена всех игроков команд были записаны в форме анаграмм. Юмор был построен на том, что имена также являются словами с определенными значениями (рис. 16). Важно отметить, что игра в анаграмму, несомненно, была вдохновлена популярным телешоу «Певец в маске», которое в тот момент транслировалось на TV3. За два дня до публикации анаграмм на страницах клубов (26 апреля 2020 г.) ведущий телешоу Март Сандер удивил публику забавной игрой слов, приуроченной к Международному дню анаграмм, составив анаграммы названия шоу и детективов жюри.

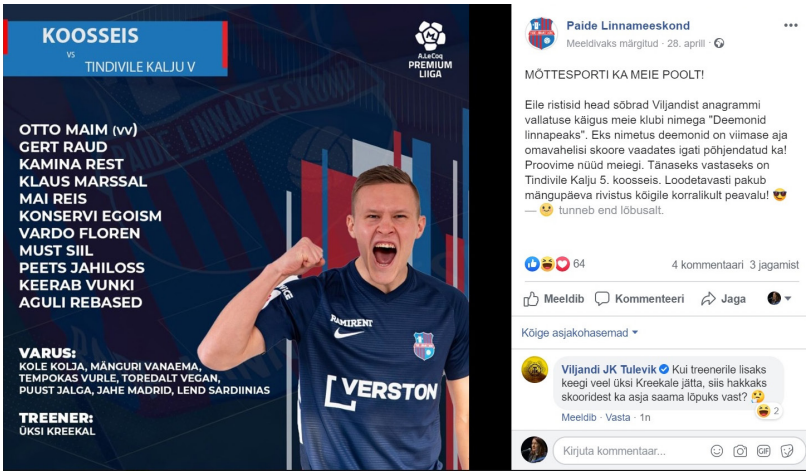


Рис. 16. Юмористическая публикация Городской команды Пайде, в которой состав игроков представлен в виде анаграмм. URL: https://www.facebook.com/PaideLinnameeskond/photos/a.178865855465707/3151666098185653/ (дата обращения: 21.02.2021)

Некоторые шутки были напрямую связаны с пандемией COVID-19. В группе «FK Slutsk Worldwide» в некоторых постах упоминалась (шуточная) идея Александра Лукашенко о том, что водка и баня могут помочь в лечении коронавируса. Еще одним популярным мотивом для юмора участников группы стало решение белорусских футбольных лиг продолжать играть в период пандемии. Болельщики даже в шутку предположили, что Белорусская Премьер-лига организовала пандемию, чтобы привлечь внимание футбольных фанатов всего мира (рис. 17). На протяжении всей пандемии распространялось множество теорий заговора о происхождении коронавируса (Hiiemäe & Kalda & Kõiva & Voolaid 2020, 1014; Kuperjanov 2020), поэтому такую интерпретацию можно также считать пародией на теории заговора.

Рис. 17. В данном интернет-меме содержится юмористическая отсылка к тому, что на самом деле за вспышкой коронавируса стоит Белорусская футбольная Премьер-лига. URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10163227184135052&set=gm.248008343047180&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Несмотря на то, что необычайная международная поддержка ФК «Слуцк» возникла во многом из-за вспышки COVID-19, коронавирус не входит в число популярных тем юмора группы «FK Slutsk Worldwide». Это особенно заметно на фоне того, насколько много юмористического контента, связанного с пандемией, распространилось в социальных сетях весной 2020 г., в том числе в форме интернет-мемов (Fiadotava 2020). Большинство юмористических упоминаний коронавируса в группе «FK Slutsk Worldwide» относится к концу марта – началу апреля 2020 г., когда продолжение игр в Белорусской Премьер-лиге, несмотря на пандемию, было особенно поразительным для международных болельщиков. В мае и июне распространение вируса в Ев-

ропе пошло на убыль; вследствие постепенного возобновления игр в футбольных лигах других стран угас и интерес к шуткам о коронавирусе в данной группе. Вместо этого начались серьезные и обеспокоенные обсуждения, когда у игроков нескольких других белорусских клубов был диагностирован COVID-19. Можно предположить, что по мере того, как риск заражения игроков ФК «Слуцк» коронавирусом стал более реальным и психологически менее отдаленным, нарушение норм, используя теорию Питера Макгроу и Калеба Уоррена (McGraw & Warren 2010), стало менее безобидным и, следовательно, с меньшей долей вероятности могло стимулировать юмористические реакции.

Можно предположить и существование еще одной причины, вследствие которой юмор, связанный с коронавирусом, не стал популярным в группе «FK Slutsk Worldwide» в Facebook. Как упоминалось ранее, группа была создана, чтобы компенсировать отсутствие футбольных матчей в других лигах и помочь футбольным фанатам адаптироваться к новым реалиям мира в период пандемии. В результате она стала местом, где можно было уйти от реальности и на время забыть о страхах и неуверенности, вызванных пандемией. Участвуя в привычных обсуждениях на футбольные темы и других формах виртуальной активности, члены группы оградили себя от широко распространенной проблемы коронавируса, и даже юмор на эту тему редко проникал сквозь данную преграду. Таким образом, хотя многие публикации в группе «FK Slutsk Worldwide» и были юмористическими, среди них было мало шуток про COVID-19.

Шутки были также нередки в группах эстонских футбольных клубов в Facebook, но и здесь юмор концентрировался не вокруг темы коронавируса (официальная страница клуба в Facebook не может позволить себе шутить о заболеваниях, вызываемых COVID-19, так как это слишком деликатная тема), а принимал форму доброжелательного юмора, в том числе на футбольные темы.

Например, в Эстонии нельзя было физически участвовать в спортивных соревнованиях, поэтому игры в виртуальном пространстве позиционировались как способ временно заменить настоящие соревнования. В серии интервью городской команды

Пайде «Футбол в сердце» мэр Пайде Прийт Вярк сравнил футбол со стратегической шахматной игрой и поместил ключевых игроков команды на доску в качестве шахматных фигур (рис. 18). Юмористическая публикация вызвала ажиотаж и была радостно встречена болельщиками; но поступок мэра также показывает, что футбол является важным атрибутом местного самоопределения. На фотографии мэр изображен с шарфом городской команды Пайде, с помощью которого он явно идентифицирует себя с фанатами своего домашнего клуба.

Рис. 18. Душевная публикация «Дебют мэра» на странице городской команды Пайде, в которой глава администрации представил ключевых игроков команды в виде шахматных фигур. URL: https://www.facebook.com/PaideLinnameeskond/photos/a.178865855465707/3127988997220030 (дата обращения: 21.02.2021)

Эстонские клубы также выступали с юмористическими инициативами. Например, 3 апреля 2020 г. городская команда Пайде привлекла внимание зрителей публикацией видео о спецоперации «День получения пенсии». Тренер юношеской городской команды Пайде Роман Заровски в день получения пенсий 3

апреля следил за тем, чтобы люди держались на безопасном расстоянии и следовали правилу социального дистанцирования 2 + 2 (ходили не более чем по два человека и соблюдали между собой промежуток не менее двух метров) (рис. 19 и видеоклип; URL: https://www.facebook.com/PaideLinnameeskond/videos/898812833912231 (дата обращения: 21.02.2021)).

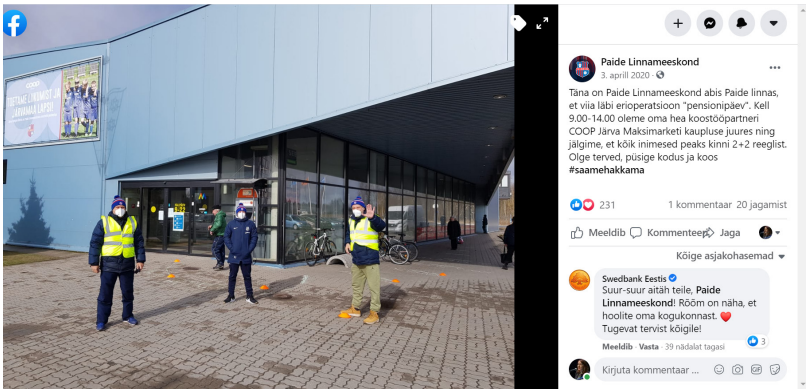


Рис. 19. Тренеры молодежной городской команды Пайде патрулируют магазин COOP Järva, чтобы все посетители держались на безопасной дистанции друг от друга. URL: https://www.facebook.com/PaideLinnameeskond/photos/a.746381475380806/3091447644207499/ (дата обращения: 21.02.2021)

Во время перерыва в проведении игр распространялись также занимательные видеоролики о том, что талисманы клубов Премиум-лиги делают в условиях карантина. «ФКИ Левадия» сняла несколько веселых видеоклипов о «жизни» любимого талисмана Леффа во время непривычной самоизоляции (например, он поддерживал порядок на стадионе, стриг газон ножницами, организовывал спортивные футбольные матчи и показывал трюки). Похожими были и сообщения клуба «Нымме Калью»

о том, как их талисман Розовая Пантера «дурачится дома» (6 апреля 2020 г.).

В группе «FK Slutsk Worldwide» многие участники осознавали особые обстоятельства, предопределившие пристальное внимание болельщиков всего мира к прежде неприметной команде. Различные мемы, шутки и другие формы юмора обыгрывали чрезмерную лояльность болельщиков к новому любимому клубу.

Темы и жанры юмора в группе «FK Slutsk Worldwide» определяются не только самим объектом внимания болельщиков, но и средой, в которой распространяются шутливые публикации, и характером взаимоотношений внутри группы. Хотя в начале существования «FK Slutsk Worldwide» общение между болельщиками и футболистами было парасоциальным, игроки и менеджеры ФК «Слуцк» вскоре также присоединились к группе, и отношения стали социальными. Преобладание аудиовизуального юмора в группе отражает общую тенденцию использования фольклорного юмора (Laineste 2016), особенно в социальных сетях (Weitz 2017, 2). Новизна группы также накладывает определенные ограничения на содержание юмора в ней: поскольку у участников не было долговременных взаимоотношений и общих шуток, большая часть юмора была сформулирована таким образом, чтобы все члены группы легко могли его понять, не полагаясь на общие культурные коды (ср., Adetunji 2013, 159, про метафорические подшучивания в устоявшихся фанатских субкультурах). Однако со временем некоторые шутки в группе превратились в локальные мемы для ее участников (рис. 20). Их структура также способствовала их становлению как мемов, так как во многих юмористических изображениях использовались популярные для мемов картинки, но к ним добавлялись подписи, относящиеся к ФК «Слуцк» (про локальную адаптацию глобальных мемов см.: Shifman & Thelwall 2009; Shifman 2014, 169; Laineste & Voolaid 2020, 52).

Рис. 20. Перед каждой игрой ФК «Слуцк» фанаты делали такие мемы, намекающие на ее победу. Фон мема был всегда одинаковый, менялись только таблички на дверях – в зависимости от того, кто был следующим соперником команды. URL: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=592540104802679&set=gm.265869557927725&type=3&theater&ifg=1 (дата обращения: 21.02.2021)

Заключение

Из-за отсутствия возможности смотреть футбольные матчи вживую болельщикам пришлось прибегать к онлайн-взаимодействию с футбольными клубами. Данное исследование эстонского и белорусского футбола раскрывает виртуальные механизмы адаптации, использовавшиеся болельщиками и клубами в кризисной ситуации. Как показывает наша работа, фанаты поддерживали связь с теми командами, за которые они болели до пандемии (что видно на примере Эстонии), но также изобретали новые формы фанатской культуры (например, группу «FK Slutsk Worldwide» в Facebook).

Эстонские футбольные клубы вели активную деятельность в период чрезвычайного положения, использовали как наработанные приемы, так и новые формы взаимодействия с аудиторией,

так как, очевидно, в кризисной ситуации возникла необходимость переосмыслить способы общения с болельщиками клуба, чтобы перенести акцент с обсуждения отмененных игр на новые креативные выходы из сложившейся ситуации и создание чувства виртуальной общности.

Одно из наших наблюдений, сделанных на примере эстонского футбола, состоит в том, что чем лучше была организована жизнь футбольного клуба до пандемии, включая маркетинг в социальных сетях, тем лучше получалось продолжать и творчески привлекать болельщиков клуба в период чрезвычайного положения. Однако и в белорусском, и в эстонском случаях потребовалось актуализировать новые навыки взаимодействия для того, чтобы пережить кризис и сопереживать спортсменам. Об этом свидетельствовали такие хэштеги, как #saamehakkama («мы справимся») и #üksklubiükspere («один клуб, одна семья») на страницах эстонских клубов и #wealllloveslutsk («мы все любим Слуцк») на странице «FK Slutsk Worldwide». С одной стороны, жизнь спортсменов в новой ситуации продолжалась, хоть тренировки и проходили изолированно, а ответственность каждого спортсмена многократно возрастала. С другой стороны, клубы должны были поддерживать постоянный контакт с болельщиками, адаптируясь к сложившимся обстоятельствам, продолжая информационную поддержку фанатов и предлагая им увлекательные занятия (призывы, кампании и т. д.).

Пандемия не только способствовала переходу общения между клубами и болельщиками из реальной жизни в виртуальную, но и повлияла на динамику парасоциальных и социальных взаимодействий. Несмотря на различия подходов двух рассматриваемых нами стран к пандемии, можно выделить общую тенденцию: футболисты и представители клубов стали более активно общаться с болельщиками. В случае группы «FK Slutsk Worldwide» с чрезвычайными обстоятельствами столкнулись только болельщики, а футболисты продолжили тренироваться и играть в чемпионате. В то время как укоренившаяся успешная имиджевая стратегия эстонских клубов помогала общению с их давними болельщиками, все международные фанаты ФК «Слуцк» стали его поклонниками совсем недавно и никогда не

имели реального опыта фанатов клуба. Соответственно, новые формы фанатской культуры требовали новых творческих решений и способов общения. Руководство и игроки ФК «Слуцк» успешно адаптировались к новым обстоятельствам и обеспечили интересный диалог со своими новоиспеченными болельщиками.

И эстонские клубы, и группа «FK Slutsk Worldwide» использовали юмор в своих публикациях в Facebook, но в их шутках и юмористических мемах почти не затрагивалась тема COVID-19. Спорт в целом и футбол в частности в значительной степени являются развлечением, и на примере обоих исследованных нами случаев можно увидеть, как социальные сети предлагали позитивную альтернативу изнуряющей теме коронавируса, которая и так постоянно напоминала о себе в период первой волны пандемии. Даже более того, они создали возможность временно забыть о доминировании темы коронавируса в новостных СМИ. В обоих случаях в сообщества болельщиков был привнесен позитив, в том числе посредством развлекательных инициатив и юмора; были найдены возможности частично заменить отмененные игры и походы на стадионы, например, повторными показами успешных игр эстонских клубов, которые можно было вместе смотреть и комментировать в чате, или совместными просмотрами и обсуждения игр ФК «Слуцк» в Zoom. Такой позитивный вектор взаимодействия, наряду с гибкостью и творческим подходом, продемонстрировал, что фанатская культура и спорт могут выжить даже во время серьезных потрясений. Данная работа посвящена исключительно первой волне пандемии COVID-19 в Европе. Интересным дальнейшим направлением исследований может стать изучение деятельности футбольных клубов за более длительный период времени. В нашем исследовании очень важную роль сыграло то, что рассматриваемые нами субкультуры футбольных болельщиков имели непосредственное отношение к Эстонии и Беларуси – двум странам, принадлежащим к различным политико-культурным пространствам. Хотя в статье не уделяется пристального внимания политике, очевидно, что на действия обычных людей (в том числе футбольных клубов и фанатов) влияют политические

решения, которые, особенно во время кризиса, могут радикально отличаться от страны к стране.

Выражение благодарности

Данная работа связана с исследовательскими проектами Эстонского литературного музея EKM 8-2/20/3 «Нарративные и религиозные аспекты фольклора» и EKKD65 «Источники в культурном процессе: эстонские материалы в собраниях и базах данных Эстонского литературного музея»; подготовлена при поддержке Европейского союза посредством Европейского фонда регионального развития (Центра компетенции по эстонским исследованиям, TK 145).

Примечания

[1] В 2018 г. в анкету общеэстонской кампании по сбору школьного фольклора, организованной отделом фольклористики Эстонского литературного музея, был включен вопрос о любимых видах спорта учащихся. И девочки, и мальчики поставили футбол на первое место (обзор любимых видов спорта эстонских школьников был дан в презентации Voolaid 2020a).

[2] В эстонском языке фраза «Смотрю футбол» звучит так же, как «Смотрю на футбольный мяч», и данное выражение используются в устной речи метонимично, подразумевая под собой «Смотрю футбольные матчи».

[3] По сообщениям местных СМИ острова Сааремаа, крупнейшая вспышка вируса COVID-19 в Эстонии во время весенней волны 2020 г. произошла на трибуне во время игры между волейбольными клубами Saaremaa и Milano Powervolley 5 марта в г. Курессааре. Вирус, распространяющийся воздушно-капельным путем, был усилен с помощью вувузел болельщиков и проник в дыхательные пути людей на трибуне. По данным Департамента здоровья, 37 человек заразились во время этой игры. Лишь четверть из них контактировала с итальянской волейбольной командой, а 28 человек были инфицированы на трибуне. Известно, что от коронавируса пострадало около десяти человек, непосредственно связанных с командой. Установлено также, что был заражен и словенский судья (Vinni 2020).

[4] Юри Ратас был премьер-министром Эстонии в период первой волны коронавируса.

Архивные источники

Научный архив отдела фольклористики Эстонского литературного музея EFITA (каталог EFITA F37-001).

References

Adetunji, Akinbiyi 2013. A Discursive Construction of Teasing in Football Fandom: The Context of the South-Western Nigerian Viewing Center. In: *Discourse & Society*, 24(2): 147–162. https://doi.org/10.1177/0957926512469392

Benigni, Vince & Porter, Lance & Wood, Chris 2009. The rant: How online fan culture is revolutionizing college football. In: *Journal of Electronic Communication*, vol. 19 (3): 1–13. Available at: http://www.cios.org/EJCPUBLIC/019/2/019345.html (accessed 21.02.2021).

Boschilia, Bruno & Moraes, Letícia Cristina Lima & Wanderley, Marchi Junior 2021. Football and COVID-19: the effects of the pandemic on training and performance of South American and Brazilian referees. In: *Soccer & Society*, vol. 22 (1–2): 58–65. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1829597

Carroll, Robert 1980. Football hooliganism in England. In: *International Review of Sport Sociology*, vol. 15(2): 77–92. https://doi.org/10.1177/101269028001500205

Cleland, Jamie & Dixon, Kevin 2015. 'Black and whiters': the relative powerlessness of 'active' supporter organization mobility at English Premier League football clubs. In: *Soccer & Society*, vol. 16 (4): 540–554. https://doi.org/10.1080/14660970.2014.891988

Derbaix, Christian & Decrop, Alain 2011. Colours and scarves: an ethnographic account of football fans and their paraphernalia. In: *Leisure Studies*, vol 30 (3): 271–291. https://doi.org/10.1080/02614367.2010.527356

Fiadotava, Anastasiya 2020. Humorous reactions to the COVID-19 crisis in Belarusian Internet folklore. In: *Contemporary Legend: The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research*, pp. 122−148.

Giles, David C. 2002. Parasocial interaction: A review of the literature and a model for future research. In: *Media psychology*, vol. 4 (3): 279–305. https://doi.org/10.1207/s1532785xmep0403_04

Giles, David C. 2010. Parasocial relationships. In: Eder, Jens & Jannidis, Fotis & Schneider, Ralf (eds.). *Characters in fictional worlds: Understanding imaginary beings in literature, film, and other media.* Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 442–456.

Guerrero-Calderón, Berni 2021. The effect of short-term and long-term coronavirus quarantine on physical performance and injury incidence in high-level soccer. In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 85–95. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1772240

Hiiemäe, Reet & Kalda, Mare & Kõiva, Mare & Voolaid, Piret 2020. Koroonakriisi rahvapärased väljendused Eestis: Folkloori taaskasutus kui toimetulekuviis [Folk expressions of the corona crisis in Estonia: Reuse of folklore as a way of coping]. In: *Keel ja Kirjandus*, no. 12: 1011−1032. Available at: https://keeljakirjandus.ee/ee/uncategorized/koroonakriisi-rahvaparased-valjendused-eestis/ (accessed 1.03.2021).

Horky, Thomas 2021. No sports, no spectators – no media, no money? The importance of spectators and broadcasting for professional sports during COVID-19. In: *Soccer & Society*, vol. 22 (1–2): 96–102. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1790358

Horton, Donald & Wohl, R. Richard 1956. Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance. In: *Psychiatry*, vol. 19(3): 215–229. https://doi.org/10.1080/00332747.1956.11023049

Howard, Robert Glenn 2008. The vernacular web of participatory media. In: *Critical Studies in Media Communication*, vol. 25(5): 490–513. https://doi.org/10.1080/15295030802468065

Hughson, John 1998. Among the thugs: The new ethnographies of football supporting subcultures. In: *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 33(1): 43–57. https://doi.org/10.1177/101269098033001004

Jenkins, Henry 2006. *Fans, bloggers, and gamers: Exploring participatory culture.* New York & London: New York University Press.

Jenkins, Henry & Ford, Sam & Green, Joshua 2018. *Spreadable media: Creating value and meaning in a networked culture.* New York: New York University Press.

Karu, Lenel 2020. Spordifännidelt nõuab uus elu maski ja keelab pasunad [The new life requires a mask and bans horns from sports fans]. In: *Tartu Postimees*, 16 Sept. Available at: https://tartu.postimees.

ee/7063186/spordifannidelt-nouab-uus-elu-maski-ja-keelab-pasunad (accessed 1.03.2021).

Kennedy, David & Kennedy, Peter 2021. English premier league football clubs during the covid-19 pandemic: business as usual? In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 27–34. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1797498

Kossakowski, Radosław & Besta, Tomasz 2018. Football, conservative values, and a feeling of oneness with the group: a study of Polish football fandom. In: *East European Politics and Societies*, vol. 32 (4): 866–891. https://doi.org/10.1177/0888325418756991

Krikščiūnas, Povilas 2020. Chapter 8: Between Culture and Subculture: The Case of Lithuania's Basketball Fans. In: Būgienė, Lina (ed.). *The Storytelling Human: Lithuanian Folk Tradition Today*. Boston: Academic Studies Press, 209–243.

Kuperjanov, Maris 2020. Koroonaviiruse SARS-CoV-2 algusfaasi vastukaja (sotsiaal)meedias [Responses to the initial phase of SARS-CoV-2 in the (social) media]. In: *Mäetagused*, 76: 5–28. https://doi.org/10.7592/MT2020.76.kuperjanov

Kytölä, Samu 2012. Peer Normativity and Sanctioning of Linguistic Resources-in-Use–on Non-Standard Englishes in Finnish Football Forums Online. In: Blommaert, Jan & Leppänen, Sirpa & Pahta, Päivi & Räisänen, Tiina (eds.). *Dangerous Multilingualism: Northern Perspectives on Order, Purity and Normality*. London: Palgrave Macmillan, 228–260. https://doi.org/10.1057/9781137283566_11

Laineste, Liisi 2016. From Joke Tales to Demotivators. A Diachronic Look at Humorous Discourse in Folklore. In: *Traditiones*, vol. 45(3): 7–25. https://doi.org/10.3986/traditio2016450302

Laineste, Liisi & Voolaid, Piret 2020. Tabust saab kommunikatsioon: dopinguteemaline huumor kultuuride dialoogis [From taboo to communication: Doping humour in culture dialogue]. Mäetagused, väl. 77, lk. 31–60. https://doi.org/10.7592/MT2020.77.laineste_voolaid

McCormack, Ange 2020. Missing sport? These Adelaide soccer fans have quietly sparked a cult following of a league in Belarus. In: *ABC News,* 14 Mai. Available at: https://www.abc.net.au/triplej/programs/hack/adelaide-soccer-fans-rally-around-obscure-team-in-belarus/12248408?fbclid=IwAR33VfjvpZEc-MwpGWPFrbGRUGY0NcQPb2txftwmnFDB3zUS50Ez-bhGEJo (accessed 01.03.2021).

McGraw, A. Peter & Warren, Caleb 2010. Benign violations: Making immoral behavior funny. In: *Psychological science*, vol. 21(8): 1141–1149. https://doi.org/10.1037/e722992011-021

Parnell, Daniel & Bond, Alexander John & Widdop, Paul & Cockayne, David 2021. Football Worlds: business and networks during COVID-19. In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 19–26. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1782719

Piata, Anna 2016. When metaphor becomes a joke: Metaphor journeys from political ads to internet memes. In: *Journal of Pragmatics*, vol. 106: 39–56. https://doi.org/10.1016/j.pragma.2016.10.003

Richardson, Brendan & Turley, Darach 2006. Support Your Local Team: Resistance, Subculture, and the Desire For Distinction. In: Pechmann, Connie & Price, Linda (eds.). *NA – Advances in Consumer Research* 33. Duluth, MN: Association for Consumer Research, pp. 175–180.

Rivers, Damian J. & Ross, Andrew S. 2019. "This channel has more subs from rival fans than Arsenal fans": Arsenal Fan TV, football fandom and banter in the new media era. In: *Sport in Society*: 1–20. https://doi.org/10.1080/17430437.2019.1706492

Roosad Pantrid 2020 = Roosad Pantrid – N*ÕMME KALJU FÄNNID* [Rose panthers – Nõmme Kalju fans]. Facebooki grupp, 23 aprill. Available at: https://www.facebook.com/pantrid/posts/2958807020845167 (accessed 01.03.2021).

Ruddock, Andy & Hutchins, Brett & Rowe, David 2010. Contradictions in media sport culture: The reinscription of football supporter traditions through online media. In: *European Journal of Cultural Studies*, vol. 13(3): 323–339. https://doi.org/10.1177/1367549410363200

Shifman, Limor & Thelwall, Mike 2009. Assessing global diffusion with Web memetics: The spread and evolution of a popular joke. In: *Journal of the American society for information science and technology,* vol. 60(12): 2567–2576. https://doi.org/10.1002/asi.21185

Shifman, Limor 2014. *Memes in digital culture.* Cambridge, MA: MIT Press.

Soccernet 2020 = Tõsiuskliku jalgpallifänni hingeelu. „Tunnistan – mõnda üksikut Valgevene liiga mängu vaatasin ...". Silm peale [The spiritual life of a true football fan. «I confess - I watched a few Belarusian league games...». Keep an eye on it.]. *Youtube,* 4. juuni. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=FK7OMPUAZ-s&fbclid=IwAR1RQ8d-8CiGLtFGGMcXFLctKI1A0P4ysnPUi6wpL-BVIho-agwf05Xjm6s (accessed. märts 2021).

Sorokin, Siim. 2018. *Character Engagement and Digital Community Practice: A Multidisciplinary Study of „Breaking Bad".* Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 27. Tartu: Tartu Ülikooli

Kirjastus. Available at: https://dspace.ut.ee/handle/10062/59057 (accessed 1.03.2021).

Spinda, John SW & Earnheardt, Adam C. & Hugenberg, Lawrence W. 2009. Checkered flags and mediated friendships: Parasocial interaction among NASCAR fans. In: *Journal of Sports Media*, vol. 4(2): 31–55. https://doi.org/10.1353/jsm.0.0041

Tovar, Jorge 2021. Soccer, World War II and coronavirus: a comparative analysis of how the sport shut down. In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 66–74. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1755270

Vinni, Raul 2020. Terviseamet: viirus puhuti laiali fännipasunatest. In: *Saarte Hääl*, 23. April. Available at: https://saartehaal.postimees.ee/6956358/terviseamet-viirus-puhuti-laiali-fannipasunatest?_ga (accessed 1.03.2021).

Voolaid, Piret 2014. Olümpiavõitja kui rahvuskangelane: folkloristlik vaade ühele dopingujuhtumile [Olympic Champion as a National Hero: Folkloristic View to One Doping Case]. In: *Mäetagused*, no. 58: 53–84. https://doi.org/10.7592/MT2014.58.voolaid (in Estonian)

Voolaid, Piret 2020a. Sportlase eeskuju ja lemmikspordialade tähtsus eesti noortele [The role model of an athlete and the importance of favorite sports for Estonian youth]. In: *Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna konverents „Toimetulekustrateegiad 2: päevikupidamisest meemiloomeni". Ajakava ja teesid. 21.–22. september 2020. Äksi Motorantšo, Tartumaa.* Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk. 11–12.

Voolaid, Rasmus 2020b. Suur intervjuu: Kõik Eesti tipud läbi käinud Kaspar Paur oma perekonnast, kergejõustikurekorditest, lisatrennist, koondisest, Kaljust [Big interview: Kaspar Paur, who reached all the peaks of Estonia, on his family, athletics records, extra training, the national team, Kalju]. In: *Soccernet*, March 21. Available at: https://soccernet.ee/artikkel/suur-intervjuu-koik-eesti-tipud-labi-kainud-kaspar-paur-oma-perekonnast-kergejoustikurekorditest-lisatrennist-koondisest-kaljust?fbclid=IwAR0jAELblZy3PoQh1gtc_eAAOZuJOo8hvo1Ry6jy4OLwPSEIwkTFhg3dYk8 (accessed 1.03.2021).

Webb, Tom 2021. The future of officiating: analysing the impact of COVID-19 on referees in world football. In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 12–18. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1768634

Weitz, Eric 2017. Humour and social media. In: *The European Journal of Humour Research*, vol. 4(4): 1–4. https://doi.org/10.7592/ejhr2016.4.4.weitz (

Woodward, Jack 2021. Football's dramatic pause – when Saturday doesn't come. In: *Soccer & Society*, vol. 22(1–2): 8–11. https://doi.org/10.1080/14660970.2020.1763065

Yuksel, Mujde & Labrecque, Lauren I. 2016. "Digital buddies": parasocial interactions in social media. In: *Journal of Research in Interactive Marketing,* vol. 10(4): 305–320. https://doi.org/10.1108/jrim-03-2016-0023

ОНТ 2020 = *Общенациональное телевидение* (Obshchenatsional'noye televideniye) 2020. Aleksandr Lukashenko: Khokkey – luchsheye antivirusnoye lekarstvo! [Alexander Lukashenko: Hockey is the best medicine against the virus!]. 28 March. https://ont.by/news/aleksandr-lukashenko-hokkej-luchshee-antivirusnoe-lekarstvo. (accessed 01.03.2021).

Summary

Online activities of football fans in Estonia and Belarus during the COVID-19 pandemic: a comparative study

Anastasiya Fiadotava, Piret Voolaid

Keywords: COVID-19 pandemic, fan culture, humour, football, sport folklore

The comparative study analyses the relationship between sports culture and the COVID-19 crisis based on the case studies of fan groups in Estonia and Belarus. Sports and the COVID-19 pandemic are closely interconnected. In the Estonian case, the official analysis results testify that during the first COVID-19 wave in spring 2020 the most affected region in the country was Saaremaa Island, where the virus was literally blown into the air by fan bugles at the international volleyball competition held on 4–5 March 2020. Belarusian sports events did not have such dramatic repercussions, but there were also coronavirus hotbeds in several popular football clubs. The two countries had different approaches to sports events. In Estonia, as in most European countries, all sports competitions and games were banned from 12 March to 17 May 2020, during the state of emergency, but in Belarus, normal sports life continued (except in the cases when there was a COVID-19 hotbed in a sports club). While Estonian football fans were forced to stay home and wait for the

games to continue, Belarusian fans, unlike the rest of the world, enjoyed championship games and stadium life. The unique situation in Belarus drew the attention of world football fans to Belarusian football. During the pandemic, most fan activities took place online, making social media the most appropriate environment for this joint study. In this article, we compare the activities of Estonian and Belarusian football clubs during the first wave of the COVID-19 pandemic and analyse how fan activities continued on Facebook. We also describe the general situation in the field of sports during the pandemic. Our analysis shows that the pandemic not only changed the communication pattern between clubs and fans (from real life to the virtual world), but also affected the ratio of parasocial and social interaction. Despite the different situations in the two countries, there was a tendency for football players and club representatives to interact with fans more actively than usual. New forms of fandom required new creative solutions and ways of communicating, which involved humour, (audio)visual media and an emphasis on positive agenda.

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.07

Шуточное событие как часть интернет-фольклора

Маре Калда
Отдел фольклористики,
Эстонский литературный музей,
Центр компетенции по эстонским исследованиям (CEES)
kalda@folklore.ee

Аннотация. В статье рассматривается ряд шуточных событий, опубликованных в эстоноязычном сегменте социальной сети Facebook осенью 2018 и в начале 2019 г. Автор анализирует, как 41 акция, оформленная в виде мероприятий Facebook, была представлена онлайн, и рассматривает их как проявления цифрового фольклора и онлайн-перформативности. Такие «события» можно отнести к жанру розыгрышей, также эта деятельность подпадает под более широкую категорию игры. Можно отметить и использование элементов пародии. Кроме того, поскольку вокруг каждого «события» на короткий срок собирается группа слабо связанных между собой заинтересованных лиц, в работе исследуется, как онлайн-группа функционирует в качестве событийного сообщества и какой контент событийные сообщества создают вместе.

Ключевые слова: цифровой фольклор, Facebook, мем, онлайн-перформативность, событийные сообщества

С октября по декабрь 2018 г. в эстоноязычном сегменте социальной сети Facebook неоднократно появлялись объявления о странных событиях. Сами «организаторы» этих мероприятий

называли их, дословно, «фальшивыми мероприятиями» или «фейковыми событиям»[1].

Эти события привлекли мое внимание как фольклориста, так как их число неуклонно росло. Таким образом, эта деятельность приобретала черты, характерные для фольклора: повторяемость и чувство групповой общности. Как известно, в сети Facebook все пользователи имеют возможность информировать других пользователей о мероприятиях, приглашать на них участников, размещать актуальную информацию и публиковать фотографии и другие виды обратной связи после событий. Мероприятие может быть доступным только для приглашенных участников либо открытым для всех. Исследуемые мной мероприятия в Facebook были намеренно открытыми для всех, чтобы привлечь к себе больше внимания. В случае шуточных событий мы видим, как определенные группы пользователей нашли применение формату событий Facebook в качестве готовой среды для розыгрышей, т. е. использовали систему не так, как было задумано ее создателями. Материал, представленный в данной работе, практически не связан с крупными общественными событиями, политическими конфликтами или глобальными проблемами. Тем не менее страницы этих мероприятий в Facebook вместе с размещенными там комментариями раскрывают аспекты молодежной культуры, актуальные для молодых пользователей Интернета. С точки зрения участников, это просто замечательные инициативы, на которые они откликнулись, потому что те несут в себе «фан», т. е. развлечение. Сочетание деталей и действий демонстрирует творческий подход и игривость.

Деятельность по созданию и распространению цифрового фольклора называют онлайн-перформативностью (Buccitelli 2012; Blank 2015). Трэвор Бланк (Blank 2015) анализировал ироничные и нелепые сообщения на страницах продуктов на сайте Amazon, где отзывы покупателей ставили своей целью высмеять продаваемые товары, придавая, таким образом, страницам продуктов новое значение. Подобные процессы происходят и в случае с фейковыми событиями – шуточные мероприятия в сети Facebook представлены как настоящие. Разница, однако, заключается в том, что интернет-пользователи, исследованные

Т. Бланком, иронизируют по поводу выставленных на продажу товаров, в том время как доступный в Facebook формат события используется для фейковых событий, на первый взгляд, серьезно. Хотя, безусловно, по поводу связанных с этими событиями явлений было написано немало комментариев в ироничном ключе. И инициаторы шуточных событий, и участвовавшие в них молодые люди были активны – на страницах событий в Facebook они отмечали себя как участников событий или заинтересованных, добавляли комментарии и отвечали на комментарии других людей, отвечали на вопросы друг друга. И хотя сами молодые люди отнесли данные события к категории ненастоящих, их организационная структура в основном была такой же, как и для настоящих мероприятий, – определялись время и место проведения, выбирались транспортные средства, собиралась соответствующая справочная информация, предсказывались потенциальные проблемы и пользователей сети приглашали присоединиться. Участвовавшие в акции, как правило, отвечали на сообщения друг друга с помощью кнопок реакции – лайкали, смеялись, удивлялись. Реакция гнева встречалась редко.

Обзор шутливых событий ставит своей целью продемонстрировать использование социальных сетей как проявление народного творчества. Поскольку такая онлайн-активность позволяет нам говорить о событийном сообществе (event community, см.: Collins 2004; Simons 2019), мы можем обозначить, какой контент коллективно создает данное событийное сообщество и как оно это делает. Является ли структура событийного сообщества актуальной, даже если событие на самом деле ненастоящее, а выступает лишь имитацией события? Каковы взаимосвязи содержания и формы шуточного события с ранее существовавшими фольклорными и антропологическими категориями, в том числе жанровыми? Насколько далеко нужно зайти в символической интерпретации шуточного события, если исходить из того факта, что речь идет прежде всего о развлечении, увлекательной игре с потенциальными возможностями или просто онлайн-забаве?

Сбор материала и рефлексия над синтезом данных

Собирая интернет-фольклор и отслеживая связанные с ним процессы, я выполняю роль исследователя-участника (participative researcher) в исследовательской среде. Поэтому я проявляла личный интерес ко многим шуточным событиям и иногда отмечала себя в качестве их участника. Мои коллеги и знакомые, замечая в своих личных учетных записях Facebook шуточные события, «приглашали» меня к участию. Таким образом я узнала о большем количестве событий, чем могла бы, если бы действовала исключительно самостоятельно. Однако предоставление публичного доступа к моему цифровому включенному наблюдению привело к тому, что одна моя давняя знакомая задумалась о моем участии в подобных инициативах, и, как мой друг в Facebook, была готова считать, что это были реальные мероприятия.

В процессе сбора данных я зарегистрировалась и сохранила материалы, относящиеся к 41 событию. Для воссоздания полного образа шуточных событий мне необходимо было загрузить все, что было размещено на страницах мероприятий: сделать снимок экрана на странице мероприятия, а затем регулярно копировать комментарии пользователей, которые обновлялись в течение нескольких недель после публикации. При этом должны были оставаться доступными для поиска как вербальные, так и визуальные записи, видео, реакции на записи и их количество. Параллельно со страницами событий я наблюдала за реакцией на шуточные события в новостях других СМИ; данные новости также комментировались, причем комментаторы новостей СМИ чаще всего не имели непосредственного отношения к событиям. В этом случае мог бы возникнуть полный корпус данных, который также позволил бы избежать ситуации, когда уже было невозможно найти первоначальный источник того или иного события по прошествии определенного периода времен[2]. У меня нет настолько полного корпуса примеров, но все же есть достаточно данных, чтобы описать поток шуточных событий

осени – зимы 2018 г. в соответствии с рекомендацией Т. Бланка (Blank 2018, 4) фольклористам «заниматься документированием основных новых шаблонов, всеобъемлющих мотивов и символического поведения гибридного фольклора, которые проявляются в Интернете и при личном общении, и... анализировать влияние средств массовой информации и популярной культуры в процессах взаимодействия»[3].

Некоторые события полностью задокументированы, например, «Поедем в магазинных тележках в Элву» – эта фиктивная поездка была первым мероприятием, которое вызвало всплеск популярности и наибольшую реакцию (исходя из количества участников или заинтересованных); также на странице мероприятия было опубликовано большое количество комментариев (сохранено 140 сообщений). «Выпьем все школьное молоко» (40 сообщений) тоже хорошо задокументировано. В базе данных сохранено 36 снимков экрана мероприятий, но комментарии загружены выборочно (например, сделаны снимки экрана следующих событий: «Очень сильно дунем, чтобы у латышей завтра была ветренная погода», «Поиграем в футбик Мячом “Лыунакескуса”»). На событие «Перевернем елку на Ратушной площади» сохранены только ссылки (в дополнение к сообщению о нем на новостном портале), потому что модераторы довольно быстро удалили страницу, заподозрив призыв к реальным беспорядкам (то же произошло и со считавшимся опасными с точки зрения посторонних событием «Опрокинем Таллиннскую телебашню»). Для каждого из 41 мероприятия я задокументировала, какое это было событие, кто его инициировал, когда оно было опубликовано, когда и где должно было состояться, а также указала количество участников и заинтересованных на момент сбора данных в конце 2018 г. (таблица).

Мероприятие	Инициатор и время публикации	Предполагаемое время мероприятия	Места, связанные с мероприятием	Количество участников / заинтересованных
1. Поедем в магазинных тележках в Элву	M. P. & O.R., 23 октября 2018 г.	24 декабря 2018 г.	Балтийский вокзал, Таллинн – город Элва	2400/6400
2. Выпьем до дна Балтийское море	M. V. и др., 16 ноября 2018 г	1 июня 2019 г.	Таллиннский залив	Информация отсутствует
3. Пойдём все вместе на площадь Вабадузе [в г. Таллинн] и споем гимн Латвии	Magedad Meemid (страница Facebook), 23 ноября 2018 г.	3 декабря 2018 г.	Площадь Вабадузе, Таллинн	191/1600
4. Поищем Губку Боба внутри ананасов	Rasvased Meemid (страница Facebook), 5 декабря 2018 г.	22 декабря 2018 г.	Сеть магазинов Rimi	226/1900
5. Поставим опрокинутые вещи назад	Пользователь под псевдонимом Memeleiutaja, 5 декабря 2018 г.	1 января 2019 г.	«Комитет опрокинутых вещей»	103/1000

Инициаторами мероприятий являются в основном молодые люди, часто еще школьники, которые обычно выступают под своими настоящими именами. Но есть и мероприятия, инициированные определенными страницами Facebook. В эстоноязычном сегменте Facebook существует несколько страниц, посвященных мемам, и в этот период некоторые из них создавали шуточные события. В таких случаях у мероприятий был так называемый коллективный автор. Шуточные события вызывали живую реакцию, количество потенциальных участников и заинтересо-

ванных в масштабах Эстонии было достаточно высоким. Например, одно из самых популярных шуточных событий «Поедем в магазинных тележках в Элву» собрало около 2400 участников и 6400 заинтересованных. Страница была создана в октябре 2018 г., а дата события была назначена на 24 декабря.

Наиболее популярными оказались шуточные события более общего характера, а также те события, в качестве места проведения которых были выбраны центральные локации – самые большие города Эстонии Таллинн и Тарту, а также торговые центры[4]. Число заинтересованных в них пользователей было больше, отклик участников в комментариях на странице мероприятия в Facebook также был более живым. Мероприятия, локализованные в небольших населённых пунктах, не стали настолько популярными, что вполне объяснимо. В мероприятии «Перевернём здание школы Выну вверх тормашками» было 74 «участника» и 550 заинтересованных. Также были очень популярны некоторые абсурдные события, такие как «Очень сильно дунем, чтобы у латышей завтра была ветренная погода» (запланированное на 28 ноября) с 730 + 3300 потенциальными участниками.

К концу 2018 года количество шуточных событий снизилось, хотя некоторые новые мероприятия появлялись и позже. Повторный поиск страниц шуточных событий осенью 2021 года показал, что если страницу события еще можно найти, то комментарии на ней уже отсутствуют. Следовательно, метод синхронной загрузки и хранения материала оказался целесообразным. Произошло интересное развитие события «Выпьем до дна Балтийское море». Когда 1 июня 2019 г. наступило запланированное время его проведения, один из «участников» запустил новую волну комментариев, спросив, почему никого нет в условленное время в оговоренном месте. Другие пользователи поддержали игру, ставшую своего рода механизмом отложенного действия: после изначального комментария последовало еще 73 комментария, написанные с таким же энтузиазмом, как и в предыдущих волнах обсуждения. Такая тональность комментариев стала уже традиционной для шуточных событий. И хотя так называемое время проведения нескольких мero-

приятий наступило в течение 2019 г., пользователи не стали возвращаться к их обсуждению. Некоторые случаи были анонсированы как мета-события, такие как «Закроем все шуточные события Facebook», и в данном случае стоит отметить, что дата проведения была произвольно установлена на неопределенное будущее (2069 г.).

Шуточное событие в Эстонии – местная выходка или часть глобальной онлайн-перформативности?

После обнаружения данной выходки молодых эстонских пользователей социальных сетей возник вопрос о наличии аналогичных явлений в других культурах или даже в мировом масштабе. В качестве примера можно привести глобальные мероприятия, во многом отличавшиеся от шуточных событий (в том смысле, что они также подразумевали особое физическое проявление): The Mannequin Challenge 2016 («Вызов подражания манекену», см.: https://knowyourmeme.com/memes/mannequin-challenge) и Ice Bucket Challenge 2014 («Испытание ведром ледяной воды», см.: https://knowyourmeme.com/memes/ice-bucket-challenge), которые также получил отклик в Эстонии. Хотя Ice Bucket Challenge не был инициирован «снизу», но люди активно его подхватили. Безусловно, у шуточных событий есть аналоги и в других культурах. В результате беглого поиска в Google можно найти разнообразные нетипичные субкультуры Facebook, состоящие из «случайных» страниц и событий. Например, предшествующее эстонским шуточным событиям англоязычное мероприятие, запланированное на канун Нового 2016 года – Listening to old drake songs and cry («Слушать старые песни Дрейка и плакать», см.: https://www.facebook.com/events/1058167927574935/). Событие, призванное «атаковать Зону 51» в Соединенных Штатах (см.: https://knowyourmeme.com/memes/storm-area-51), получило глобальный резонанс и освещение в СМИ. Об этом сообщали как на эстонских, так и на русскоязычных новостных сайтах. Однако в данном контексте, возможно, важную роль играет и

тот факт, что «нападение» на Зону 51 в формате Facebook-события произошло позже, чем шуточные события, созданные эстонской молодежью, в сентябре 2019 г. В случае с Тексасом, конечно, масштабы события значительно отличались: более одного миллиона пользователей зарегистрировались в качестве участников и тысяча человек физически явились на место его проведения (в отличие от фейковых событий в Эстонии). Однако сам создатель мероприятия с самого начала считал его шуточным, о чем и говорил в интервью. В то же время идея провести новогоднюю ночь в одиночестве, но все же «поучаствовать» в совместно анонсированном мероприятии, оказалась объединяющей, как показал опыт инициаторов подобных мероприятий[5].

Интересные параллели с эстонскими шуточными событиями можно найти в ежегодном «путешествии ведьм» шведских пользователей социальных сетей на легендарный остров Блокула[6], которое координируется посредством Facebook и участие в котором состоит, как и в случае эстонских примеров, только в нажатии кнопки «Пойду» – т. е. в принятии приглашения. «Участники» активно взаимодействуют с мероприятием, пишут комментарии, делятся фотографиями и «лайкают» публикации друг друга (Cocq; Skott 2017, 67). У этого конкретного мероприятия есть и свои особенности – приуроченность к календарному циклу (проходит на пасхальной неделе), а также акцент на традиционных колдовских образах и легендах, которые актуализируются в общем потоке публикаций и комментариев. К. Кок и Ф. Скотт указывают на то, что публикации выглядят так же, как если бы они были связаны с реальным событием – как добраться до места проведения, что с собой взять, в какие костюмы нарядиться, с кем полететь на шабаш ведьм (там же, 67–68). Публикации на страницах эстонских шуточных событий также изображают подготовку «мероприятия», как будто оно будет происходить на самом деле.

Наряду с рассмотрением онлайн-перформативности (т. е. деятельности людей в социальных сетях) необходимо определить жанр данной деятельности, а также жанровую принадлежность цифрового фольклора в целом. В Интернете выполняется много действий, в которых нет непосредственной необходимости и

которые как будто бы не нужно воспринимать всерьез. Однако иногда к ним относятся как к реальным, причем их восприятие внутри и за пределами сообщества разнится. Таким образом, мероприятия, задуманные как чисто развлекательные действия или мнения, мотивированные желанием высказаться, создают конфликты и порождают недопонимание. К сожалению, наряду с остроумными и невинными способами самовыражения в интернет-общении действительно распространяются также недоброжелательность и травля. Шуточные события можно отнести к разряду мемов (в широком смысле понятия «мем»). И Меррилл Каплан (Kaplan 2013), и Лимор Шифман (Shifman 2014, 99–118) перечисляют различные примеры цифрового творчества, а также проявления гибридной онлайн- и офлайн-активности, в качестве подтипов мемов[7]. По словам М. Каплан (Kaplan 2013, 136), мемом можно называть почти любой продукт творчества или практику, ставшие вирусными, вследствие чего они быстро распространяются, трансформируются и ретранслируются, получая статус известного культурного явления. Примерами мемов могут быть крылатые фразы, отредактированные фотографии, картинки с подписями и розыгрыши.

Можно ли назвать шуточные события розыгрышами? Мойра Марш дает следующее определения розыгрыша: «Заранее продуманное одностороннее игривое действие с участием двух противостоящих друг другу сторон – трикстера и объекта розыгрыша – с целью удивить или обманом втянуть объект в игру без его или ее ведома, разрешения или того и другого» (Marsh 2019, 224). Шуточное событие можно отнести к разряду онлайн-розыгрышей – оно представляет собой «возможность для проявления творчества, сноровки и личного стиля, и значимый механизм конструирования солидарности в малых группах» (Marsh 2019, 224), хотя у него есть и важные особенности. Самая главная из них – никакие физические действия не выполняются, и намерения их осуществить отсутствуют. Игривое действие происходит только онлайн, и даже в онлайн-пространстве оно как таковое не выполняется. Время проведения события запланировано на ближайшее или отдаленное будущее, но никто не помнит ни о нем, ни когда истекает срок его проведения (за редким исклю-

чением). Время проведения любого настоящего события имеет решающее значение для его успеха, а вот в случае шуточного – почти не играет никакой роли. Если рассматривать шуточное событие сквозь призму розыгрыша, то надо отметить, что у него нет и объекта, за счет которого забавляется трикстер, так как такое событие создается для самой инсайдерской группы.

Однако тот факт, что мероприятия проводятся публично, может двояко повлиять на них: с одной стороны, это расширяет круг возможных «участников» и привлекает больше внимания; с другой – всегда найдутся те, кто, заметив публикации про шуточные события, не поймет их сущности, посчитает обидными, даже опасными, и захочет выразить свое негодование. В этом актуализируется один из признаков розыгрыша – одурачивание непосвященных и тех, кто не понимает таких шуток. У нас есть примеры того, как шуточные события начали интерпретироваться как реальные действия, о чем свидетельствует яростная реакция сограждан в комментариях и даже объявление официальных предупреждений. В ноябре 2018 г. на IT-новостном портале был опубликован обзор событий, созданных на тот момент. Журналист обратился к полиции с просьбой прокомментировать ситуацию, и чиновница не признала это явление в целом преступным. Опытная сотрудница полиции, занимающаяся преступлениями в Интернете, согласилась с тем, что определенные события можно назвать остроумными, но не исключила подозрительного развития некоторых из них (Sibold 2018). В обзоре упоминались такие события, как «Перевернем елку на Ратушной площади»[8], «Опрокинем велосипед Юрия на Тоомпеа» и «Прогуляем экзамен по математике вместе». Потенциальные связи между шуточными событиями и действиями трикстера более подробно обсуждаются далее.

С точки зрения жанровой принадлежности, шуточные события характеризуются термином «совместное выдумывание онлайн» (online joint fictionalization), введенным Вилли Цаконой (Tsakona 2018, 229, 235), – это процесс, в ходе которого произвольно сформированная группа пользователей вместе конструирует воображаемый сценарий на актуальную на данный момент тему[9]. В исследовании В. Цаконы примером служила

Рис. 1. Выдержка из обсуждения шуточного события «Выпьем до дна Балтийское море» в ноябре 2018 г.

эмпатия к крокодилу на Крите (сценарий был сконструирован на нескольких специально созданных страницах с июля 2014 г. по апрель 2015 г. (Tsakona 2018, 230–231)). Страницы о путешествиях на шведский остров Блокула и о деятельности любителей крокодилов на Крите, как и эстонские шуточные события, содержат публикации в различных форматах (рис. 1): комментарии в свободной форме, цитаты на иностранных языках, стихи, ссылки на видео, мемы, GIF-анимации.

Хотя речь идет о шуточных мероприятиях Facebook, которые на самом деле не должны были состояться, их потенциальная событийность очевидна, и онлайн-перформативность играет важную роль. Поэтому пока «участники» мероприятия конструируют свое юмористическое выдумывание онлайн (Tsakona 2018, 238), они тем самым проводят цифровой розыгрыш. Прежде чем мы подробно рассмотрим, берут ли (и если да, то в какой мере) участники виртуальных шуточных событий на себя роль трикстера или ссылаются на действия трикстера, мы проанализируем пользователей таких сайтов как отдельное сообщество.

Шуточное мероприятие в рамках исследований событий (event studies)

Анализируя фольклор, связанный с допинговым скандалом, разразившимся в Эстонии весной 2011 г. (спортсмен, ранее считавшийся национальным героем, получил положительный результат допинг-теста), Пирет Воолайд использовала понятие пародийного сообщества (Voolaid 2014, 74, 79). Данное понятие обозначает группу активных пользователей, которые размещали публикации (в основном в ироническом ключе) и отвечали на чужие записи на странице Facebook, посвященной определенному заметному общественному явлению. В связи с этим П. Воолайд ссылается на более раннюю онлайн-активность, в частности, на пародийное сообщество, сложившееся в 2010 г., целью которого было собрать в поддержку обычного огурца (посредством публикации на Facebook) больше голосов, чем получил на прошлых выборах Эдгар Сависаар[10]. Хотя ирония

и абсурд имеют место в создании и обсуждениях шуточных мероприятий в качестве механизмов и индикаторов общего настроения, характер данных мероприятий не обязательно напрямую отождествляется с пародией; если элемент последней и присутствует, то это, скорее, в целом намёк на мероприятии, организованные «другими» (т. е. не «своими»). Пародист не может слишком далеко отойти от объекта своей деятельности, но в случае с шуточными событиями очевидно стремление к новому подходу, к виртуальному перемещению объектов реального мира – таким образом, у участников шуточных событий формируется не пародийное, а событийное сообщество[11].

Во всех приведенных выше случаях исследователи (Radchenko, 2013; Voolaid, 2014; Cocq; Skott 2017; Tsakona 2018) использовали концепцию сообщества для обозначения пользователей социальных сетей, связанных с рассматриваемыми ими страницами. В рамках управленческих исследований и исследований досуга события изучаются как таковые, отслеживается формирование событийного сообщества, эмоции, энтузиазм, отношения с посторонними, возникающие в процессе совместной деятельности, а также влияние происшествия как на самих участников, так и на окружающую среду или, в некоторых случаях, на место проведения мероприятия. Вследствие этого вокруг события концентрируется временная, более или менее сплоченная инсайдерская группа. Участники мероприятия или заинтересованные лица общаются друг с другом во время его подготовки в течение его проведения и после завершения (Simons 2019, 148). В некоторой степени неординарный характер события позволяет возвести его на уровень ритуала, так как происходящие в его рамках взаимодействия содержат ритуальные элементы внутри мероприятия, а у участников развивается временное, ритуальное чувство единения (там же, 146). Следовательно, можно утверждать, что шуточное событие является происшествием, несмотря на то что его организация имитируется без проведения самого события; в ходе организационной игры формируется виртуальное событийное сообщество. Таким образом, актуализируются элементы ритуала взаимо-

действия, связанного с событием (см.: Richards 2014, 18–19; Simons 2019, 147):

1) соприсутствие – в случае шуточных событий соприсутствие является виртуальным, хотя из публикаций становится очевидным, что некоторые из участников знакомы между собой и проводят время вместе и в реальной жизни (например, ходят в одну школу);

2) определяются отношения с посторонними – шуточные события являются общедоступными, их границы не устанавливаются и часто в их описании содержатся даже приглашения всем присоединиться;

3) взаимный фокус внимания – достигается как в реальном, так и в шуточном событии;

4) общее настроение.

Совместное воздействие этих этапов создает у участников чувство коллективного энтузиазма.

В случае реальных событий выделяются изменения и другие результаты, достигнутые в результате события. Подчеркнем, что шуточные события «организовываются» совместными усилиями путем размещения контента на странице мероприятия, но при этом не претворяются в жизнь даже виртуально. Тем не менее нельзя утверждать, что у шуточного мероприятия нет результатов, сопоставимых с результатами свершившегося события, но его результаты амбивалентны и не очень заметны:

1) чувство групповой солидарности – в целом участники шуточных событий считают себя частью общего начинания;

2) заряд эмоциональной энергии, чувство достижения цели проявляется амбивалентно и проистекает, с одной стороны, из удачного розыгрыша (ср., Marsh 2019, 224: шутникам удается обвести объект розыгрыша вокруг пальца), а с другой стороны, здесь присутствует внутреннее удовлетворение инсайдерской группы – начинания и остроумие участников доставляют удовольствие, равно как и увлекательная деятельность событийного сообщества; эмоциональная энергия проявляется с помощью использования смайликов, но есть и достижения, выраженные словами, которые подчинены только игровой логике (т. е. они на самом деле не обусловлены шуточным событием или не под-

ходят для создания чувства достижения цели вне событийного сообщества)[12];

3) если ритуальное членство в событийном сообществе конструирует коллективные символы, которые впоследствии защищаются и укрепляются, то общность участников в контексте виртуальной акции утверждает и демонстрирует принадлежность к цифровой субкультуре и возможность наполнять ее содержанием;

4) в отдельных случаях взаимодействие между событийным сообществом и посторонними было таким, что шуточные события изображались или интерпретировались критически для данного сообщества; это мало беспокоило участников и способствовало публикациям, высмеивающим тех, кто не понимал сущности обсуждаемых событий.

Если событие – это не реально осуществленное действие, а совместная воображаемая подготовка, то как охарактеризовать постсобытийный этап? В случае обычного мероприятия организационная работа заканчивается проведением мероприятия, после окончания которого высказываются благодарности (например, организаторы – участникам, а участники – организаторам), публикуются фотографии, участники и организаторы обмениваются впечатлениями, делятся наиболее яркими моментами, убирается фестивальная площадка и т. д. Когда шуточные события попали в поле зрения журналистов, способы отображения этих событий в новостях или даже попытки создать репортаж о них (например, освещение глобального примера «Зоны 51») показали, что извне ожидались какие-нибудь результаты. Розыгрыш, таким образом, удался, часть публики получилось втянуть в игру по ожиданию акции – особенно если событие казалось возможным. Заведомо невозможные события вызывали недоумение по-другому, потому что не было понятно, какой может быть «правильная» реакция на такие «события».

Шуточные события меняют мир

Все описанные события создавались виртуально и не предназначались для реального воплощения. Тем не менее возникающие в связи с ними отношения и детали заслуживают всестороннего обзора. Мы видим, что запланированные шуточные события оповещали об относительно больших изменениях.

Рассмотрим, к примеру, места, где должны были происходить шуточные события, и характер запланированных мероприятий. Некоторые «события» предполагалось проводить в одной локации, например, «Выпьем все школьное молоко». План других предусматривал более заметное перемещение от одной точки к другой или обширные преобразования ландшафта. Например, событие «Поедем в магазинных тележках в Элву» предполагало перемещение на 200 км. Как и в случае подготовки поездки к гипотетическому сбору ведьм в Швеции (Cocq; Skott 2017), на этом мероприятии подробно обсуждалось, на каких транспортных средствах отправиться в путь. В комментариях была составлена иерархия торговых центров (отражающая более обобощенные стереотипы о покупателях магазинов); обсуждалось, тележка какой сети магазинов подходит, а за какую «можно и побить», если кто-то посмеет прийти с «неправильной» тележкой. Также приглашались попутчики и разыскивались свободные места в «транспорте». В комментариях публиковались визуальные изображения тюнингованных транспортных средств, их характерных элементов, а также тележек зарубежных торговых сетей. В некоторой степени предсказуемым было также противостояние столичного Таллинна и второго по величине и значимости в Эстонии города Тарту[13] (Элва – это небольшой город недалеко от Тарту). Своеобразного движения требовали такие мероприятия, как манипуляции с велосипедом Юрия «Опрокинем велосипед Юрия на Тоомпеа» и созданное в противовес ему мероприятие «Поставим велосипед Юрия на Тоомпеа» и «Поиграем перед Парламентом в классики».

Мероприятия по преобразованию ландшафта касались более крупных водоемов и существующих границ материковой и островной части Эстонии. Например, в событии «Подтянем

остров Сааремаа к материку» обыгрывалась идея соединения острова и материка. Также можно отметить «Повернем течение реки Эмайыги вспять» и «Забетонируем половину Чудского озера и сделаем там парковку». В рамках шуточных событий планировалось или выпить до дна, или опустошить каким-либо другим способом некоторые водоемы. Выпить озеро или море оказалось вдохновляющей идеей, она использовалась во многих мероприятиях. Например, уже упомянутое мероприятие «Выпьем до дна Балтийское море» получило широкий отклик, то же самое планировалось предпринять и с озерами Тюри и Пылва[14]. В Тарту должен был быть опустошен канал Анне («Выкачаем всю воду из канала Анне»). В таком совершенно неожиданном контексте становится актуальным сказочный мотив выпивания всего водоема, который является одним из элементов сказочного сюжета 313 «Волшебный полет» по классификации Аарне – Томпсона – Утера. В нем убегающий герой выигрывает время, пока враждебный преследователь выпивает до дна озеро. В Эстонии он известен как самостоятельный эпизод легенд: великан, бес или большой мифический бык пьет воду. В рамках шуточного события «участники» примеряют на себя роль персонажа со сверхъестественными способностями.

Некоторые шуточные события предполагали изменить местонахождение и внешний вид зданий и мостов – это было бы похоже на обработку в фотошопе, но с реальными объектами – «Перевернем Арочный мост в противоположную сторону» и «Поставим пропеллер на шар центра науки “Аххаа” и полетим на вершину Башни-улитки» (модный небоскреб в Тарту). Представлены также следующие абсурдные события: «Сделаем бекон из Бронзовой свиньи» (скульптура около тартуского рынка) и «Поищем Губку Боба внутри ананасов». «Очень сильно дунем, чтобы у латышей завтра была ветренная погода» и «Съедим вместе весь снег» – все это поступки, которые под силу сказочным великанам; в сказках также возможно, что несъедобное становится съедобным, как в случае с шуточным событием «Сделаем бекон из Бронзовой свиньи».

«События», основанные непосредственно на традиционном фольклоре, были редкостью, за одним исключением. В Эсто-

нии популярна легенда «Почему Таллинн никогда не будет достроен». Легенда хорошо известна, ее можно найти в каждой туристической брошюре, а также ее читают на уроках в школе. Поскольку она прочно укоренилась в культуре и используется во многих внутрикультурных связях, над основным мотивом рассказа подшучивают, связывают его с проблемами современного градостроительства, к тому же постоянно возникают его визуальные адаптации.

Согласно легенде, один раз в год, осенью, ровно в 12 часов ночи из озера Юлемисте выходит старик, зовут его Ярвевана. Каждый раз он выглядит по-разному, но каждый раз всегда подходит к стенам старого города и у прохожих спрашивает: «Ну как, Таллинн построили или еще нет?». В больших городах, таких как столица Эстонии, строительство ведется без остановки, поэтому прохожие всегда отвечают одинаково: «Таллинн еще не построен». Старик вздыхает и возвращается в озеро. Существует поверье, если ответить старику, что Таллинн построен, тут же вода выйдет из берегов и затопит город.

Непосредственно на легенде о духе воды основано событие «Скажем Старцу из Юлемисте, что Таллинн достроен» (рис. 2). Интересная деталь: изображение на странице мероприятия в Facebook показывает затопленный Старый город Таллинна – очевидно, духу озера сказали, что город достроен.

Таким образом, помимо других деталей и ситуаций, в шуточных событиях также были задействованы отдельные аспекты традиционного фольклора. Соответственно, у старого фольклора тоже есть контекст, в котором он может актуализироваться.

Некоторые шуточные события могли бы быть действительно претворены в жизнь, в том числе «Поиграем в футбик Мячом “Лыунакескуса”» (рис. 3.). «Перевернем елку на Ратушной площади» также звучало реалистично – как показывает реакция СМИ, опасность такого развития событий будто бы существовала. «Выпьем все школьное молоко» тоже можно было бы осуществить в действительности, но ирония заключалась в том, что молоко не является любимым напитком старшеклассников. Если бы в реальности произошли события «Поиграем перед Парламентом в классики» и «Пойдем все вместе на площадь

Вабадузе[15] и споем гимн Латвии», это были бы флешмобы. Действительно, можно проследить связь между шуточными событиями и флешмобами. Флешмоб также ассоциируется с розыгрышем и концептуализируется как новая форма социальных взаимодействий (Molnár 2014). Хотя, по всей видимости, шуточное событие имеет определенные сходства с флешмобом, между этими двумя феноменами нельзя ставить знак равенства. Проведение последнего требует реального сбора участников и действия, в то время как шуточное событие состоит в том, чтобы планировать и говорить о возможности сделать что-то. Флешмоб – поступок, шуточное событие – план; флешмоб, как следует из самого названия, предполагает быстрый сбор и быстрый отъезд, «организация» же шуточного события длится до тех пор, пока этого хочет событийное сообщество. С инсайдерской точки

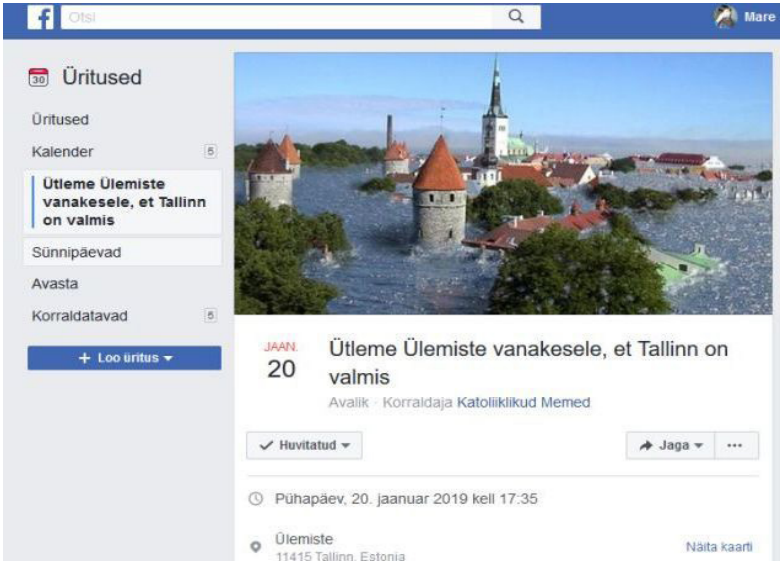


Рис. 2. Страница события «Скажем Старцу из Юлемисте, что Таллинн достроен» в Facebook

Рис. 3. Страница события «Поиграем в футбик Мячом “Лыунакескуса”» в Facebook

зрения на шуточное событие, конечно, вопрос о возможности претворения события в жизнь совершенно излишен.

Шуточные события претендовали на создание значимых изменений – вещи, города и жизнь в целом стали бы выглядеть совершенно по-другому. Кардинальные изменения ландшафта и внесение путаницы в миропорядок посильны лишь гигантам и трикстерам. В этом случае инициаторы и участники событий символически воспроизводили бы действия гиганта и трикстера. Ранее, в процессе жанровой атрибуции шуточных событий, мы увидели, что активные участники событийного сообщества виртуально дурачились. Трикстер также дурачится. Виртуальность позволяет человеку фантазировать о том, что ограничивает реальность физического мира. Многие исследователи Интернета использовали образ трикстера для интерпретации виртуального поведения и классифицировали действия цифровых трикстеров как троллинг или розыгрыши (Coleman 2012, 115–116; Coleman

2014, 19–52; Valentova 2015, 46–55, 66). И в то же время далеко не все подшучивания в цифровой среде можно назвать уловками трикстера. Если обсуждать интернет-трикстера в контексте выдвинутой Г. Коулман парадигмы, несложно концептуализировать троллей и сеть Anonymous как современных трикстеров, провоцирующих, саботирующих и опрокидывающих привычные устои, оставаясь при этом в лиминальной зоне (Coleman 2014, 35) – тогда шуточное событие (приглашение к участию в несостоявшемся мероприятии) не является выходкой трикстера, даже если бы действие, предполагаемое в рамках события (действие, которое неспособен совершить обычный человек), таковым бы являлось. Карл Густав Юнг отметил, что «в плутовских историях, на карнавалах и пирушках, в магических ритуалах исцеления, в религиозных страхах и восторгах человека призрак трикстера является в мифологиях всех времен, причем иногда в не оставляющей никакого сомнения форме, а иногда в странно измененном обличье, он является “психологемой”, чрезвычайно древней архетипической психологической структурой» (Юнг 1996, 343). Безусловно, такие трикстерские начала есть и в шуточных событиях. К. Г. Юнг, однако, указывает, что главный и наиболее пугающий признак трикстера – его бессознательное (Юнг 1996, 347), в то время как в шуточных событиях мы видим игривый, но вполне осознанный и продуманный процесс организации мероприятия[16].

Постоянный прирост количества шуточных событий в конце осени 2018 г. показал, что участники были осведомлены о публикациях друг друга, что вполне ожидаемо в контексте социальных сетей. Это заметно уже на уровне названий событий – использована лингвистически идентичная формула: глаголы в первом лице множественного числа. В то же время данная форма глагола подчеркивает собирательную форму «мы».

Были явно связанные между собой события: то, что предполагалось перевернуть в рамках одного события, было бы возвращено обратно в процессе другого события (например «Опрокинем велосипед Юрия на Тоомпеа» и «Поставим велосипед Юрия на Тоомпеа»). Интересно, что встречные «восстанавливающие» эпизоды были созданы для мероприятий, объявляющих о зна-

чительных изменениях. Как уже упоминалось, создавались события, призванные восстановить баланс, нарушенный другими событиями, но были также такие инициативы, как «Закроем все шуточные события Facebook» или «Поставим перевернутые вещи назад». Итак, запутав мир игрой «трикстеров» или шутников, в процессе или после игры участники были готовы навести порядок после виртуальных проказ.

Для того чтобы проанализировать потенциально более обширное влияние шуточных событий, необходимо сделать несколько замечаний о лингвистических особенностях их обсуждения. Использование языка в публикациях заслуживает отдельного исследования с применением методов дискурс-анализа. Публикации были написаны на эстонском языке, в них есть примеры переключения кодов – использования элементов различных языков в общении (Praakli 2016, 126). Данное явление характерно для устной речи, а также для неформального онлайн-общения. В комментариях к шуточным событиям мы сталкиваемся с английскими фразами и аббревиатурами, которые придают высказываниям эмоциональную окраску. Встречаются также единичные примеры использования русских слов, записанных латиницей. Эти вводные слова всегда выполняют функцию дискурсивных маркеров, т. е. не имеют независимого значения в контексте публикуемой информации (Hennoste; Klumpp; Metslang 2022, 4–5). Наблюдения за языковыми приемами общения в Facebook, сделанные Гритом Арро в рамках высококлассной студенческой работы в 2013 г., справедливы и по отношению к комментариям к шуточным событиям: предложения без сказуемого; стремление писать короче и сократить количество нажатий клавиш; частое использование восклицательных и вопросительных знаков, а также как эстонских, так и английских слов (для передачи эстонского содержания) и сленга; добавление смайликов (Arro 2013, 15–16). Специфическое использование языка, относящегося к шуточным событиям, заметно уже в самом созданном интернет-пользователями термине «libaevent», представляющем собой комбинацию эстонской и английской частей (см. примечание1). Однако в центре внимания данной статьи лежит в большей степени деятельность

событийных сообществ как проявление фольклорного процесса, поэтому языковые аспекты были очерчены здесь лишь кратко.

Ренессансный карнавал в Интернете XXI века?

Исследования событий подчеркивают, что при их анализе события следует учитывать контекст его возникновения (Richards 2014). Шуточные события «происходят» в Интернете. Глобальная сеть как место бытования фольклора сопоставима со средневековой общественной площадью, для которой, по словам М. М. Бахтина, были характерны «площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга, огромная и многообразная пародийная литература и многое другое – все они, эти формы, обладают единым стилем и являются частями и частицами единой и целостной народно-смеховой, карнавальной культуры» (Бахтин 1990, 8). Шуточные события представляют собой часть такого онлайн-карнавала. В то время, когда М. М. Бахтин писал в контексте ренессансной культуры: «целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального средневековья» (Бахтин 1990, 8), то народная смеховая культура XXI в. заимствует формальный и серьезный дискурс в соответствии со своими потребностями и перерабатывает его по-своему с помощью всех цифровых инструментов, доступных пользователям. Как карнавал является подлинным праздником времени, праздником становления, смен и обновлений (Бахтин 1990, 15), шуточные события представляют собой виртуальную игру в изменение, обновление и переиначивание.

В рамках исследований событий обсуждались новые возможности, которые открывает трансформационный потенциал обычных событий (Richards 2014, 21). Волна шуточных событий, охватившая юных эстонских интернет-пользователей, демонстрирует их участие в виртуальной игре фантазии исключи-

тельно для развлечения. Не каждая фейковая инициатива в Интернете, как выясняется, обязательно вредна или опасна. Создатели и «участники» шуточных событий стремились применить ранее неиспользованные методы деятельности. В противовес будничным настоящим фестивалям, рекламным акциям, выступлениям и новостям, не-события были инициированы и организованы с юношеской страстью. В то время как другие меметические жанры имеют прочную интертекстуальную связь с окружающими социальными условиями, шуточные события пошли своим путем, реализуя совершенно иные намерения на виртуальной публичной площади в рамках единых событийных сообществ. Анонсированные шуточные события редко содержат интертекстуальные отсылки к каким-либо исходным текстам (даже в случае с легендой города Таллинна исходный текст находится больше на заднем плане). Благодаря шуточным событиям была создана новая конфигурация элементов в виртуальном взаимодействии: малое стало большим, вертикальное – горизонтальным (или перевернутым), несовместимые вещи были объединены между собой.

Шуточные события могут казаться незначительными и временными, но тем не менее они показывают потенциал создания событийных сообществ в рамках проведения игровых и виртуальных совместных действий.

Выражение благодарности

Данная работа связана с исследовательскими проектами Эстонского литературного музея EKM 8-2/20/3 «Нарративные и религиозные аспекты фольклора» и EKKD65 «Источники в культурном процессе: эстонские материалы в собраниях и базах данных Эстонского литературного музея»; подготовлена при поддержке Европейского союза посредством Европейского фонда регионального развития (Центра компетенции по эстонским исследованиям, TK 145).

Примечания

[1] Сами пользователи называли их словом «libaevent», которое состоит из эстонского слова «liba», означающего «фейк», и английского слова «event» («событие»).

[2] Исследователи цифрового фольклора заметили, что, хотя кажется, что в Интернете все остается надолго, на самом деле часть контента все же теряется (Pilt 2017, 174–175).

[3] Т. Бланк указывает , что «постоянно меняющийся поток эфемерной цифровой фольклорной культуры делает сохранение каждого мема или распространение отдельного культурного элемента в Интернете практически невозможными задачами» (Blank 2018, 4). Ученый описывает свой собственный исследовательский опыт по анализу всплеска популярности мема «X > Tebow»: он записывал комментарии в течение 8 дней после начала распространения мема и собрал 161 страницу соответствующего материала за 5 первых дней (для получения более подробной информации о процессе исследования и самом меме, см.: Blank 2018, 2–3).

[4] В контексте превращения торговых центров в места проведения шуточных мероприятий следует отметить, что молодежь имеет обыкновение в них собираться и «тусоваться». Данная тема была отчасти изучена с позиций культурной антропологии в Эстонии, например, в культурологической газете «Sirp» эта практика описывалась так: «А для молодых людей торговые центры являются продолжением общественного пространства: они не совершают покупки, а наслаждаются теплом и возможностью сидеть там. Центры также удовлетворяют социальные и технологические потребности молодежи» (Tammsaar 2018).

[5] Например, признание, что «ничего так не сплачивает людей, как плач в одиночестве» в контексте события Crying and Eating Bread by Yourself on the Floor («Плакать и есть хлеб в одиночестве на полу»; URL: https://www.facebook.com/events/724756514323882/) 31 декабря 2015 г.

[6] По данным Википедии Блокула (Blåkulla) – это «одинокая скала посреди моря в Швеции, легендарное место шабаша ведьм» (URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Блокула).

[7] А. Берджесс, В. Миллер и С. Мур (см.: Burgess; Miller & Moore 2018) объединяют различные вызовы и действия в новую категорию мемов – мемы вирусных вызовов (Viral Challenge Memes).

[8] Парадоксально, что в 2011 г. елка на Ратушной площади упала сама по себе (из-за ветра), не задев людей; URL: https://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/fotod-tallinna-raekoja-platsil-kukkus-joulukuusk-umber?id=62244010)

[9] Есть также сходство с интеллектуально-иронической игрой в «культ Гипножабы» (с 2008 г.), которую описала Дарья Радченко (Радченко 2013).

[10] Активный и популярный эстонский политик того времени; URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Сависаар,_Эдгар_Эльмарович

[11] Конечно, можно интерпретировать шуточные события с помощью концепции пародии, но в данном случае я попыталась подчеркнуть уникальность шуточных событий; почти все проявления экспрессивной культуры, как виртуальные, так и реальные, можно было бы отнести к разряду пародийных.

[12] В публикациях содержатся интересные примеры того, какие влияющие на жизнь результаты могли бы быть у того или иного события, если бы оно произошло в реальности. Например, в комментариях к событию «Выпьем до дна Балтийское море» мы находим ссылку на предупреждающее видео о том, что происходит с человеческим мозгом, если выпить слишком много воды, в данном случае «3 галлона воды за 2 часа» (оригинальное название – «3 Gallons Water in 2 Hours»). Другой комментатор в том же обсуждении пишет: «Я убежден, что это событие резко сократит смертность от утопления как для людей, так и для рыб, поэтому его следует рассматривать как великий подарок и благо для рыб» (URL: https://www.facebook.com/events/499524077199188/?active_tab=discussion).

[13] Отто спросил: «Где находится Элва?» Организатор ответил: «Элва находится в Тарту».

[14] Неожиданная параллель обнаружилась между реальной жизнью и шуточным событием: плотинное озеро Пылва было осушено летом 2021 г. с целью очистить его дно, тем самым в каком-то смысле идея шуточного мероприятия была претворена в жизнь.

[15] Главная площадь Таллинна.

[16] В силу той же особенности – неосознанности действий – считать интернет-тролля трикстером неверно, так как деятельность интернет-тролля, напротив, весьма сознательна и преднамеренна. Г. Коулман (Coleman 2012, 115–116) формулирует проблему следующим образом: «Учитывая, что тролли в некоторых случаях вызывали хаос в жизни людей, служит ли прозвище „трикстер“ алиби, защитой или

извинением за незрелое, расистское или женоненавистническое поведение?».

Список цитированных источников

Бахтин, Михаил 1990. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература.

Радченко, Дарья 2013. Fan4Fun: Интернет-мемы как фактор формирования сообществ. In: *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media,* 10: 65–83.

Юнг, Карл Густав 1996. *Психология образа трикстера. Душа и миф. Шесть архетипов*. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 338–358.

Blank, Trevor J. 2015. Faux Your Entertainment: Amazon.com Product Reviews as a Locus of Digital Performance. In: *Journal of American Folklore,* 128 (50): 286–297.

Blank, Trevor J. 2018. Folklore and the Internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. In: *humanities* 7: 50.

Buccitelli, Anthony Bak 2012. Performance 2.0: Observations toward a Theory of the Digital Performance of Folklore. In: *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Trevor J. Blank (ed). Logan: Utah State University Press, 60–84.

Burgess, Adam; Miller, Vincent & Moore, Sarah 2018. Prestige, Performance and Social Pressure in Viral Challenge Memes: Neknomination, the Ice-Bucket Challenge and SmearForSmear as Imitative Encounters. In: *Sociology*, 52(5): 1035–1051. https://doi.org/10.1177/0038038516680312.

Cocq, Coppélie; Skott, Fredrik 2017. Party på Blåkulla! Sägentradition på Facebook. In: *Tidsskrift for Kulturforskning*, 16 (2): 63–78. http://ojs.novus.no/index.php/TFK/article/view/1435

Coleman, Gabriella 2012. Phreaks, Hackers, and Trolls. The Politics of Transgression and Spectacle.In: M. Mandiberg (ed.). *The social media reader*. New York & London: New York University Press, 99–119.

Coleman, Gabriella. 2014. *Hacker, hoaxer, whistleblower, spy: The many faces of Anonymous*. London and New York: Verso.

Collins, Randall 2004. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.

Kaplan, Merrill 2013. Curation and Tradition on Web 2.0. In: Blank, Trevor J. & Howard, Robert G. (eds.). *Tradition in the Twenty-First Century. Locating the Role of the Past in the Present*. Logan: Utah State University Press, 123–148 (doi: 10.7330/9780874218992.c05).

Marsh, Moira 2019. American Jokes, Pranks, and Humor. In: Bronner, Simon (ed.). *The Oxford Handbook of American Folklore and Folklife Studies*. Oxford University Press, 210–237

Molnár, Virág 2014. Reframing Public Space Through Digital Mobilization: Flash Mobs and Contemporary Urban Youth Culture. In: *Space and Culture*, 17 (1): 43–58.

Pilt, Maili 2017. Välitööd internetis. In: Metsvahi, Merili (ed.). *Folkloristlikud välitööd*. Tartu: Tartu University Press, 160–179.

Richards, Greg 2014. Imagineering events as interaction ritual chains. In: Richards, Greg; Marques, Lenia and Mein, Karen (eds.). *Event Design: Social perspectives and practices*. Routledge Advances in Event Research Series. London: Routledge, 14–24.

Rossolatos, George 2015. The Ice-Bucket Challenge: The Legitimacy of the Memetic Mode of Cultural Reproduction Is the Message. In: *Signs and Society*, 3 (1): 132–152.

Sibold, Gregor 2018. Lükkame Raekoja platsi kuuse ümber. Politsei peab kantseldama Facebookis libaüritustega naljatavaid noori. In: „*Digigeenius*" [Digiuudiste portaal], 18. november https://digi.geenius.ee/rubriik/uudis/lukkame-raekoja-platsi-kuuse-umber-politsei-peab-kantseldama-facebookis-libauritustega-naljatavaid-noori/

Simons, Ilja 2019. Events and online interaction: the construction of hybrid event communities, Leisure Studies, 38(2): 145–159, DOI: 10.1080/02614367.2018.1553994

Tammsaar, Helelyn 2018. Üheksa kuud aastas me lihtsalt külmetame. In: *Sirp. Eesti kultuurileht,* 30. november. https://sirp.ee/s1-artiklid/arhitektuur/uheksa-kuud-aastas-me-lihtsalt-kulmetame/

Tsakona, Villy 2018. Online joint fictionalization. In: *The Dynamics of Interactional Humour*. Amsterdam: John Benjamins, 229-255.

Valentova, Eva 2015. The Chaotic Freedom Fighter: Anonymous as the Trickster of Cyberculture. In: *New Directions in Folklore,* 13(1/2), 44–70. Retrieved from https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/ndif/article/view/20035

Voolaid, Piret 2014. Olümpiavõitja kui rahvuskangelane. Folkloristlik vaade ühele dopingujuhtumile. In: *Mäetagused,* 58: 53–84. doi:10.7592/MT2014.58.voolaid

References

Arro, Grit 2013. Keelekasutus Facebooki keskkonnas [Language use in Facebook environment]. In: *Akadeemiake* II, 17, 1–18 [online-ajakiri] https://akadeemiake.ee/2013/06/keelekasutus-facebooki-keskkonnas-2/ (in Estonian)

Bakhtin, Mikhail 1990. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Rabelais and His World]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (

Blank, Trevor J. 2015. Faux Your Entertainment: Amazon.com Product Reviews as a Locus of Digital Performance. In: *Journal of American Folklore* 128 (509): 286–297.

Blank, Trevor J. 2018. Folklore and the Internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. In: *Humanities* 7, 50.

Buccitelli, Anthony Bak 2012. Performance 2.0: Observations toward a Theory of the Digital Performance of Folklore. In: *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction.* Edited by Trevor J. Blank. Logan: Utah State University Press, 60–84.

Burgess, Adam; Miller, Vincent & Moore, Sarah 2018. Prestige, Performance and Social Pressure in Viral Challenge Memes: Neknomination, the Ice-Bucket Challenge and SmearForSmear as Imitative Encounters. In: *Sociology*, Vol. 52 (5): 1035–1051. https://doi.org/10.1177/0038038516680312.

Cocq, Coppélie; Skott, Fredrik 2017. Party på Blåkulla! Sägentradition på Facebook. In: *Tidsskrift for Kulturforskning,* 16 (2): 63–78. http://ojs.novus.no/index.php/TFK/article/view/1435

Coleman, Gabriella 2012. *Phreaks, Hackers, and Trolls. The Politics of Transgression and Spectacle.* Ed by M. Mandiberg. The social media reader. New York & London: New York University Press, 99–119.

Coleman, Gabriella. 2014. *Hacker, hoaxer, whistleblower, spy: The many faces of Anonymous.* London and New York: Verso.

Collins, Randall 2004. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.

Hennoste, Tiit; Klumpp, Gerson; Metslang, Helle 2022. Diskursusemarkerid ja pragmaatika. [Discourse markers and pragmatics]. In: *Keel ja Kirjandus,* 65 (1–2): 3–18.

Jung, Karl Gustav 1996. *Psikhologiya obraza trikstera. Dusha i mif. Shest' arkhetipov* [On the Psychology of the Trickster Figure. Soul and Myth.

Six Atchetypes]. Kiyev: Gosudarstvennaya biblioteka Ukrainy dlya yunoshestva, 338–358.

Kaplan, Merrill 2013. Curation and Tradition on Web 2.0. In: Blank, Trevor J. & Howard, Robert G. (eds.). *Tradition in the Twenty-First Century. Locating the Role of the Past in the Present*. Logan: Utah State University Press, 123–148 (doi: 10.7330/9780874218992.c05).

Marsh, Moira 2019. American Jokes, Pranks, and Humor. in: Bronner, Simon (ed.). *The Oxford Handbook of American Folklore and Folklife Studies*. Oxford University Press, 210–237

Molnár, Virág 2014. Reframing Public Space Through Digital Mobilization: Flash Mobs and Contemporary Urban Youth Culture. In: *Space and Culture,* 17 (1): 43–58.

Pilt, Maili 2017. Välitööd internetis [Fieldwork on the Internet]. In: Metsvahi, Merili (ed.). *Folkloristlikud välitööd*. Tartu: Tartu University Press, 160–179.

Praakli, Regina 2016. Eesti-Soome koodivahetuse mitu nägu Facebooki vestluste näitel. [The multiple faces of Estonian-Finnish code-switching seen from Facebook conversations.] In: *Philologia Estonica Tallinnensis*, 1: 126–151.

Radchenko, Darya 2013. Internet-Memes as a Factor Shaping Communities. In: *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, 10: 65–83.

Richards, Greg 2014. Imagineering events as interaction ritual chains. In: Richards, Greg; Marques, Lenia and Mein, Karen (eds.). *Event Design: Social perspectives and practices*. Routledge Advances in Event Research Series. London: Routledge, 14–24.

Shifman, Limor 2014. *Memes in Digital Culture.* Cambridge: MIT Press.

Sibold, Gregor 2018. Lükkame Raekoja platsi kuuse ümber. Politsei peab kantseldama Facebookis libaüritustega naljatavaid noori [The police must deal with young people who joke on Facebook]. In: *„Digigeenius"* [[Digital news portal], 18. november https://digi.geenius.ee/rubriik/uudis/lukkame-raekoja-platsi-kuuse-umber-politsei-peab-kantseldama-facebookis-libauritustega-naljatavaid-noori/

Simons, Ilja 2019. Events and online interaction: the construction of hybrid event communities, In: *Leisure Studies*, 38(2): 145–159, DOI: 10.1080/02614367.2018.1553994

Tammsaar, Helelyn 2018. Üheksa kuud aastas me lihtsalt külmetame [Nine months out of the year we are in the cold]. In: *Sirp. Eesti*

kultuurileht, 30. november. https://sirp.ee/s1-artiklid/arhitektuur/uheksa-kuud-aastas-me-lihtsalt-kulmetame/

Tsakona, Villy 2018. *Online joint fictionalization. The Dynamics of Interactional Humour*, Amsterdam: John Benjamins, 229-255.

Valentova, Eva 2015. The Chaotic Freedom Fighter: Anonymous as the Trickster of Cyberculture. In: *New Directions in Folklore*, 13(1/2), 44–70. Retrieved from https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/ndif/article/view/20035

Voolaid, Piret 2014. Olümpiavõitja kui rahvuskangelane. Folkloristlik vaade ühele dopingujuhtumile [Olympic Champion as a National Hero: Folkloristic View to One Doping Case]. In: *Mäetagused*, 58: 53–84. doi:10.7592/MT2014.58.voolaid

Summary

Fake events in the context of Internet folklore

Mare Kalda

Keywords: digital folklore, meme, online-performativity, fake event, event community

As new folklore phenomena are emerging in the Internet communication, it is possible to find their analogues from the era before the computer-mediated communication came into existence. The Internet and its social media platforms offer opportunities to make grassroots creative products and activities – that would not otherwise receive wider attention – visible. This is especially true of pranks and practical jokes as in the pre-digital era these folklore genres involved short-lived singular actions that were quickly forgotten after they had taken place. In November 2018, as a response to Facebook enabling to create online meeting spaces for various events, a series of fake events was launched on this social media platform. They were announced exactly like any other Facebook events, but were not actually intended to be performed. These series of events that have obvious folkloric qualities are viewed as a process from a folkloristic perspective. The analysis focuses on various aspects of fake events – the genre of these actions, the formation of the series of events, the dialogue between the participants and the interested in the comments sections, but also the peculiarities of co-created content. Moreover, the article briefly touches

upon the reactions to these events by outsiders. The article attempts to frame the groups of internet users that temporarily gathered around the events within concept of event community, and traces which stages of the formation and operation of an event community occur in the fake events. In a broader context, the author discusses the similarities between the parodies that lie at the forefront of the fake events initiated by social media users' communities and the Renaissance carnivals on public city square.

Народная проза и поэзия

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.08

О коммуникативно-прагматическом аспекте прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность

Инна Швед
Центр изучения Беларуси, Аньхойский университет;
Кафедра русской литературы и журналистики, Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина
shved_inna@tut.by

Аннотация: Внимание современных фольклористов привлекают особенности языковой и речевой организации текстов, имеющих установку на достоверность. Такие тексты, актуализируясь в ходе интеракций рассказчика и активных слушателей, представляют собой повседневную спонтанную разговорную речь «носителей» фольклора. Применение метода кейс-стади, наблюдение за внутригрупповым бытованием переплетений различных повествовательных форм, реализация коммуникативно-прагматического подхода к интерпретации текстов устной традиции с установкой на достоверность позволяют понять мотивацию повествования, «речевую реальность» и стратегии рассказчика. Они направлены на обеспечение рассказу / пересказу определенной степени достоверности (которая выступает конструктивной единицей текста) и в более широком плане – на актуализацию «общего знания» (пополняемого посредством электронных и иных медиа), утверждение «коллективной» и «индивидуальной» идеологии,

что связано с поддержанием фольклорной традиции и идентификацией ее «носителей». Все это не исключает и развлекательной, а также развивающей коммуникативные связи функций различных текстов-реплик – версий реальности, опосредующих субъективное участие «носителей» традиции в мире.

Ключевые слова: прозаический текст, фольклор, локальная традиция, прагматика, функции, нарративная коммуникация

Введение

На фоне общей тенденции изменения теоретико-методологических акцентов в современной фольклористике, расширения ее предметного поля, понимания неправомочности разделения «вербальной традиции народа на художественную и нехудожественную, лишь первую делая предметом специальных исследований» (Путилов 2003, 25), в ракурс пристального внимания фольклористов наряду с прозаическими сюжетными текстами с установкой на достоверность (легендами, преданиями, позже – быличками) попадают и иные формы выражения традиции, в том числе те либо иные формы нарративной коммуникации. Это тексты народной культуры с интерпретирующей функцией, описания различных обрядов, ритуальных практик, семейно-бытовые рассказы, устные воспоминания и другие «нестереотипные» спонтанные повествования приватного характера, включенные в повседневную коммуникацию «носителей» традиции и характеризующиеся ограниченной вариативностью и невыраженностью эстетической функции.

В современной фольклористике, теоретизирующей в контексте «антропологического поворота» и различных версий конструктивизма, оперирующей инструментарием коммуникативно-прагматической концептуализации фольклорных текстов, успехом увенчались попытки определения названных текстов народной культуры как фольклорных жанров и установления механизмов их порождения и трансформации. Процессу возникновения этих текстов, как показала иркутская исследовательница М. Р. Базилишина (Базилишина 1997, 11), способствуют социальный контекст, речевой замысел говоряще-

го, благоприятствующая коммуникативная ситуация, в которой и происходит формирование речевого (фольклорного) жанра высказывания. Результатом анализа устных воспоминаний как фольклорного жанра, предпринятого, в частности, польской исследовательницей Я. Хайдук-Нияковской (Hajduk-Nijakowska 2016), стало понимание того, что спонтанное, непосредственное изложение содержания (воспроизведение образов и связанных с ними эмоций) стабильно присутствует в культуре и создает сообщества памяти, которая, в свою очередь, детерминирована современностью. Такое повествование имеет синхронический и общественно обусловленный характер, создается совместно рассказчиком и слушателями в процессе интеракции, репрезентируя способ понимания мира и коллективное видение прошлого. Анализ подобных повествований, как справедливо отметила Я. Хайдук-Нияковска (Hajduk-Nijakowska 2016), дает нам больше информации о современном «человеке повествующем», чем о самих фактах, приводимых им касательно прошлого, особенно если они находятся в пространстве потаенной памяти.

Такое широкое понимание функциональности словесного фольклора не в элементарном смысле непосредственного ролевого назначения, а, как подчеркивает Б. Н. Путилов, в «более широком и глубинном, захватывающем структурно-семантическое начало» (Путилов 2003, 26), сделало «словесный фольклор органической принадлежностью этнографической действительности, решительным образом выводя его из сфер собственно литературных». Рассмотрение внешней и внутренней казуации фольклорного текста традицией и естественной формой его бытования в среде коммуникативно активных субъектов (а не пассивных «носителей» – специально для этнографов – фольклора) в качестве «символического регулятора социальных связей и обусловленных ими поведенческих тактик» (Богданов 2001, 53) вывело на передний план коммуникативно-прагматический аспект исследования текстов устной традиции. В связи с тем, что «фольклорный дискурс ситуативно обусловлен, иллокутивно маркирован, коммуникативно ориентирован и вследствие этого абсолютно прагматичен», как совершенно верно отмечает Е. Л. Тихонова (Тихонова 2018, 53), социально-культурная среда воз-

никновения и бытования текста, ее различные семиотические системы должны рассматриваться как определяющие факторы его семантики и прагматики.

Трактовка фольклора как «явлений и фактов вербальной духовной культуры во всем их многообразии» (Путилов 2003, 38), как коммуникативного процесса (с акцентом на устной трансмиссии – бытовании – фольклора и соответственно на категориях «oral» и «orality»), как системы, обладающей своими закономерностями и определяющей способы и характер внутренней организации тех либо иных текстов, проблематизировала устоявшееся в «классической» фольклористике представление о способах и законах устной передачи и устного закрепления традиции. Они «к сожалению, плохо описаны, что объясняется, конечно, сложностью наблюдений над живыми процессами» (Путилов 2003, 51), и, добавим, игнорированием «литературоведческой» фольклористикой ситуативного контекста, несовершенной эдиционной практикой, когда сюжетные тексты несказочной прозы редактировались и подавались как монолог информатора, а бессюжетные (несмотря на их вариативное повторение) либо вообще не рассматривались, либо трактовались только как материалы для установления истоков фольклорного факта либо процесса.

Признавая то, что проблемы наблюдения над «живыми процессами» аутентичности анализируемого фольклорного явления окончательно не решаются научной интерпретацией «правильно» записанных и расшифрованных текстов, а также то, что «высказывание», зафиксированное этнографом в ходе полевого исследования, «извлекается из его среды» и превращается в текст, новый деконтекстуализированный / реконтекстуализированный дискурс (которому придается определяющий его метадискурсивный контекст)[1], все же согласимся с теми исследователями, которые идеальным объектом функционально-прагматического исследования в фольклористике считают высказывание, зафиксированное в ходе речевой (либо ритуальной) практики, обычно в рамках полевого исследования. В связи с этим в комплексном исследовании прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность (мифологические

рассказы, предания, поверья, описания ритуальных практик, рассказы-воспоминания и др.) с учетом их функционально-прагматической специфики нельзя игнорировать особенности их языковой организации, ведь «язык этих текстов представляет собой повседневную разговорную (диалектную, просторечную или литературную) речь носителей фольклорной традиции, функционирующую в режиме диалога и обладающую всеми структурными признаками спонтанной разговорной речи» (Черванёва 2020, 72).

Поскольку прагматика как специфическая область семиотики стала осваиваться восточнославянской фольклористикой сравнительно недавно[2], только в последние два десятилетия стали появляться немногочисленные исследования функционально-прагматических аспектов бытования народной прозы в различных регионах Беларуси. Здесь в первую очередь следует назвать серию «Традиционная художественная культура белорусов» в 6 т. (10 кн.) (2001–2013; идея Т. Б. Варфоломеевой), которая является фундаментальным комментированным изданием записанных в начале 2000-х гг. текстов. В работе представлены результаты предпринятого высокопрофессиональным авторским коллективом (Е. М. Боганева, Т. Б. Варфоломеева, Т. В.Володина, Т. И. Кухаронак, О. А. Лобачевская, Н. А. Козенко и др.) комплексного фольклорно-этнографического исследования художественной традиции различных белорусских регионов, в том числе народной прозы, «устного народного дискурса». Обращает на себя внимание стремление авторов к преодолению ограниченности литературоведческой трактовки фольклора, использованию новейших теоретико-методологических подходов к исследованию традиционной культуры, к точной передаче индивидуальной манеры речи информаторов (собеседников этнографов), диалектных особенностей, а также учет контекстов фольклорных текстов, особенностей фонового знания «носителей» традиции и др. (ТМКБ 2001–2013). Находясь в предметной области фольклористики и используя перспективный междисциплинарный подход к исследованию различных аспектов бытования народной прозы, успешно работает Е. М. Боганева. В связи с темой этой статьи интересны результаты проведенного

белорусской фольклористкой анализа адаптации народно-библейских и мифологических нарративов к условиям современности в контексте рассмотрения этнической культуры как базовой структуры, консолидирующей общество и предохраняющей его от распада. Как отмечает исследовательница, «в сельской местности Беларуси до сегодняшнего дня сохранилась живая этническая культура, хотя она и подвергается разнообразным трансформациям, адаптируясь к современной жизни и одновременно адаптируя к новым условиям ее носителей. В белорусской деревне существует смешанный тип культуры – письменный и традиционный устный, при этом именно устные традиции определяют мировоззрение, восприятие жизни, религиозность старших поколений сельских жителей. В системе народной религиозности на белорусско-русском пограничье преобладает народное православие» (Боганева 2018, 208). Также достойны внимания работы отечественных фольклористов и этнографов, в которых прозаические тексты устной традиции анализируются с точки зрения раскрытия определенной научной темы, будь то традиционный культурный ландшафт[3], народная анатомия и медицина белорусов[4] или создание фольклорно-этнографического портрета талантливой личности в традиции[5].

Несмотря на движение белорусской науки[6] в сторону реализации коммуникативно-прагматического подхода к исследованию фольклора, прагматика устных рассказов, в основе которой находятся коммуникативная ситуация их бытования, механизмы возникновения, исполнения (в его повседневном и ритуальном контекстах традиционно-бытовой культуры), взаимосвязь между рассказыванием, самим рассказом и слушателем (который может стать и исполнителем), пока не утвердилась в качестве самостоятельного исследовательского объекта отечественной фольклористики. Чтобы сделать еще один шаг в этом направлении, предпримем попытку выявить функционально-прагматические параметры бытования устных рассказов с установкой на достоверность на примере одного случая, используя теоретико-методологические положения, разработанные вышеназванными и другими учеными. Их наработки, среди прочего, свидетельствуют о том, что прагматика фольклорного

текста, в определенной степени повторяющая прагматику речевого акта, может быть исследована с использованием принципов структурной нарратологии и прагматического анализа речевых высказываний и интерпретирована посредством соотношения текста и внетекстовой реальности, в контексте живого восприятия текста, включающего «силу и тембр голоса, интонации исполнителя, возможно, взгляды и движения, общую атмосферу и реакцию слушателей» (Бралина 2010), с учетом особенностей ментальных миров говорящего и слушающего, периодически меняющихся ролями. При этом говорящий должен учитывать «фактор слушателя», приспосабливая свою речь к реципиенту, что А. Мустайоки назвал реципиент-дизайном (recipient design) (Мустайоки 2011).

Коммуникативная суть прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность

В современном научном социально-гуманитарном дискурсе термин «нарратив» обозначает различные формы, «внутренне присущие процессам нашего познания, структурирования деятельности и упорядочивания опыта» (Брокмейер & Харе 2000, 37). Фольклористы трактуют рассказ как концентрат «общего знания традиции в разнообразных сферах – стереотипных ситуаций, тем, матриц коммуникации и повествования, решения социальных, психологических и коммуникативных задач» (Веселова). При этом рассказывание может отождествляться с рассказом, и наиболее характерным его качеством признается трансакционный характер: он описывается как «социальное действие», которое обязательно требуется от рассказчика и реципиента, а исследователя, среди прочего, интересует риторическая эффективность «литературных форм» (Bauman 1986, 3). Постулируется, что «рассказчик, его рассказ и аудитория – все соотносятся друг с другом как компоненты единого континуума, который есть коммуникативное событие» (Ben-Amos 1971), в рамках которого коммуниканты получают удовольствие от

обмена рассказами и, подобно социальному обмену, эта деятельность приносит пользу обеим сторонам (всем участникам) коммуникации (Kintsch 1980, 91). Рассказывание историй рассматривается как устное интерактивное искусство использования слов для раскрытия элементов и образов рассказа и предусматривающее (поощряющее) креативность и воображение слушателя (Jarvis 2015). Аудитория при этом выступает неотъемлемой составляющей процесса традиционного повествования, требующего определенного типа активного слушания, создания реципиентом в своем воображении образов, вербально продуцируемых рассказчиком. Соответственно комплексное исследование устных рассказов, как это продемонстрировал Р. Бауман, предполагает анализ не только их «литературных качеств», но и особенностей устного исполнения (*orally performed*) произведений словесного искусства (*verbal art*) с акцентом на значении социального контекста. Р. Бауман предпринял такой анализ в отношении зафиксированных им самим техасских устных рассказов, включая небылицы (*tall tales*), охотничьи рассказы (*hunting stories*), анекдоты о местных персонажах (*local character anecdotes*), рассказы о произошедших розыгрышах (*accounts of practical jokes*) и др. В свете нашего исследования важно подчеркнуть, что, сосредоточив внимание не столько на тексте, сколько на самом акте повествования, Р. Бауман раскрыл взаимосвязи, существующие между событиями, изложенными в повествованиях (*narrated events*), повествовательными текстами и ситуациями, в которых нарративы вербализируются (*narrative events*). Как следует из наблюдений фольклориста (Bauman 1986), идентификация этих взаимосвязей возможна посредством сочетания тщательного формального анализа текстов с этнографическим исследованием способа их изложения, акцентации внимания на связях между формой и функцией с учетом таких теоретических аспектов, как стабильность и вариативность устного текста, жанров. Работы Р. Баумана (и ряда других ученых) выступают образцом для многих теоретических и практических фольклористических исследований устных рассказов в рамках коммуникативной ситуации их бытования

с акцентом на «филологических» особенностях и различных социальных функциях.

Заметим также, что именно посредством выяснения функциональной сути прозаических текстов устной традиции, с помощью инструментария прагматической концептуализации устного народного рассказа современные фольклористы смогли не только определить такие рассказы как фольклорный жанр, но и смоделировать процесс порождения соответствующих текстов. Так, М. Р. Базилишина (Базилишина 1997, 4) сделала важный акцент на том, что «импровизационность» устного рассказа, в отличие от такого жанра повествовательного фольклора, как предание, основывается на актуальности и оперативности содержания текста. Интерпретируя эту идею, Е. Л. Тихонова отмечает, что если «актуальность и оперативность устного рассказа уже не актуальны (текст утратил эти качества по прошествии времени или по другим причинам), а информация, содержащаяся в тексте, все равно интересна и важна слушателям, то такой текст из рассказа-мемората неизбежно трансформируется в рассказ-фабулат, то есть в предание. Понятно, что из всего массива устных рассказов такой трансформации подвергаются только тексты, обладающие важной этноисторической информацией. Данные рассказы, с одной стороны, пополняют мотивный фонд преданий, а с другой стороны, начинают включать в свою структуру уже имеющиеся традиционные мотивы. Меняется и функционально-прагматическое назначение этих рассказов» (Тихонова 2018, 83–84). Что касается устных воспоминаний, то «механизм их функционирования в неофициальном обращении не только способствует интеграции сообщества, но и создает также поддерживаемую эмоциями идентичность сообщества, и рассказы-воспоминания, подвергаясь фольклоризации и фабулизации, тем самым мифологизируются в процессе межпоколенческой передачи» (Hajduk-Nijakowska 2016, 259).

Именно на внетекстовой характеристике участников нарративной коммуникации «и ситуации произнесения, а также на внутритекстовых показателях иллокутивных намерений рассказчика, выявление которых строится, по словам лингвистов, на различных “ошмётках” языка – вводных словах, междоме-

тиях и пр.», как справедливо отмечает И. С. Веселова (Веселова 2000), должен строиться прагматический анализ нарративов. Выводы петербургской фольклористки о том, что в современной городской среде рассказывание историй происходит во время разговора или налаженного «коммуникативного коридора» (термин С. Б. Адоньевой), и что рассказывание вообще, а тем более рассказывание фольклорных историй, есть не только сообщение информации, но и манифестация своего жизненного кредо, вполне применимы и к характеристике записей, произведенных в сельской местности. Как в городской (Веселова 2000), так и сельской среде различные ситуации межличностного общения предполагают особые темы разговора и репертуар текстов нарративной коммуникации, при этом приоритет отдается определенным высказываниям, адресованным определенным слушателям, об определенных вещах в определенной манере.

Если учитывать различия между такими синонимическими терминами (обозначающими разновидности речевого общения), как «разговор», «беседа» и «диалог» (согласно концепции И. Б. Левонтиной (Левонтина 1994)), то в естественном бытовании интересующие нас тексты актуализируются чаще в рамках беседы, для которой, по И. Б. Левонтиной, главное не столько выяснить истину или принять решения, сколько само общение, его качество, соответственно цель беседы – гедонистическая, ритуальная и др. Беседа складывается из достаточно большого числа реплик обоих участников, длина которых сравнительно невелика – этим обеспечивается «плотность общения» (Левонтина 1994, 71–73). Впрочем, если говорить о рассказах-воспоминаниях, то, кроме интегративной (снимающей внутригрупповые противоречия) функции, одна из наиважнейших интенций развития такой наррации – «информирование личностей, участвующих в этой коммуникационной ситуации о важных для них событиях, а также попытка выяснения (комментирования) разворачивающихся вокруг них происшествий. Поэтому устное воспоминание является также средством формирования межчеловеческой интеракции и поддержания коллективной памяти и, что важно, участвует в созидании сообщества» (Hajduk-Nijakowska 2016, 261).

Для рассмотрения прозаических текстов устной традиции в коммуникативно-прагматическом аспекте важен учет и того, что «носители» традиции вербализируют и воспринимают текст не как «сам по себе», а как выполняющий некую функцию, и слушатели, занимая активную ответную позицию, в силу своей компетенции оценивают его на предмет соответствия конкретной прагматической ситуации. О перлокутивном эффекте включенного в беседу рассказа, как точно заметила И. С. Веселова (Веселова 2000), «можно судить по реакции собеседника, которая может последовать сразу, а может отстоять во времени от момента рассказывания. Реакция выражается в ответной реплике, рассказе, воспроизведении прослушанного или в действии, совершенном в результате принятой и разделенной пресуппозиции текста» (Веселова 2000). Не только короткие высказывания, но и развернутые индивидуальные наррации на различных уровнях их создания и бытования (начиная от общих принципов порождения до конкретных языковых аспектов и особенностей фабулярной презентации) трактуются нами как элементы разговорной коммуникации, точнее, беседы, что позволяет рассмотреть их функционально-прагматические характеристики в формах, максимально приближенных к тем, в которых они существуют в реальной локальной (семейной, соседской) традиции.

Анализ случая

Сопоставление приведенных и связанных с ними теоретических положений с «реальной ситуацией коммуникации», т. е. кейс-стади, предварим перечнем основных факторов, определивших особенности данной ситуации. Будет рассмотрен только фрагмент текста, полученного в результате расшифровки соответствующей аудиозаписи (т. е. ее интерпретации в терминологии П. Томпсона, перевода из устного регистра в письменный[7]), поскольку, по различным соображениям, мы не можем привести его полностью. Основные процедуры эдиции: сверка расшифровки, произведенной студенткой – участницей беседы,

со звучащим текстом с аудиозаписи, с акцентом на передачу содержательной и грамматической целостности текста, на сохранение различных элементов речи (диалектой, просторечной) вплоть до междометий. Поскольку в фокусе исследовательского внимания находится зафиксированное содержательное (смысловое) значение речевого события и в задачи исследования не входит фонетический либо фонологический анализ, орфографическая транскрипция произведена в соответствии с нормами белорусского языка, с сохранением общепринятой орфографии, пунктуационных знаков (многоточие указывает на обрыв речи, перебив или паузу хезитации).

Эмоциональное обрамление и другие особенности коммуникации позволяют утверждать, что участники воспринимают ее как беседу, между тем «выяснение истины» занимает в ней далеко не последнее место. В беседе участвуют члены одной семьи, местные жители. Бабушка (назовем ее «Бабушка») и дедушка (назовем его «Дед») имеют общее среднее образование, их дочь (мама студентки, назовем ее «Мать») – высшее образование, а внучка (назовем ее «Дочь») – студентка 1-го курса. Половозрастной и социальный статус собеседников в определенном смысле обусловили роли участников. В частности, в роли ведущего и поучающего выступает главным образом Дед, т. е. мужчина старшего поколения, а в роли внимающего – Дочь, т. е. самая младшая представительница семьи. Бабушка в определенном смысле играет роль «второго субъекта» (в терминологии М. М. Бахтина)[8]. Длительные семейные отношения (проживание в одном сельском доме), множество моментов разделенного опыта, активное / длящееся межпоколенческое общение, участие бабушки и дедушки в воспитании внучки обеспечили внушительный объем и динамику «общего знания», ряд пересечений в культурно-интеллектуальном фоне включенных в традицию собеседников, который «определяет пресуппозиции, стереотипы, скрипты, сценарии нашей речи, а также задает круг знаний, имеющийся в нашем распоряжении» (Мустайоки 2011, 80). Об «ответственности» коммуникации можно судить исходя из анализа всей записанной студенткой (Дочерью) на диктофон в «колядный период» (29.12.2018) в «родительском

доме» (д. Маньковичи Столинского р-на) беседы, которая «сама собой» завязалась между членами семьи за обедом (слышны предложения попробовать блюда, звуки жевания пищи, звон посуды). Описываемую ситуацию общения можно признать «естественной» для бытования прозаических текстов с установкой на достоверность в реальной традиции (девушка начала запись, только обратив внимание на «спонтанно» возникшие интересные темы, связанные с местными жителями / родами, объектами природного и культурного ландшафта, историей, и практически не задавала «наводящих» вопросов).

Сконцентрируем внимание на одной из тем (условно назовем ее «Кладбища»), обсуждаемой в ситуации свободного межличностного общения, обратив внимание на способы порождения и прагматику различных текстов, на их функции, в первую очередь «моделирующую» и «концептирующую» (т. е. на актуализацию в определенных контекстах ряда важнейших, часто мифологических, представлений о мироустройстве, традиционных верований и др.). Поскольку основой прагматики несказочной прозы принято считать вопрос доверия к рассказчику и веры в рассказываемое, проследим также и то, как рассказчики доказывают достоверность того либо иного повествования.

Итак, когда речь заходит о старых кладбищах, Дед указывает на их расположение, а Мать и Дочь задают уточняющие вопросы.

Дед: <…> *у Століні море кладбішч було... І в Маньковічах кладбішче було, дзе на спіртзавод поворачваеш. Ой, ажно пошла прамо ўліца ў дзеревню, вот на гэтом углу, вот на гэтой горцы* [показывает рукой в сторону кладбища], *гэто кладбішчэ було, Маньковскэе. Колісь маньковцов хоронілі там.*

Мать: *Там, дзе гэта во Украінчіха* [прозвище от «украинец», жена Украинца] *жіве?*

Дочь: *Дзе показваеш? В гэту сторону?* [показывает рукой].

Дед: *На гэту сторону, дзе поворачываты, на горцы, сюды* [показывает], *ну.*

Мать: *А-а-а, то стой, это ў парку кладбішче було? У парку?*

Дед: *Ну, ой, то ж ты сама…* [знаешь].

Мать: *Да тіхо, да в парку кладбішче було?*

Дед: *Як на спіртзавод поворочваеш, ну, вот на гэтой во горцы, сюды, ну.*
Мать: *Я думала… я думала до Бурчіного* [Бурка – прозвище] *магазіна. Короче, вонэ в парку було, да?*

Дед: *Ну.*

Перлокутивный эффект сказанного Дедом выражается в согласии Матери с тем, что в названном им месте могло находиться кладбище, в подтверждение чего она вербализирует переживание личного опыта нахождения в этом месте, оценивая его как странное:

Мать: *А там е такэ место страннэ. Там ходзіш – гулкая земля, ну, бы по настілу.*

Дед подтверждает еще раз: *Это кладбішча на этой возвышенносці булі.*

Мать: *Можэ, правда, шо нешо такэе вот і е…*

Видимо, отреагировав на продемонстрированную Матерью ослабленную негацию, выраженную с помощью оператора неуверенной оценки «можэ», Дед более точно конкретизирует локализацию старого кладбища:

Дед: *Там напротів этого дома, дзе та Зіна жыла, ты не знаеш ее, дзе…*

Мать: *Я тебе поняла, поняла! Там, дзе машіна то вечно заборы протаранівае, то ешче шо…*

Дед: *Да-да, вот на гэтом, дзе гэтой, як гэто… поліцейскій лежіць.*

Мать: *Я поняла.*

Дед: *Вот на этой гороццы, там кладбішче було. Маньковічі ж колісь начіналіс, дзе заре спіртзавод.*

Мать: *Ну, ля парома. Ля парома.*

Упоминание о «начале Манькович» дает толчок к развитию темы местной истории (которая, как следует из фразы Матери «ты ж казав», ранее транслировалась старшими членами семьи младшим) и к самоидентификации собеседников – с довольно отчетливой автоапологией («благодара нам, правда?») – на базе актуализации оппозиции «мы («маньковцы») / они (жители соседних деревень, с особым выделением шляхты, поляков и католического священника)»:

Дед: *А потом постепенно застрайваліс, застрайваліс, застрайваліс…*

Мать: *Короче, з Белоушой соединіліс, называецца. Благодара нам, правда?* [смеется].

Мать: *Не, это ж ты казав, это ж мы – ксёндзова земля.*

Дед: *Ксёндзова земля.*

Дочь: *В смысле, ксёндзова?*

Мать: *Ксёндза, ну, католіческого свяшченніка. То это ў ёго було тоже… надзел, вырашчівав собе всякіе культуры.*

Дед: *Это ж полякі булі пры гэтом. Онь отвержіцкая* [Отвержичи – соседняя деревня] *цэгельня вся эта во.*

Мать: *А цэгельня это отвержіцкая?*

Дед: *Да. Отвержаны купілі землю і тут оны ее обрабатывалі.*

Мать: *Капец.*

Дед: *До Алексейка і по эту, по Белоушу, по шляхту.*

Дочь своим удивлением возвращает Мать и Деда к теме старых кладбищ, которая, как следует из реплик, им была интересна:

Дочь: *Вас, як послухаць, одные кладбішча булі!*

Мать: *А Бела Вода – это ж тоже кладбішче.*

Дед: *Там польскіе булі.*

Мать: *Ну. Заре я не знаю, наверно, нічё не сохранілос, мо е екіе только фундаменты вон тут во.*

Дед: *Нічё там не сохранілос, там заросло всё этэ. Колысь…*

Мать: *Не, я фундаменты бачіла, і пару памятніков шче.*

Дед: *Да?*

Мать: *Ну тут во, во тут во бачіла* [показывает рукой]. *А кусты здічавшіе сірені показваюць на то, шо дзе о тут во могілы.*

Упоминание Матерью сирени как идентификатора старого кладбища обусловливает актуализацию традиционного запрета на принос домой растений с кладбищ и «случая из жизни», подтверждающего легитимность такой кодификации поведения.

Мать: *Кстаті, ее тут рвать нельзя. Петро* [муж] *одін раз наламав, у мене голова от ее болела по-чорному.*

Мать также упоминает о выказанном возмущении в адрес Петра – нарушителя запрета:

Мать: *Кажу: «Нашов де».*

Ответная реплика Деда, во многом повторяющая услышанное, свидетельствует о принятой и разделенной пресуппозиции текста:

Дед: *Ну, нашов де… Это с кладбішча сірень!*

Мать еще раз формулирует запрет и указывает на его правильность посредством повторной апелляции к личному опыту:

Мать: *Ну, сірень с кладбішча ніколі не рві. Обычно сірень люблю, а то переваріць не могла.*

Следующая фраза Бабушки свидетельствует о том, что собеседники объединились на основе подтвержденного общего знания:

Бабушка: *Ну, это Петро, шо-нібудь прідумае…*

Развивая тему разрушения «польских кладбищ», Дед подключает свои детские воспоминания:

Дед: *Это польскіе… я в школу ходзіў… Ходзіў в младшіе класы. Там вот така* [показывает, широко разводя руки] *во куча вэнков лежала металіческіх! Так красіво сделанны! Выкованные лісточкі, всё, цветочкі.*

Мать: *О тут во. А оны – в металолом іх, конечно.*

Дед: *А оны – это дзетвора, все хуторскіе, хто тут жів, маньковцэ. Этые Бабічовые* [от фамилии Бабич] - *или, шмавічовые, та шче такіе Хоні-шмоні всё перецянулі до школы.*

Неодобрение, выказанное Дедом в адрес поведения уничижительно названных «шмонями» «советских школьников», Мать однозначно поддерживает, категорично заявляя:

Мать: *Не надо було этого дзелаць.*

Следующая фраза в свернутом виде имплицитно содержит общее для собеседников знание о том, что люди, нарушившие правила коммуникации с сакральным миром, будут наказаны, а также о личных трагических историях жизни «Хоней-шмоней»:

Мать: *Вот все плохо і кончілі!*

Собеседники выражают согласие со сказанным, подтверждают традиционные правила и морально-этические нормы, апеллируя, среди прочего, к оппозиции «свой / чужой (этнически, конфессионально, «политически», и, повторно формулируя норматив, объединяются на основе подтвержденных общих знаний и оценок:

Дед: *Перецянулі на металололомы, лежалі вэнкі металіческіе.*

Мать: *Як можно было зобраць у покойніков последнее, шо ім положено?!*

Дед: *Ну так гэто таке воспітаніе було.*

Мать: *Нехай даже гэто покойнікі католікі, ну і шо? Хай католікі, хай мусульмане – не чепай!*

Тема нарушения традиционных нормативов разворачивается далее:

Дед: *А тые вот, шо й заре, польскіе кладбішча, шо й заре е в Століні, дзе забув…*

Мать: *А, ну там, ну…*

Дед: *Возле проспекта.*

Мать: *Там воны ўже тіпа вроде окультуреные, дзе Вішневскій жіве.*

Дед*: Там тые склепы, но й гэтэе, шче Качая Петрова, говорыць, залазілі туды в средзіну, шукалі, там іх перерылі полносцью.*

Мать: *Ой, кошмар.*

Дед: *Там же склепы булі.*

Эмоционально реагируя на услышанное об «анормальном» поведении молодых людей, которые лазили в склепы, потеряв в результате алкогольного опьянения чувство страха (оно, по представлениям собеседников, должно было обязательно присутствовать в таких «жутких» ситуациях), Мать воспроизводит традиционный запрет на нелигитимизированное традицией вторжение в сферу мертвых, «плутание» там:

Мать: *Ой-ой! Ну, усыпальніцы – склеп. Да не жутко ім було плутацца? Тоже нельзя ходзіць!*

Далее следует многоголосие комментариев и оценок поведения нарушителей:

Дед: *Ой, як врэжуць вінішка, наберуцца ды й пошлі.*

Мать: *От дурные!*

Дед: *А шче, говорыць, даже провальваліс туды. О, говорыць, ішов – пулею [все смеются].*

Мать: *Покойнікі на той свет…*

Бабушка: *Да чого? Да чого бояцца?*

«Смыслосчитывание» услышанного от Деда и формулировка ответа на (не)риторический вопрос Бабушки, участвующей в «совместном обдумывании» и желающей объяснить (в первую очередь, Матери), что нет причин бояться мертвых, подталкивает Мать к «сравнению опыта», смыслопостроению «встречной» истории, т. е. к «фольклоротворчеству», с целью объяснения своего понимания обсуждаемой проблемы, поиску (мифологических) вариантов обоснования своего мнения, подтверждения «своей правды» (что «с тем светом не шутят» и что даже при одном только упоминании кладбища следует апеллировать к Господу – «Господи, прости») и т. д. Мать в индивидуальной наррации конструирует событие, «вырезанное» из потока своей жизни, прибегая к стереотипам, клише, паттернам мышления, общим для ее сообщества – «отбор событий есть факт причастности коллективу, общему знанию» (Веселова). В определенном смысле рассказчица борется «с несоответствиями между ожиданиями и опытом посредством повествования» (Ochs & Capps 1996, 370). Как показали Э. Окс и Л. Каппс (Ochs & Capps 1996, 370), каждое повествование организует вектор опыта вдоль временного горизонта, который охватывает прошлое, настоящее и возможные миры. Каждый наделяет прошлое значимостью – как личной, так и коллективной – и, таким образом, конструирует настоящее и прогнозируемые жизненные миры. Подвергаясь вызову как извне (т. е. со стороны других), так и изнутри (т. е. множественные, конфликтующие «я»), эти миры не являются полностью целостными и постоянно развиваются. Всякий раз, когда рассказчики начинают повествование, они открывают себя для перестройки (Ochs & Capps 1996, 370). В итоге мы имеем дело с субъективированным текстом (*personal experience stories*), который отражает как личный опыт, так и общее знание, и который обладает высокой теллабильностью[9] (как следует из не единожды повторенного «я ж говору», Мать не раз вербализировала историю «поездки к Радзивиллам»), но несмотря на это «свидетельское показание», с помощью которого

рассказчица рефлексивно позиционирует себя, не утратило свежести, подробностей и высокого эмоционального накала:

> Мать: *От я кажу, я тобе кажу, я була ж в усыпальніцы ў Радзівілов. Вот в пешчеры спускаешса, ну дзе, я ж говору, вот шо значіть людзі ну такіе благодатные, у цебе нема ошчушченія, шо ты попала, бы на кладбішче, Господі прості. Там нормально себе, очень хорошо чуствуеш, понімаеш? А вот Кошпіровскій попав, его начало трясці, он занімався вот гэтым. Его еле оттуда выдубілі, пена, бы пріступ эпілепсіі начався такі, понімаеш? Не пустілі святые до себе Кошпіровского. Во. А вот полностью все Радзівілы лежат. Там такіе, знаеш, е даже странные гробы, е такі горбатый гроб. І ты знаеш, о так о ідзе, як о то по позвонічку о сюды* [показывает на спину] *холод, тыгдык-дык-дык! І не отпускало таке страннэ чуство, пока оттуда не удалілісь. Мне было неуютно, некоторые плуталіс. А я думаю: «Задом, задом да…»* [смеется]. *А знаеш, як попадаеш? Несвіжскі Фарны косцёл. Склеп находіцца (усыпальніца) прамо под косцёлом. Шла, і главнэ, – свадьба. Свадьба – о гэты католікі венчаюцца, пріезжаюць з Мінска. Счітаецца, сільно модно така свадьба. Орган іграе, этого, шо-то воны ім там, «Авэ Марію» последні раз гэтой вот. Гэтой ксёндз венчае, а мы в гэтэ время спускаёмса в іхню усыпальніцу, смотрець. Я ж кажу, і Света задом, задом, в-ж-ж-ж – наверх* [смеется].

Аудитория внимательно слушала излагаемую Матерью историю, среди прочего, и потому, что посредством ее, как и предыдущих высказываний, происходило утверждение социальной нормы, касающейся и их собственной жизни. Теллабильность личной истории обеспечена предтекстуальными элементами, интересной аудитории темой, а также тем, что называние и интерпретация Матерью «пограничного» опыта вызвали необходимость обращения к традиционным представлениям о сакральном, святом, демоническом и особенностях коммуникации с этой сферой. Перед нами и наделение «своих великих пред-

ков» статусом святых (которые, как и «полагается», находятся в «пещерах», хотя фактически усыпальница – не пещера, она, соответственно высоте фундамента, расположена над землей и имеет окна) и демонологизация «современного чужого» – Анатолия Кашпировского («сеансы здоровья» которого старшие члены семьи вполне могли смотреть по телевидению «с надеждой на лучшее» в начале 1990-х гг.), мотивы благодати и вместе с тем «плутания-ужаса» при встрече со «странными гробами», выхода «наверх» из «зеркально симметричного низа иного мира» задом (широко известная традиционная практика при коммуникации с иномирьем) и др. Таким образом, Мать транслирует общее знание традиции (в том числе расширенное за счет электронных медиа, без которых популяризация образа Кашпировского, а значит, и сплетен о нем, была бы невозможна). Данное знание включает как матрицы коммуникации и повествования, решения социальных, психологических и коммуникативных задач, так и стереотипные темы, ситуации, законы связывания причины и следствия. Рассказчица произволит эту связку при помощи прямой цитации (т. е. сохраняет не только традиционное представление, но и полную веру в него).

В определенном смысле в утверждении своего мнения Мать получает помощь от Деда, который «находит в традиции» еще один из возможных вариантов подтверждения того, что мертвое «не надо трогаць». Продолженная Дедом тема кладбищ интересна также отражением обычной для фольклорного сознания коллективной памяти малой группы взаимозаменяемости разных этносов, маркированных «чужестью» (в частности, французы, татары), а также поверий о том, что если дорога проложена по старым захоронениям, на ней будет много несчастных случаев, причем «чужое (этнически, конфессионально) мертвое» считалось вдвойне опасным):

Дед: *І тут кладбішча булі, дзе совхозна контора. Но тут татарскіе булі, іх рознеслі.*

Мать: *А воны знаюць, ці татарскіе? Кажуць, французскіе, я слышала…*

Дед*: Не, татарскіе… то ж все тут знаюць.*

Дочь: *Як вас послухаць, то ў нас весь Столін – кладбішча сплошные…*

Мать: *Ну то ж так.*

Дочь: *Штук 10 точно.*

Дед: *Як строілі, ну то іх рознеслі по дорозі. Чого й говораць, шо тут людей багато на дороге гіне.*

Мать: *Да. Тоже не надо было трогаць. Нехай былі б.*

Дед: *Не надо было трогаць, да…*

Несмотря на достигнутое согласие о том, что нельзя было разрушительно вторгаться в сферу «чужого мертвого», для Матери остается открытым «этнический вопрос», и она пытается утвердить «французскую версию»:

Мать: *А татары якіе? Первые, наверно, тые ці….*

Дед: *Я ўже не знаю, якіе татары.*

Мать: *Не може быць, шоб татарскіе, можэ, французскіе всё-такі?*

Дед: *Не. Татарскіе воны.*

Мать*: А кажуць, я чула, шо французскіе.*

Дед: *Ай не. Я не чуў. Ніхто…*

Мать: *Ну, 100 лет прошло, 1812 года…*

Далее Дочь стимулирует развитие темы вписанности «малой» истории в «большую», которая и без того интересна всем собеседникам:

Дочь: *Знаете, шо інтересно? Колі вот сідіш, в офіціальных істочніках нічё такого не найдеш.*

Дед и Мать [вместе]: *Не найдеш!*

Дочь: *Слухаеш, так інтересно…*

И Дед, демонстрируя обладание особым знанием, озвучивает (при активном вмешательстве сочувствующих собеседников) интерсубъективный текст, т. е. фабулат, который он (в отличие от младших членов семьи) не единожды слышал от местных жителей. Чтобы выявить прагматику фабулата, ориентированного на факт (обеспечивающий вероятность рассказываемого), на историю, всегда связанную с актом трансляции событийной информации, с «пересказом», а не рассказом (П. Рикёр), мы разделим его на сегменты и выделим в них ключевые слова. С помощью герменевтического метода, образцом использования которого для исследования прагматики фольклорной исторической прозы может служить работа Е. Л. Тихоновой (Тихонова 2018, 145–151), предпримем попытку интерпретировать доминантные для каждого фрагмента ассоциативные связи, находящиеся, скорее, в области смыслов, а не практики. При этом будем опираться на структуру нарратива (с акцентом на поведенческие характеристики человека), которую вывели Э. Окс и Л. Каппс, охарактеризовавшие личный нарратив как «способ использования языка или другой символической системы для выстраивания жизненных событий в хронологическом и логическом порядке» (Ochs & Capps 2001: 2):

1) обстановка – информация о времени, физическом и психологическом состоянии;

2) неожиданное событие – что-то непредвиденное, проблематичное;

3) психологические / физические реакции – изменения в эмоциональном, материальном состоянии;

4) незапланированные действия – непреднамеренное и нецеленаправленное поведение;

5) попытка – инициирование решения проблемы;

6) последствия – психологические, физические (Ochs & Capps 2001: 267).

В «обстановке» рассказчик создает / воссоздает фрагмент реальности на уровне текста, указывая на действующее лицо, точное место действия и относительную приуроченность этого действия к прошлому («была»); эмпирическое пространство при этом выступает и сюжетообразующим, и контактным для

рассказчика и его аудитории, нацеливающейся на «быль». Дейктические единицы типа «тут» – пространственно-временные маркеры ситуации – свидетельствуют о том, что фабулат организован как разговорная речь. Максимально возможная конкретность локализации и атрибуции героини – Галузихи, что является характерной чертой предания, работает на доказательство факта события.

1. Дед: *Тут, дзе возле Галузов* [фамилия] *була у нас круча, вот дзе Электронов зяць построіўса… там такая вода* <неразб.>.

Следующая структурная часть, согласно концепции американских лингвистов-антропологов, неожиданное событие:

2. Дед: *Говориць, прі… пріезжае татарка і пріказвае на Галузов, так (у Галузов маленькэ дзіця було): «Грэй воды, вары ёго!»*

Мать: *І шо?*

4. Дед: *Ну да, той шо остаецца робіць? Грэй воду! І та татарка, знаеш…* (это четвертый элемент структуры нарратива – «незапланированные действия» (о сущности третьей, «опущенной» нарратором, части «психологические / физические реакции – изменения в эмоциональном состоянии» можно только догадываться из последующего «решения проблемы»).

Мать: *А я не поняла, это вот, а татарка як пріезжае? В Маньковічах жіла і...*

Дед: *Да! Воны, татары, ехалі. Но эта де-то от стада отбілас да пріехала, говоріць, дзіця надо з'есці. Ну.*

Мать: *Ой!!!*

Дед: *Зваріць!* (рассказчик уточняет, связывая текст и нагнетая эмоции).

Мать: *Такіе жуткіе вешчі! І шо, і зварілі, і з'елі?*

5. Дед: *Дак ты слухай! Да эта Галузіха… вода закіпела, вона ее ошпарыла! Тэю водою* (пятая часть «попытка – инициирование решения проблемы»).

Услышавшая первый раз историю Мать не отвергает ее потому, что реакция Галузихи является «правдоподобной» на фоне того, что слушатели знают / предполагают об акторе из «своего» мира (хотя изначально допускалось не частичное (Галузиха греет воду, поскольку ничего другого не остается), а полное «послушание» (вопрос-предположение: «И что, и сварили, и съели?»), с чем связана интрига. Перебивая рассказчика, Мать подтверждает правоту единственно верного решения односельчанки:

Мать: *Правільно зробіла!*

6. Дед: *Тэю водою. І ту татарку з этой кручы туды, в рэку! Ну а коня одвязалі і конь побег* (последняя часть, как отмечают Э. Окс и Л. Каппс, «последствия – психологические, физические»; с точки зрения традиции, закономерно окончательное избавление от «злого чужого» в реке, а с точки зрения прагматики, это предварительный сигнал окончания повествования. Окончательный его сигнал – «отвязанный конь убежал», а значит, не о чем больше и рассказывать. Картиной покинувшего «свое» селение татарского коня рассказчик традиционно «закольцовывает» повествование об «отбившейся от стада» татарке.

Мать: *Ну, говорыць* [о татарке]*: «Вары дзіця!»*

Бабушка: *«Вары дзіця!» Вона жраць хоче!*

Мать: *Вона жраць хоче!* (эмоционально-оценочный смысловой аспект лексического повтора здесь, как и в выше- и нижеприведенных репликах, усиливается просодическими характеристиками).

Бабушка: *Нішо собе! Выдае команду! Земле наесцеса!*

Развернутая «история» (*story*), со своей специфической хронологической структурой, неожиданным, незапланированным событием, нарушением (со стороны этнически и конфессиональ-

но «чужого») и восстановлением («своей» героиней) социальных норм и привычного порядка (попытка враждебного агента съесть ребенка героини, принятие ею контрмер и поверженость враждебной силы) с выразительной эмоционально-смысловой оценкой, имеет своим аксиологическим завершением возникший в результате интерпретационной деятельности Бабушки перформатив – «земли наесться» – проклятие в адрес «чужого каннибала» (имеющее в основе пожелание смерти, с одной стороны, и обыгранное в контексте того, что татарка хотела съесть дитя соседки, с другой). Интерпретация правильного, жизнеутверждающего поведения «своей» героини, приобретая этиологический характер (впрочем, с юмористическим оттенком), имеет выход из давней ситуации ее конкретного протекания в реальность собеседников:

Мать: *Не дзіво і Галузы во і распространіліс!* [смеется].

Дед: *Ну.*

Мать, продолжая реализацию универсальной семантической оппозиции «свой – чужой» (в контексте персонализации прошлого и актуализации этноконфессионального стереотипа), формулирует основную мысль текста как доказанный тезис: «кровожадное чужое должно быть наказано своими», и находит в этом поддержку аудитории:

Мать: *Не, ну ты поглядзі! Любы так зробів бы. Якая кровожадная, от мусульманство!*

Дед: *Ну добре, шо вона со[образіла]…*

Мать: *Сама сообразіла.*

Дед: *Ну!*

Как следует из приведенного нарратива, собеседники отбирают «мемы» не только по информационному содержанию, с целью преподнесения «морального урока», но и по эмоциональному (переживаются эмоции гнева, страха, гордости и др.). (Еще Аристотель в «Поэтике», используя термин «мифос», указал на то, что события и эмоции образуют связное повествование,

и на то, что, переплетая человеческие состояния, поведение, убеждения, намерения и эмоции, именно сюжет превращает последовательность событий в связное повествование.)

Далее уточняются обстоятельства бытования текста во времени, его традиционность, преемственность в локальной группе и достоверность. В ответной реплике Мать посредством называния повествовательной матрицы декларирует свое отношение к нарративу и, используя фольклорное обозначение «басня», аттестует его как текст сомнительной достоверности:

Мать: *А я таку басню первы раз чую.*

Дед: *Не, я такое часто чув. Росказвалі.*

Мать, несмотря на сомнение в достоверности «истории о Галузихе» (развившей предшествующую рефлексию на тему разрушения кладбищ этнически и конфессионально «чужих»), возвращает «историю» к реплике Деда о том, что татарские кладбища «рознеслі», и выводит еще одну (кроме разрастания рода Галузов) этиологию – разрушения татарских захоронений, которую принимают слушатели (дедово «ну»). Эта этиологичность, предложенная Матерью, в определенной степени нивелирует высказанное ею же самой сомнение в достоверности:

Мать: *От чого і рознеслі іхніе кладбішча вшчэнт.*

Дед: *Ну.*

Одобрение собеседниками принципа «мести» не мешает Матери актуализировать озвученный ранее этический и / или культурный императив:

Мать: *Хоця не надо было трогаць тоже, ну… Але ж время шло, людзі заселяліс… да.*

В подтверждение сказанного Матерью Дед приводит почерпнутую из СМИ информацию (причем для убедительности подчеркивает высокий «центрально-республиканский» статус газеты):

Дед: *Шче я дзе-то чытав вот, это ўже в центральной республіканской газеці. Гэто, наверно, дорога Брест*

– *Бранск, там тоже дзе-то кладбішча рознеслі і по… татарскіе, по дорозі. І всё – там часто аварії булі.*

Развернутую в беседе «татарскую тему» мать резюмирует:

Мать: *Злые татары.*

Старший член семьи, имплицитно возвращаясь к традиционным представлениям о каре за неуважение «любого мертвого», формулирует соответствующее предписание-совет относительно прокладки дороги:

Дед: *ілі в обход надо было…*

Участвующая в совместном «обдумывании» и постороении причинно-следственных цепочек, комментируя высказывания коммуникативно главных собеседников, Бабушка в очередной раз предлагает рациональную мотивировку, разворачивая беседу в сферу современной реальности «плохих дорог»:

Бабушка: *Вчора тоже показвалі… от аварій наробілі по дорозі. Потому шо німа дорог* [все ее поддерживают, развивая тему некачественных дорог и др.].

Таким образом, нарратив о татарке конструируется во время беседы, посредством вопросов и комментариев логично вписывается в ее структуру, не нарушая ее смысловое единство, используя набор традиционных мотивов и средств их фабулярной репрезентации. Это актуальное (во всяком случае было таковым лет 20–30 назад, так как Дед его часто слышал) местное предание, вариант интерпретации которого старший член семьи предлагает с целями и объяснения, и убеждения, и развлечения. Активная реакция аудитории на предложенную интерпретацию свидетельствует не только о сильной интеграции собеседников на базе описанной интеракции, но и о «совместном» создании предания, которое можно квалифицировать как одну из «составных реплик», которыми обмениваются участники беседы. Интересно, что предание, мифологические (поверья, дидактические высказывания) и другие тексты в рассмотренном случае вербализируются в подчеркнуто эмоционально-оценочном режиме (что не является строго обязательным для актуализации

таких текстов) доверительного обеденного семейного общения, которое имеет довольно высокий уровень фатики и вместе с тем низкий уровень мониторинга общения (из-за его повседневности). Транслируемое «за семейным обедом» знание поддерживает как региональную, так внутрисемейную традицию, семейный «символический капитал», обеспечивая социальную идентификацию семьи и ее членов.

Заключение

Наблюдения за внутригрупповым бытованием переплетений различных речевых жанров, в первую очередь повествовательных форм, имеющих установку на достоверность (которая, в свою очередь, выступает конструктивной единицей текста), реализация коммуникативно-прагматического подхода к их интерпретации (в частности, предания, вербализируемого в ходе интеракций рассказчика и активных слушателей, «личной истории» о посещении «странных гробов»), позволяет понять мотивацию рассказывания, «речевую реальность» и стратегии рассказчика. Они, в случае представления предания, направлены на обеспечение пересказу достоверности (точнее, указанием времени, места и участников, доказывается реальность события (Веселова 2000)) и в более широком плане – на актуализацию и поддержание фольклорной традиции и идентификацию ее «носителей».

Прагматическая многогранность повествовательных форм и других реплик определяется контекстом (в котором возникла тема «кладбищ» и актуализировались «закрепленные» за ней мотивы) и конситуацией, самим фактом беседы, происходившей в родительском сельском доме за «колядным обедом», включенностью беседующих членов семьи в локальную традицию (что не исключает импровизации и различий в формах индивидуальной наррации). Общим знанием традиции определяются основные элементы беседы, выбор актуализированных в ее ходе событий, их интерпретации и связки. Несмотря на то, что участники беседы на определенных ее этапах проявляют

разную степень веры в стереотипное знание (от обращения к верованиям посредством прямой цитации до сомнения и их рационализации), телеология проанализированных текстов определяется достоверностью – верой если не в интерпретацию, то в реальность события. Участники беседы параллельно конструируют основу для взаимодействия в хронотопических координатах событий, демонстрируя осведомленность в сферах приемов и репертуара этого речевого жанра, негласных правил реакции на услышанное, достаточный запас «тех представлений о целом высказывания, которые помогают быстро и непринужденно отливать свою речь в определенные композиционно-стилистические формы…» (Бахтин 1996: 183).

Наконец, старшие члены семьи утверждают «коллективную» и «индивидуальную» идеологию, объясняют свой опыт, научают внучку-«неофита» интерпретации (во многом опирающейся на мифологический субстрат), часто апеллируют к кодифицирующим поведение формулировкам, включающим модальные слова с запрещающей либо предписывающей семантикой. Все это не исключает и развлекательной, поддерживающей коммуникативные связи, функции различных текстов (реплик) с широким интонационным диапазоном (от глубокого сожаления и проклятия до смеха и призыва). Постоянно обмениваются репликами Дед и Мать – взрослая женщина с высшим образованием, которая ощущает определенное, хотя не полное, статусное равенство с «главой семейства» (статусное равенство участников беседы предполагает умение ее поддерживать собеседниками различной социальной, возрастной, половой и другой идентичности, благодаря приблизительно одинаковой степени включенности в традицию). Чувствуется, что Дед как старший член семьи при поддержке, в первую очередь, Матери («бывалой» рассказчицы) транслирует общее знание, опыт, связанный с формированием позитивной региональной идентичности, регламентацией, регулированием внутренних и внешних отношений малой группы (регулятивно-регламентирующая функция), обучает младшего члена семьи общей этике и системе ценностей (дидактическая функция). Как было показано, через различные «местные» «события-медиаторы» ценности общества

проецируются на пространство, в чем, как отмечают исследователи, выражается ориентационная функция текста. Представленность функции «совместного обдумывания» и «сравнения опыта» рассказов свидетельствует об их психотерапевтической функции (Веселова 2000), которая, например, выразительно представлена в «личной истории» Матери, посетившей «пещеру святых Радзивиллов». Эта история еще раз свидетельствует о связи повествования как с традицией, «общим знанием», пополняемым посредством электронных медиа, так и с внутренним миром человека, его множественными конфликтующими «я», о том, что «нарратив одновременно рождается из опыта и придает ему форму» (Ochs & Capps 1996, 19), а также о значимости конситуации для порождения фольклорного текста.

В заключение отметим, что коммуникативно-прагматическое исследование (с применением инструментария ситуационного анализа) прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность как версий реальности, опосредующих субъективное участие «носителей» традиции в мире, может оказаться крайне результативным и стать одним из важнейших направлений развития белорусской фольклористики. Этому способствует наличие обильного материала, активно собираемого отечественными фольклористами с помощью современных технических устройств, этнографического и других подходов. Подача устного текста – реплики исполнителя – при его архивировании и публикации должна иметь не искусственно сконструированную форму рассказа-монолога, а диалогическую форму.

Примечания

[1] В связи с реализацией функционально-прагматического подхода к трактовке фольклорной реальности в белорусской фольклористике остается не вполне отрефлексированным процесс энтекстуализиции, выделения фрагмента дискурса из исходного текста и придания ему целостности, внутреннего единства с помощью использования новых формальных элементов, объективации этого дискурса как самодостаточного текста, на который можно ссылаться, который можно цитировать, описывать, называть, предъявлять в качестве

самостоятельного объекта, что делает процесс энтекстуализации – деконтекстуализации определенных фольклорных жанров из оригинального дискурса и их дальнейшей реконтекстуализации в новых дискурсивных ситуациях – одним из наиболее эффективных механизмов распространения фольклора. Процесс энтекстуализации превращает текст в целостную единицу со своей логической структурой. Соответственно, энтекстуальный анализ представляет собой исследование механизмов, которые позволяют участникам перформанса вписать фрагменты дискурса в свою дискурсивную среду, превратив их в логичные, эффективные и запоминающиеся тексты (Bauman and Briggs 1990).

[2] См. прежде всего: Путилов 2003; Адоньева 2004; Чистов 2005; Левкиевская 2006; Душечкина 1995; Разумова 1993; Мигунова 2002; Виноградова 2016 и др.

[3] В частности, В. А. Лобач, рассматривая семантику и ритуальную функциональность базовых элементов традиционного культурного ландшафта белорусов как природного, так и антропогенного происхождения в их взаимосвязях, выявляя механизмы объективации локальной истории в контексте европейской, с использованием прозаических текстов устной традиции с установкой на достоверность доказывает, что каждый легендарный топос фиксирует определенный сюжет коллективной истории, безотносительно ее мифологичности либо реальности, и что информационное поле антропогенного ландшафта обслуживает «наиболее актуальную историю сообщества, которая принадлежит личной памяти людей» (Лобач 2013).

[4] Описания календарных и семейных обрядов, поверья, зафиксированные в ходе полевых исследований, продуктивно использованы Т. В. Володиной (Валодзіна 2009) для исследования народной анатомии и медицины белорусов, И. Швед (Швед 2004, 2011, 2019) – для изучения кодов белорусской традиционной культуры.

[5] В плане реализации прагматического подхода в фольклористике интересен опыт Г. Лопатина (Лапацін 2015), который не только создал выразительный фольклорно-этнографический портрет талантливой личности в традиции – Варвары Александровны Грецкой, но и показал, как фольклорная личность существует внутри родной для нее культуры и одновременно присваивает, интерпретирует ее, а также охарактеризовал механизм передачи межпоколенческих знаний и жизненного опыта с целью «навесці на пуць» молодое поколение.

[6] См. также работы по белорусской народной прозе: Кабашнікаў & Фядосік & Цітавец 2002; Кавалёва & Лук'янава 2012; Боганева 2011; Атрошчанка 2018; Лук'янава 2004 и др.

[7] Трактовку текста (расшифровки) как интерсемиотической транскрипции исполнения, т.е. как своеобразного перевода, осуществляемого с одного «языка культуры» на другой, предложила Э. С. Файн (Fine 1995: 89).

[8] В эскизах о тексте М. М. Бахтин сформулировал научную проблему «второго субъекта», создающего обрамляющий текст (комментирующего, оценивающего, возражающего и т. п.) (Бахтин 1979, 282). В беседе, фольклорной коммуникации второй субъект реагирует на текст рассказчика, опираясь на общее для них знание, фольклорную традицию, что не исключает столкновения их точек зрения. Об особенностях позиции рассказчика и второго субъекта (названного комментатором) на примере жанра полевого интервью с участием собирателя и нескольких «носителей» традиции см.: (Фадеева 2008, 15–23).

[9] Теллабильность, «рассказываемость» – термин, который предложил У. Лабов, для описания нарративного интереса, «качество, делающее историю стоящей рассказа по своей сути, независимо от ее текстуализации» (Ryan 2005, 589).

Список цитированных источников

Адоньева, Светлана 2004. *Прагматика фольклора.* Санкт Петербург: Изд-во СПб. ун-та.

Атрошчанка, Юлия 2018. *Празаічныя жанры беларускага фальклору: гендарны аспект: аўтарэф. … канд. філал. навук.* Мінск: Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі.

Базилишина, Маргарита 1997. *Устный народный рассказ: функциональная природа жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук.* Улан-Удэ: РАН, Сиб. отд-ние, Ин-т обществ. наук.

Бахтин, Михаил 1979. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. In: *Эстетика словесного творчества.* Москва: Искусство, 281–307.

Бахтин, Михаил 1996. *Проблема речевых жанров. Собр. соч.: в 7 т.* Москва: Русские словари. Т. 5, 159–206.

Боганева, Елена 2018. Адаптация жанров традиционного фольклора к условиям современного мира (на примере народнобиблейских и мифологических нарративов белорусско-русского пограничья). In:

М. Кыйва, Т. Володина (ред.). *Миссия выполнима. Перспективы изучения фольклора.* Тарту: Науч. изд-во ЭЛМ, 207–232.

Боганева, Елена 2011. Мастерство классического сказительства. Лидия Михайловна Цыбульская. In: *Живая старина*, 2: 5–8.

Богданов, Таццяна 2001. *Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности.* Санкт Петербург: Искусство.

Бралина, С. 2010. Прагматика фольклорного текста. In: *Тезисы международной научно-практической конференции «Европейская наука XXI века – 2010».* http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2010/Philologia/65043.doc.htm (дата обращения 05.09.2021).

Брокмейер, Й. & Харе, Р. 2000. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. In: *Вопросы философии*, 3: 29–42.

Валодзіна, Таццяна 2009. *Цела чалавека: слова, міф, рытуал.* Мінск: Тэхналогія.

Веселова, Инна С. 2000. *Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: автореф. дис. … канд. филол. наук.* Москва: Ин-т высш. гуманит. исслед. РГГУ. https://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html. (дата обращения 10.08.2021).

Веселова, Инна С. *Нарратология стереотипной достоверной прозы*. http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php. (дата обращения 11.06.2021).

Виноградова, Людмила Н. 2016. *Мифологический аспект славянской фольклорной традиции.* Москва: Индрик.

Душечкина, Елена В. 1995. *Русский святочный рассказ. Становление жанра.* Санкт Петербург: С.-Петерб. гос. ун-т.

Кабашнікаў, Канстанцін; Фядосік, Анатоль; Цітавец, А., Ліс, Арсень (навук. рэд.). 2002. Народная проза. In: *Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка*; IV. Мінск: Беларус. навука.

Кавалёва, Р. М. & Лук'янава, Т. В. & Дзянісенка, В. С. 2012. *Фальклорная няказкавая проза.* Мінск: БДУ.

Кавалёва, Р. М. & Лук'янава, Т. В. 2012. Жанравы код фальклорнай карціны свету: Няказкавая проза. In: *Дзіцячы фальклор. Загадкі. Казкі.* Мінск: Белпринт.

Лапацін, Г. 2015. *Варвара Грэцкая як з'ява беларускай народнай культуры.* Гомель: Барк.

Левкиевская, Елена 2006. Прагматика мифологического текста. In: С. М. Толстая (отв. ред.). *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста.* Москва: Индрик. Вып.10, 150–213.

Левонтина, Ирина 1994. Время для частных бесед. Логический анализ языка. In: *Язык речевых действий*. Москва: Наука, 71–73.

Лобач, Уладзімір 2013. Міф. *Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве*. Мінск: Тэхналогія.

Лук'янава, Таццяна 2004. Гендэрная вызначанасць фальклорнага аўтара ў беларускіх легендах. Фальклярыстычныя даследаванні. In: Р. М. Кавалёва, В. В. Прыемка (навук. рэд.). In: К*антэкст. Тыпалогія. Сувязі*. Мінск: Бестпрынт, 181–185.

Мигунова, Е. А. 2002. К вопросу о функции мифологического рассказа. In: *Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве*. Санкт Петерсбург: Европ. дом, 243–265.

Мустайоки, Арто 2011. Причины коммуникативных неудач: попытка общей теории. In: *Русский язык за рубежом*, 4: 76–86.

Путилов, Борис 2003. *Фольклор и народная культура*. In memoriam. Санкт Петерсбург: Петербург. Востоковедение.

Разумова, Ирина 1993. *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН.

Тихонова, Елена 2018. *Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: дис. … д-ра филол. наук*. Улан-Удэ: ФГБУН Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН.

ТМКБ 2001–2013 = Т. Варфаламеева (рэд.). *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. I-VI. Мінск: Вышэйш. шк.

Фадеева, Людмила 2008. Рассказчик и комментатор: позиции в устном повествовании. In: *Актуальные проблемы полевой фольклористики*, 4: 15–23.

Черванёва, Виктория 2020. Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора. In: *Фольклор: структура, типология, семиотика*, 3 (2): 72–87. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87 (дата обращения 14.06.2021).

Чистов, Кирилл 2005. *Фольклор. Текст. Традиция*. Москва: ОГИ.

Швед, Ина 2004. *Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору*. Брэст: Выд-ва БрДУ.

Швед, Ина 2011. *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: Выд-ва БрДУ.

Швед, Ина 2019. *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: Выд-ва БрДУ.

Bauman, Richard 1986. *Story, performance, and event: Contextual studies of oral narrative.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. In: *Journal of Linguistic Anthropology*, 2(2), 131–172.

Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 59–88.

Ben-Amos, Dan 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. In: *The Journal of American Folklore*, 3–15.

Fine, Elizabeth C. 1984. *The Folklore Text: From Performance to Print.* Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press.

Hajduk-Nijakowska, J. 2016. Doświadczanie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych. Opole: Uniwersytet Opolski. Iss. 536 of Studia i Monografie.

Jarvis, Dale Gilbert 2015. «Not in my time, and not in your time…»: Storytelling, Change, and the Oral Tradition in Newfoundland and Labrador. In: Maria Jesus Hernaez Lerena (ed.). *Pathways of Creativity in Contemporary Newfoundland and Labrador.* Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 231–252.

Kintsch, W. 1980. Learning from text, levels of comprehension, or: why would anyone read a story anyway? In: *Poetics*, vol. 9 (1–3): 87–98.

Ochs, Eleanor & Capps, Lisa 1996. Narrating the self. In: *Annual Review Anthropology*, 25: 19–44. http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/ochs/articles/Ochs_Capps_1996_Narrating_the_Self.pdf. (дата обращения 16.06.2021).

Ochs, Eleanor & Capps, Lisa 2001. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling.* Cambridge: Harvard University Press.

Ryan, Marie-Laura 2005. «Tellability». In: D. Herman, M. Jahn, and M.-L. Ryan (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London: Routledge, 589–591.

References

Adon'yeva, Svetlana 2004. *Pragmatika fol'klora* [Pragmatics of folklore]. SPb.: Izd-vo SPb. un-ta.

Atroshchanka, Julija 2018. *Prazaičnyja žanry bielaruskaha faĺkloru: hiendarny aspiekt* [Prose genres of Belarusian folklore: The gender

aspect]: aŭtaref. … kand. filal. navuk. Minsk: Centr dasliedavanniaŭ bielaruskaj kuĺtury, movy i litaratury NAN Bielarusi.

Bakhtin, Mikhail 1979. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh naukakh. Opyt filosofskogo analiza [The problem of the text in linguistics, philology and other humanities. Experience of philosophical analysis]. In: *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow: Iskusstvo, 281–307.

Bakhtin, Mikhail M. 1996. Problema rechevyh zhanrov [The problem of speech genres]. In: *Sobranie sochinenij v semi tomah.* T. 5. Moskva: Russkie slovari, 159–206.

Bauman, Richard 1986. *Story, performance, and event: Contextual studies of oral narrative.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 19: 59–88.

Bauman, Richard; Briggs, Charles L. 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. In: *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (2): 131–172.

Bazilishina, Margarita 1997. *Ustnyj narodnyj rasskaz: funkcional'naya priroda zhanra* [Oral folk narrative: the functional nature of the genre]. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Spec. 10.01.09 – fol'kloristika. Ulan-Ude: RAN. Sibirskoe otdelenie. In-t obshestv. Nauk.

Ben-Amos, Dan 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. In: *The Journal of American Folklore*, 3–15.

Boganeva, Elena 2018. Adaptatsiya zhanrov traditsionnogo fol'klora k usloviyam sovremennogo mira (na primere narodnobibleyskikh i mifologicheskikh narrativov belorussko-russkogo pogranich'ya) [Adaptation of traditional folklore genres to the conditions of the modern world (on the Example of Folk-Biblical and Mythological Narratives of the Belarusian-Russian Frontier)]. In: *Missiya vypolnima. Perspektivy izucheniya fol'klora.* Mare Kõiva, Tatsiana Valodzina (red.). Tartu: Nauch. izd-vo ELM,' 207–232.

Boganeva, Elena 2011. Masterstvo klassicheskogo skazitel'stva. Lidiya Mikhaylovna Tsybul'skaya [The mastery of classical storytelling. Lydia Mikhailovna Tsybulskaya]. In: *Zhivaya starina*, 2: 5–8.

Bogdanov, K. 2001. *Povsednevnost' i mifologiya: issledovaniya po semiotike fol'klornoj dejstvitel'nosti* [Everyday life and mythology: studies in the semiotics of folklore reality]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo, 2001.

Bralina, S. 2010. Pragmatika fol'klornogo teksta [The Pragmatics of a folklore text]. In: *Tezisy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj*

konferencii "Evropejskaya nauka XXI veka – 2010". http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2010/Philologia/65043.doc.htm (data obrashcheniya 05.09.2021).

Brokmejer, J. & Hare, R. 2000. Narrativ: problemy i obeshchaniya odnoj al'ternativnoj paradigmy [Narrative: the problems and promises of one alternative paradigm]. In: *Voprosy filosofii,* 3: 29–42.

Chervaneyova, Viktoriya 2020. Fol'klornyj tekst v rezhime dialoga: k voprosu o statuse yazyka fol'klora [Folklore text in the mode of dialogue: On the status of the language of folklore]. In: *Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika*. 3(2): 72–87. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2020-3-2-72-87 (data obrashcheniya 14.06.2021).

Chistov, Kirill 2005. *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* [Folklore. Text. Tradition]. Moscow.: OGI.

Dushechkina, Yelena 1995. *Russkiy svyatochnyy rasskaz. Stanovleniye zhanra* [The Russian Christmas story. Formation of the genre]. Sankt Petersburg: S.-Peterb. gos. un-t.

Fadeyeva, Lyudmila 2008. Rasskazchik i kommentator: pozitsii v ustnom povestvovanii [Narrator and commentator: positions in the oral narrative]. In: *Aktual'nyye problemy polevoy fol'kloristiki*, vyp. 4: 15–23.

Fine, Elizabeth C. 1984. *The Folklore Text: From Performance to Print*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press.

Hajduk-Nijakowska, J. 2016. *Doświadczanie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych* [Experiencing memory: the folkloric context of memoir stories]. Opole: Uniwersytet Opolski. Iss. 536 of Studia i Monografie.

Jarvis, Dale Gilbert 2015. «Not in my time, and not in your time…»: Storytelling, Change, and the Oral Tradition in Newfoundland and Labrador. In: Maria Jesus Hernaez Lerena (ed.). *Pathways of Creativity in Contemporary Newfoundland and Labrador*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 231–252.

Kabashnikau, Kanstancin; Fiadosik, Anatol & Citaviec, Aliaksandr 2002. Narodnaja proza [Folk prose]. In: *Bielaruski faĺklor: Zhanry, vidy, paetyka [Belarusian Folklore: genres, types, poetics* IV. Minsk: Bielarus. navuka.

Kavaliova, Ryma M. & Lukjanava, Tacciana V. 2012. *Zhanravy kod fal'klornaj karciny svietu: Niakazkavaja proza. Dziciachy faĺklor. Zahadki. Kazki* [Genre code of the folklore picture of the world: Fairy tale prose. Children's folklore. Riddles. Fairy tales]. Minsk: Bielprint.

Kintsch, Walter 1980. Learning from text, levels of comprehension, or: why would anyone read a story anyway? In: *Poetics*, 9 (1–3): 87–98.

Lapacin, Hienadz 2015. *Varvara Hreckaja jak zjava bielaruskaj narodnaj kul'tury* [Varvara Gretskaya as a phenomenon of Belarusian folk culture]. HomieĹ: Bark.

Levkiyevskaya, Yelena 2006. Pragmatika mifologicheskogo teksta. In: *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* [The pragmatics of mythological text. Slavic and Balkan folklore. Semantics and pragmatics of the text]. S. M. Tolstaya (editor-in-chief). Moscow: Indrik. Vyp. 10, 150–213.

Levontina, Irina 1994 *Vremya dlya chastnyh besed. Logicheskij analiz yazyka. Yazyk rechevyh dejstvij* [Time for private conversations. Logical analysis of language. Language of speech actions]. Moskva: Nauka, 71–73.

Lobach, Uladzimir 2013. *Mif. Prastora. Chalaviek: tradycyjny kul'turny landshaft bielarusau u siemijatychnaj pierspiektyvie* [Myth. Space. Man: Traditional cultural landscape of Belarusians in semiotic perspective]. Minsk: Technalohija.

Lukjanava, Tacciana 2004. Hiendernaja vyznachanasc' fal'klornaha autara u bielaruskich liehiendach [Gender differentiation of the folklore author in Belarusian legends]. In: *Faĺklarystychnyja dasliedavanni. Kantekst. Typalohija. Suviazi.* R. M. Kavaliova, V. V. Pryjemka (eds.). Minsk: Biestprynt, 181–185.

Migunova, Yelena 2002. K voprosu o funktsii mifologicheskogo rasskaza [On the question of the function of mythological storytelling]. In: *Traditsionnyye modeli v fol'klore, literature, iskusstve*. Sankt Peterburg.: Yevrop. dom, 243–265.

Mustajoki, Arto 2011. Prichiny kommunikativnyh neudach: popytka obshchej teorii [Causes of communication failures: An attempt at a general theory]. In: *Russkij yazyk za rubezhom*. 4: 76 – 86.

Ochs, Elinor & Capps, Lisa 1996. Narrating the self. In: *Annual Review Anthropology*, 25: 19–44. http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/ochs/articles/Ochs_Capps_1996_Narrating_the_Self.pdf. (дата обращения 16.06.2021).

Ochs, Elinor & Capps, Lisa 2001. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge: Harvard University Press.

Putilov, Boris 2003. *Fol'klor i narodnaya kul'tura. In memoriam* [Folklore and popular culture. In memoriam]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

Razumova, Irina 1993. S*kazka i bylichka (Mifologicheskiy personazh v sisteme zhanra)* [Tale and legend (Mythological character in the genre system)]. Petrozavodsk: Karel'skiy NTS RAN.

Ryan, Marie-Laure 2005. Tellability. In: *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, D. Herman, M. Jahn, and M.-L. Ryan (eds.). London: Routledge, 589–591.

Shvied, Ina 2004. *Dendralahichny kod bielaruskaha tradycyjnaha fal'kloru* [The dendrological code of Belarusian traditional folklore]. Brest: Vyd-va BrDU.

Shvied, Ina 2011. *Mifalohija kolieru u bielaruskaj tradycyjnaj duchounaj kul'tury* [Mythology of color in Belarusian traditional spiritual culture]. Brest: Vyd-va BrDU.

Shvied, Ina 2019. *Arnitalahichny kod bielaruskaj tradycyjnaj duchounaj kul'tury* [Ornithological code of Belarusian traditional spiritual culture]. Brest: Vyd-va BrDU.

Tihonova, Yelena 2018. *Semantika i pragmatika fol'klornoj istoricheskoj prozy russkih starozhilov Bajkal'skogo regiona* [Semantics and pragmatics of the folklore historical prose of Russian old-timers of the Baikal region]. Dis. d-ra filol. nauk. Spec. 10.01.09 – fol'kloristika. Ulan-Ude: FGBUN Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii Sibirskogo otdeleniya RAN.

TMKB 2001–2013 = *Tradycyjnaja mastackaja kul'tura bielarusau* [Traditional artistic culture of the Belarusians]. I-VI. T. Varfalamiejeva(ed.). Minsk: Vyshejshaja shkola.

Valodzina, Tatsiana 2009. *Ciela chalavieka: slova, mif, rytual* [The human body: word, myth, ritual]. Minsk: Technalohija.

Veselova, Inna 2000. *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nye tradicii* [Genres of modern urban folklore: narrative traditions]. Avtoref. dis. … kand. filol. nauk. Spec. 10.01.08 – teoriya literatury. Moskva: Institut vysshih gumanitarnyh issledovanij RGGU. https://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html. (data obrashcheniya 10.08.2021).

Veselova, Inna 2021. *Narratologiya stereotipnoj dostovernoj prozy* [The Narratology of stereotypical believable prose]. http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php. (data obrashcheniya 11.06.2021).

Vinogradova, Larisa 2016. *Mifologicheskiy aspekt slavyanskoy fol'klornoy traditsii* [Mythological aspect of Slavic folklore tradition]. Moscow: Indrik.

Summary

On the communicative and pragmatic aspect of traditional oral prose texts framed as true and accurate stories

Inna Shved

Keywords: prose text, folklore, local tradition, pragmatics, functions, narrative communication

The present-day interpretation of folklore as a communicative process with the emphasis on the categories of «oral» and «orality» gives prominence to functional and pragmatic research, with a statement recorded in the course of a speech (or ritual) act, usually as a part of field studies, as its most preferable object. This draws our attention to the specific features of the speech and language structure of texts, brought to life exclusively by the interactions between storytellers and their participant listeners, and manifested in spontaneous vernacular speech of the folk. Turning to the case-study technique, observing the intra-group existence of various interwoven narration forms framed as true and accurate stories (this accuracy serving as a construction unit of the text), and implementing a communicative and pragmatic approach to their interpretation facilitate understanding the cause of the narration, the storyteller's «verbal reality» and strategies, namely those aimed at making the story he or she is telling or retelling sound true to the fact and – broadly speaking – foregrounding the «common knowledge» (enriched through the use of electronic and other media) and establishing the «collective» and «individual» ideology, which requires preserving a folk tradition and identifying its bearers. All the ideas discussed above do not preclude the entertaining and communicative functions of various replica texts – versions of the social realm, which mediate the personal participation of tradition bearers in the real-world processes.

https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.09

Народный стих в русском стиховедении XVIII – начала XIX века: белорусская перспектива

Юрий Патюпо
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы
paciupa@gmail.com

Аннотация: В статье прослеживается, как формировались теории народного стиха в русском стиховедении XVIII – начала XIX в., имевшие прямое или опосредствованное влияние и на белорусское стиховедение. В качестве отправной точки рассматриваются античные представления о стихе, на фоне которых анализируются и сопоставляются отдельные суждения и трактаты В. К. Тредиаковского, Н. А. Львова, А. Х. Востокова, Д. П. Самсонова, Д. Н. Дубенского и А. М. Кубарева, отмечается, какие законы, структурные элементы и уровни стиха брались или же не брались в расчет и каким образом теории дополняли друг друга. В заключении сопоставляется отношение авторов трактатов к закону отдаления акцентов.

Ключевые слова: колон, период, уровень, стопа, метрика, хорей, пеон, тонический, силлабический

Введение

История русского стиховедения богата, причудлива и занимательна. Ее изучение сродни походу в музей палеонтологии. Можно даже увидеть здесь лишь непрерывный поток трагических ошибок, заблуждений и парадоксов. Но именно эти ошибки, односторонние мнения, «утопические теории» дают такой плод уму и воображению, что ум, склонный к синтезу, может из них извлечь разнообразную информацию о природе стиха. Изучение фольклора в этом плане особенно богато оригинальными теориями. К сожалению, среди филологов немногие занимаются стихом, а народным стихом – единицы. Да и те зачастую разговаривают на разных языках, не всегда понимая и ценя друг друга. Знание же и понимание истории предмета позволяет избежать и недоразумений, и повторения ошибок, и открывания того, что давно открыто.

М. Л. Гаспаров заметил: «Истории русского стиховедения в связном изложении не существует. Первый опыт в этом направлении – главы Б. П. Гончарова» (Гаспаров 2000, 326). Действительно, о стихе, о стихосложении написано немало, а о стиховедении – почти ничего. Но попытки изложить историю русского стиховедения предпринимались не раз, при этом в центре внимания оказывалось именно фольклористическое направление. Еще в XIX в. Н. И. Иванов, ученик А. А. Потебни, излагая взгляды учителя, предварил их, по выражению М. П. Штокмара, «обширным и в общем полезным, хотя и недостаточно критическим обзором литературы по русскому народному стихосложению» (Штокмар 1952, 75). Да тот и сам признавался: «Мы более склонны к молчаливому преклонению пред их гением, чем к деятельной работе мысли над их произведениями» (Иванов 1892–1893, 1). Следующей такой попыткой была цитируемая здесь первая часть монографии М. П. Штокмара: «Изучение русского народного стиха в XVIII–XIX вв.» (там же, 15–135), которая, наоборот, оказалась слишком критичной, так что К. Тарановскому пришлось одергивать ее автора: «Русская наука о народной версификации не столь бесплодна, как думает Штокмар» (Тарановский 2010, 522). По мнению рецензента,

у автора книги «слабые стороны отдельных теорий слишком подчеркиваются, причем острие авторской полемики иногда направлено не против сути этих теорий, а против неточной, порой – неразработанной терминологии» (там же, 520).

Историческая часть книги М. П. Штокмара, несмотря на высокомерное отношение автора к объекту и ограниченность проблематикой фольклора, была и остается лучшей работой по истории русского стиховедения. И это не случайно, именно Штокмар был знатоком и собирателем библиографии по стиховедению (Штокмар 1933), которая и стала базой для его исторических исследований. На этом полемическом фоне главы в монографии (Гончаров 1975; Гончаров 1975а) выглядят слишком описательными, да и по охвату имен заметно уступают исследованию Штокмара. Гончаров имел склонность истолковывать объект в свою пользу, например, как последователь школы Л. И. Тимофеева, увлекался поиском «интонационного анализа» там, где его не было (Гончаров 1975, 203–208). Штокмару мы обязаны и классификацией теорий: 1) «стопная», 2) «тоническая», 3) «учение о “синтаксической стопе”», 4) «музыкальная» (или «музыкально-тактовая»), 5) «стилистическая» (а шире – «отрицающая ритмическую организацию стиха») (Штокмар 1952, 17–135). И лишь трактовка народного стиха в силлабическом ключе упоминается у него как недоразумение (там же, 22, 72). М. Л. Гаспаров же и вовсе упростил классификацию, сведя пять теорий к трем: «стопной», «чистотонической» и «музыкальной» (Гаспаров 1978, 8; Гаспаров 1997, 59).

Несмотря на полезность группирования множества частных теорий по общим направлениям, оно имеет и свои издержки. Зачастую один и тот же автор «появляется в двух или трех главах» (Тарановский 2010, 520), так что «читатель теряет из виду общую концепцию этого исследователя» (там же), нарушается хронология, а вместе с ней и диалектика развития идей. Хотя уже тот факт, что один и тот же автор может принадлежать к разным, зачастую конфликтующим теориям, свидетельствует об их взаимопроникновении, об условности границ и о неизбежности синтеза. Но если XIX в. в русском стиховедении ознаменовался бурным ростом теорий стиха, то желаемого

синтеза не произошло. В XX в. наблюдается угасание интереса к народному стиху и догматизация представлений о нем, вся теория зачастую сводилась к словарной статье или нескольким страницам в обширной монографии, где на народное стихосложение бездоказательно навешивался ярлык «тоническое» или «музыкально-тоническое» (Жирмунский 1975, 215; Тимофеев 1939, 94). Бурный рост теорий прекратился, новые – практически не возникали, лишь углублялись старые, а иногда искажались, поэтому очень важно видеть, как и когда возникали новации, почему одни идеи предавались забвению, а другие, иногда сомнительные, укреплялись.

История русского стиховедения интересна и поучительна как сама по себе, так и ввиду того, что оно оказывало влияние на мировую науку о стихе, например, трудно переоценить влияние Р. Якобсона (см.: Якобсон 1923; Якобсон 1985). Что касается белорусского стиховедения, то, трезво оценивая историю, надо признать: оно развивалось в фарватере русских школ, и это несмотря на то, что белорусское стихотворчество на столетие опережало русское – начиная с опытов Франциска Скорины и оканчивая «пренесением семен богодухновенноцветородных» Симеоном Полоцким на русскую почву. Если Л. Зизаний и М. Смотрицкий были еще «вратами учености» для русских стиховедов, то уже И. Носович (Носович 1874, 50) пересказывает А. Х. Востокова, Е. Ф. Карский (Карский 2007, 537–558) придерживается теории А. А. Потебни, газета «Наша Ніва» (Наша Ніва 1907, 8) рекомендует популярный учебник М. Бродовского, в статьях М. Богдановича (Багдановіч 2014, 322–361) заметно влияние А. Белого, И. Гуторов – не очень состоятельный ученик Л. И. Тимофеева (см.: Пацюпа 2015), М. Гринчик (Грынчык 1973) и такие влиятельные стиховеды как И. Ралько (Ралько 1969; Ралько 1977; Ралько 1986), В. Рагойша (Рагойша 1979; Рагойша 2004) – укладываются в парадигму, простирающуюся от Б. В. Томашевского и В. М. Жирмунского до М. Л. Гаспарова.

И если очерк Карского, как и сама теория Потебни, забыт и не понят, то белорусское стиховедение оказывается замкнутым в традиции Томашевского – Гаспарова. Это само по себе не плохо и не хорошо, но то, что для русского стиховедения было итогом

пути, пунктом омега, то для белорусского стало началом, пунктом альфа, а это затрудняет самопознание, создает иллюзию отсутствия истории. И лишь исторический взгляд на русское стиховедение может стать для белорусской науки о стихе деконструкцией этого status quo, позволит снять догматические представления, вступающие в противоречие с собственным стихотворческим опытом. Белорусская литература имеет навык и силлабической школы польского образца (XVI – начало XX в.), и навык тонической школы русского образца (с начала XIX в.), поэтому многие ее формы невозможно объяснить, исходя из русского опыта (см.: Пацюпа 2017; Пацюпа 2019, 9–14). Но в силу того, что белорусская литература находилась на водоразделе традиций, ее опыт может разрешить и многие теоретические трудности, например, насколько «система стихосложения» зависит от языка (см.: Пацюпа 2017), и частные проблемы русского стиховедения.

Итак, теоретический опыт русского стиховедения и практический опыт белорусского стихотворчества предполагают плодотворное взаимодействие. К этому опыту прибавим и опыт языка, когда общие проблемы выдвигаются особенностями просодии. Так, в русском стиховедении издавна идет дискуссия о «пеонах», обязательных и необязательных иктах (см.: Самсонов 1817; Дубенский 1828; Голохвастов 1883; Белый 1910; Квятковский 1960; Бухштаб 1969; Тарановский 1971; Ляпина 1985; Западов 1999). По-видимому, в русском языке контраст иктов особенно рельефен из-за сильной редукции безударных гласных, контрастирующих с ударными, а неравноправие иктов углубляется обилием «длинных» слов. Но позиционное отличие иктов не сводится к русскому языку, имеет фундаментальное значение для понимания стиха в целом. Таким образом, если белорусская, как и украинская, традиция расширяет наше представления о силлабике, то русская помогает раскрыть важные аспекты тоники. В этом и заключается значение субъекта в познании: ничто не может изучаться без определенного понимания предмета и цели исследования. Рассмотрение истории предмета вне теории ведет к банальным описаниям, увидеть ценное в

истории можно лишь исходя из ценности тех или иных идей в общем развитии данной науки.

В этом более чем кратком очерке мы надеемся избежать огрехов наших предшественников: и просто некритичного пересказа, и выискивания слабых сторон до «оглупления» исследователей, и тенденциозности в выборе идей и оценки теорий. Наша цель – акцентировать все ценное, что есть у автора, что согласуется с поступательным движением в построении общей теории стиха, – определить «прибавочный элемент», внесенный каждым «соучастником» истории. И, как убедимся далее, здесь нет теоретика, который был бы во всем прав, и, наоборот, который был бы во всем неправ. Зачастую, разрабатывая одну строну стиха, забывали о другой. Этим вызвано неисчислимое разнообразие взаимопротиворечащих мнений, а авторы подобны слепцам из индийской притчи о слоне, где один ощупывает ногу, второй – хобот, а третий – хвост. Поэтому историк вправе судить, как раввин в еврейской притче о ссорившихся супругах: все правы. Однако все правы по-своему, синтез не имеет ничего общего с эклектикой. Эклектик всеми одинаково восторгается и не стремится определить «прибавочные элементы», а также установить логические связи между ними. Ведь именно определение вклада каждого исследователя и установление логической связи между результатами разных теорий – наша главная задача.

Н. И. Иванов и Б. П. Гончаров излагали историю в хронологическом порядке, М. П. Штокмар сочетал хронологию с описанием по направлениям. Учитывая продуктивность группирования частных исследований по общим направлениям, мы все же вернемся к чисто хронологическому изложению, чтобы проследить «диалектику» движения от этапа к этапу – с отрицанием и забвением предшествующего и одновременно его сохранением в подтексте, имплицитно. Предлагаемое ниже исследование, как уже говорилось, сделано с точки зрения белорусского опыта, но оно вполне объективно. Взгляд извне, остраняющий взгляд зачастую высвечивает скрытые смыслы, предупреждает «замыливание глаза». А чтобы не потерять ориентир в лабиринте истории, начнем с античности как предпосылки; европейская

культура немыслима вне античной традиции – это фон любой национальной культуры.

1. Возвращаясь к истокам

Первые попытки понять природу народного стиха возникли задолго до зарождения фольклористики как науки. По сути, правила стихосложения начались с переработки народной традиции и кодификации ее инвариантов (см.: Лорд 1994). В итоге в античности сложилось иерархическое членение стиха: *стопа – колон – период – строфа (система)*, где строфы делились на периоды, периоды – на колоны, колоны – на стопы. Стопы, в свою очередь, представляли собой упорядоченную последовательность долгих и кратких слогов, где единицей измерения была *мора* или *χρόνος πρῶτος* – кратчайшее время (Денисов 1888, 8, 27–62). В этой иерархии схвачены все важнейшие элементы, из которых состоит народный стих[1]. Со временем она не только не утратила своего значения, но и приобрела особую ценность для понимания фольклора, с которым генетически связана. К сожалению, античная теория стиха подробно описывается только в специальных работах, да и то не всех, а некоторые стали библиографической редкостью (Синайский 1842; Миллер 1880; Денисов 1888). Чтобы воссоздать первоначальную картину и отсеять мифы, обратимся к первоисточникам.

Вся проблема в том, что нет античных трактатов по стихосложению как таковому. Даже «термин стиховедение в русской классической филологии не получил распространения» (Кузнецов 2006, 3), а в античности и «греческое *ἡ μετρικὴ* не было употребительным, хотя известно оно уже у Аристотеля» (там же, 4). Но при этом античный стих был неотделим от музыки, в контексте которой он рассматривался. Существует также массив античных риторик, где стихотворные тексты сравнивались с собственно риторическими. Поэтому, с одной стороны, можно изучать терминологический аппарат для описания музыки и стиха, с другой – для описания стиха и риторических речей, реконструируя таким образом теорию стиха. К

сожалению, систему стоп позже связывали со стихом, а колоны и периоды – преимущественно с риторикой, что породило массу недоразумений. При воссоздании античной теории стиха обычно апеллируют к трактатам Аристоксена (Вестфаль 1879; Мельгунов 1906), хотя у него мы встречаем прежде всего музыковедческие понятия (см.: Аристоксен 2015; Аристоксен 1997). Гораздо больше сведений о стихе предоставляют трактаты по риторике (Аристотель 1978; Деметрий 1978; Дионисий 1978), тем более что Аристоксен был учеником Аристотеля. При этом можно предполагать, что античная теория стиха сложилась задолго до ее описания названными авторами.

В «Риторике» Аристотеля определяются важнейшие понятия – *колон (*κῶλον) и *период* (περίοδος), без которых невозможно правильное понимание структуры народного стиха: «Я называю периодом фразу, которая сама по себе имеет начало и конец и размеры которой легко обозреть» (Аристотель 1978, 140). «Колон – член периода, одна из частей его» (там же, 141). У Дионисия они представляются уже во взаимодействии: «Построение членов[2] составляют так называемые периоды, а периоды дают завершение всей речи целиком» (Дионисий 1978, 168). Эти определения еще довольно туманны, хотя и дают некое общее представление. Мы не можем вывести из них ни объем, ни структуру колона, но очевидно, что колоны состоят из слов, а стопы из слогов и, следовательно, представляют разные уровни членения речи. Стратификация колонов и стоп по уровням более существенна, чем их объем. В античных риториках, в частности у Деметрия, есть и понятие *комма* (κόμμα) – краткий колон (Деметрий 1978, 239). Существование таких единиц косвенно доказывает, что дело не только в объеме единицы. Стопа и комма соотносимы по объему, но относятся к разным уровням членения речи, а колон и комма отличаются объемом, но представляют один уровень (см.: Патюпо 2018, 303–312).

В современной лингвистике на основании идей Л. В. Щербы и В. В. Виноградова (см.: Виноградов 1975) сложились понятия синтагмы и фразы, соотносимые с античными понятиями колона и периода, из лингвистики эти понятия были перенесены в музыковедение (Елатов 1966, 38–39; Ручьевская 1960, 5). Хотя

здесь нет полного тождества, если синтагма – семантическое образование, то колон – ритменное, если синтагма – сегмент, то колон – и сегмент и парцелла (см.: Патюпо 2018, 310–312, 339–342). Соответствует ли изначальное понятие колона современному представлению о нем? В античных риториках можно заметить раздвоение этого понятия, и иногда риторические колоны, близкие по значению к современным синтагмам, противопоставляются поэтическим парцеллирующим колонам: «не те, на которые <…> метристы разделили песнопения ради красоты, а те, на которые разделила речь сама природа и которыми племя риторов размеряет свои периоды» (Дионисий 1978, 205). Дионисий рекомендует употреблять в стихах анжамбманы: «не кончать колоны вместе с концом стиха, а рассекать ими стих» (там же, 218), то есть синтаксическое членение может не совпадать с метрическим, и риторический колон – ближе к понятию «синтагма». В этой двусмысленности нет ничего удивительного, например, понятие частей речи в античных грамматиках также не совпадает с современным, больше напоминая современное понятие членов предложения (см.: Троцкий 1936, 22–28).

Противопоставление стиха и прозы существовало уже в античности: «Всякая речь, которой выражаем мы мысли, бывает либо стихотворной, либо прозаической» (Дионисий 1978, 169). И хотя метрика предназначалась для стихов, Дионисий позволял себе некоторые исключения: «Я ввожу ритмы и метры, составляющие предмет теории музыки, в такую речь, которая не знает ни ритма, ни метра» (там же, 193). Но при этом он оговаривал различие в употреблении терминов: «Слагатели эпоса не могут менять ни метра – все их стихи непременно должны быть шестистопными, – ни ритма: они могут пользоваться лишь ритмами, начинающимися с долгого слога, да и то не всеми. Сочинители мелических песен не могут изменять мелодию строф и антистроф» (там же, 199). То есть единство метра, единство ритмического процесса в стихе не должно нарушаться. Но стопа сама по себе как единица измерения, как схема расположения ударных и безударных слогов, может быть применена как *интегрально* ко всему тексту (в стихе), так и *локально* к отдельному фрагменту (и в стихе, и в прозе). Таким образом, различие меж-

ду интегральным и локальным применением стоп как единиц измерения, как шкал, наметилось уже в античности, но, к сожалению, до сих пор не осознано и приводит к недоразумениям, к бесконечным и не всегда плодотворным спорам о логаэдических теориях, о статусе и существовании стопы.

Из всего сказанного можно выделить несколько главных моментов. В античной теории стиха определяются два яруса: акцентно-силлабический, где разнокачественные слоги образуют стопы, и интонационно-фразовый, где колоны организуются в периоды. Ярусы следует различать, не смешивая и не противопоставляя друг другу, не сводя стих к какому-нибудь одному из них. Но впоследствии с ярусами постоянно происходила путаница, что порождало недоразумения и враждующие теории как следствие недоразумений. Также на интонационно-фразовом уровне следует отличать колоны как парцеллы от синтагм, несмотря на то, что в фольклоре они практически всегда совпадают. И, наконец, на акцентно-силлабическом уровне необходимо различать стопу интегрально, как группу, как парцеллу в ритмическом процессе и локально как комбинацию ударных и безударных слогов. При этом меняется и статус стопы, и вся парадигма стоп. «В Греции признавали 28 сортов стоп, а у нас только пять» (Шебуев 1913, I). Это замечание отчасти верно, но пять или немногим более стоп мы используем при интегральном их применении, а при локальном – может использоваться вся античная номенклатура, как это было у В. Брюсова (Брюсов 1919), при этом статус стопы как реальной единицы падает, она превращается в условную схему. Все это следует учитывать при анализе различных теорий стиха, а не ломать копья в спорах «существует» или «не существует» стопа, и чем лучше измерять народный стих, колонами или стопами.

Что касается метрики, то нет смысла в очередной раз перечислять всю античную номенклатуру. Но зададимся вопросом, почему из 28 стоп (на самом деле их счет доходит до 45) в восточнославянских языках (и не только) применимы интегрально, т. е. как мера текста, а не локального фрагмента, лишь 5: ямб ∪–, хорей –∪, дактиль –∪∪, амфибрахий ∪–∪ и анапест ∪∪–?

Со временем выяснилось, что возможны и пеоны, служащие у греков дополнительными стопами: 1-й $-\cup\cup\cup$, 2-й $\cup-\cup\cup$, 3-й $\cup\cup-\cup$ 4-й $\cup\cup\cup-$. Появились стопы, не существовавшие у греков, прежде всего пентоны, например, 1-й $-\cup\cup\cup\cup$, 2-й $\cup-\cup\cup\cup$ или 3-й $\cup\cup-\cup\cup$, а также гексоны и гептоны (см.: Пяст 1931, 292), но все равно невозможных – гораздо больше. Здравый смысл подсказывает: невозможен текст, состоящий из безударных слогов, поэтому невозможно писать ни пиррихием: $\cup\cup$, ни трибрахием: $\cup\cup\cup$, также нереально, чтобы все слоги были ударные, поэтому невозможен стих из спондеев: $--$ или из тримакров: $---$. Но также невозможны тексты и из разнородных стоп, и именно из тех, где имеются смежные ударения: бакхий $\cup--$, антибакхий $--\cup$, ямбохорей $\cup--\cup$, а также из тех, где стыки ударений возникают при сочетание стоп: амфимакр $-\cup-$ и хориямб[3] $-\cup\cup-$. О более крупных единицах, таких как ионики, эпитриты, можно даже не упоминать. В чем причина данной закономерности, мы узнаем лишь в конце статьи.

2. На службе у литературы

Античное учение о стихе адаптировалось к самым разным языкам, оно канонизировалось как ортометрия и за столетия не претерпело радикальных изменений, как и все нормативные учения. Его судьба нас интересует лишь в той мере, в какой оно служило метаязыком для описания стиха фольклора. Попытки Л. Зизания (Зизаний 1596) и М. Смотрицкого (Смотрицкий 1619) перенести греческую метрику на старославянский язык, чисто номинально разделив гласные на «долгие», «краткие» и «двовременные» (Смотрицкий 1619, [12]), были условны и не имели отношения ни к одной славянской просодии, даже не всегда соответствовали образцам стихов, представленных в грамматиках, а уж тем более не имели никакого отношения к фольклору. Уже в переиздании грамматики Смотрицкого 1721 г. отмечалось: «не толико ради употребления, елико ради ве́дения» (цит. по: Гаспаров 2000, 31). Если такое применение метрики назвать схоластическим, то на языке схоластики здесь

можно говорить о несовпадении существования с сущностью, вещи с ее идеей.

Но то, что не смогли осуществить Зизаний и Смотрицкий, осуществил В. К. Тредиаковский. Его опыт заслуживает особого внимания, поскольку имеет прямое отношение к фольклору, в отличие от опытов М. В. Ломоносова и А. П. Сумарокова, усовершенствовавших его начинание. При этом не следует забывать, что и у Тредиаковского, и у других теоретиков XVIII в. обращение к фольклору имело прикладной характер, речь шла не о его изучении, а о применении фольклорного опыта в литературе, о том, какое стихосложение конгениально русскому языку. То есть речь шла о построении нормативной поэтики по тем или иным уже известным образцам. Работы такого характера нельзя оценивать как научные или же антинаучные, но из них можно извлечь представления о стихе, ценные в научном плане. В. К. Тредиаковский слыл человеком ученым, разносторонне образованным (см.: Пумпянский 1937), он, очевидно, опирался не только на классическое наследие, но и на немецкий, французский и польско-белорусский опыт. В обеих редакциях его трактата (Тредиаковский 1963; Тредиаковский 2002) заметно влияние силлабической традиции, как в предпочтении, отдаваемом хорею (Холшевников 1991), так и во многом другом, Б. В. Томашевский вообще считал, что первая редакция трактата «стоит всецело на точке зрения канонического силлабического *метра*» (Томашевский 2008, 25).

Несмотря на то, что В. К. Тредиаковский еще находился под влиянием силлабической традиции, разрыв с ней был радикальным, но не в отказе от слогоисчисления, как это принято считать. Это выразилось в его отказе от иерархической модели стиха и переносе центра тяжести в область метрики. Дело в том, что для силлабического стиха важен не сам по себе счет слогов, а соотношение изо- или гетеросиллабических колонов. Именно от колонов как базовых единиц стиха отказался Тредиаковский в новой редакции трактата, вынеся им краткий вердикт: «Сии члены не стихи» (Тредиаковский 2002, 110). Восприняв метрику и отдав колоны риторике, Тредиаковский применил принцип экономии, который позволил сосредоточиться на главном, на

том, что поэзии следовало усвоить в первую очередь. Но такое сужение классики, сведение ее к метрике негативно отразится на системном понимании стиха, и впоследствии ввергнет стиховедение в «качели» между колонами и стопами.

Вторая редакция трактата интересна тем, что Тредиаковский обосновал свой выбор, чего не делали ни до него, ни после него, – и обосновал в духе методологического атомизма, свойственного эпохе Просвещения: «Ибо что порознь в себе чего отнюдь и всеконечно не имеет, то и совокупно дать того не может, для того что негде каждому взять в себе особно» (там же, 110). Таким образом, отказ от системы, т. е. строфы, как организации колонов и периодов превратился в отказ от системы как теории стиха и как методологии.

Из всего написанного В. К. Тредиаковским наибольшее значение для фольклористики и литературного фольклоризма имело его «Мнение о начале поэзии и стихов вообще» (1751–1752), где цитируются и интерпретируются, причем не в тексте, а в сноске, «несколько отрывчонков от наших подлых, но коренных стихов», т. е. шесть образцов народного стиха (Тредиаковский 2009, 106). Тредиаковский интерпретировал их в метрическом ключе, чтобы подтвердить новые правила стиха: «делаю я сие токмо в показание примера» (там же, 106). Он считал, что «древнейшие стихи наши, бывшие в употреблении у жрецов наших, состояли стопами, были без рифм и имели тоническое количество слогов» (там же, 106). Выхватывая две-три строчки из текста, Тредиаковский представлял образцы «хорея», «хорея с дактилем», «дактиля», «ямба», «анапеста с ямбом» и, наконец, «анапеста». И, естественно, сегодня его интерпретации выглядят сомнительно.

Во-первых, вырванные из контекста строки еще ни о чем не говорят, – чтобы судить о размере, надо иметь текст в целом; во-вторых, в фольклоре, без некоторых оговорок, не могло быть никаких иных «стоп», кроме хорея; в-третьих, «находя» разные «стопы» в одной строке, Тредиаковский явно не различал локальное и интегральное применение стоп; в-четвертых, наблюдая ритмический процесс не внутри колонов, а в сцеплении нескольких колонов, конструируя строки, он тем самым создавал

мнимые метры; и в-пятых, даже в предложенных им образцах не все строки соответствуют декларированным им метрам.

Но, несмотря ни на что, нельзя сказать, что его теория народного стиха «в целом неверна», как иногда пишут (там же, 569). Наоборот, именно «в целом» она верна, а в частностях – ошибочна. Стопный анализ народного стиха встречается и сегодня. А В. Брюсов локальное применение стоп разработал как систему (Брюсов 1919; Брюсов 1924; Гиндин 1970), хотя она и громоздка, а в фольклористике бесполезна. Что касается интегрального применения стоп при описании фольклора, то самые удачные исследования выполнены в этом ключе (Трубецкой 1987, 252–290, 544). И создавались они незадолго до того, как М. П. Штокмар, вообще не жаловавший метрический анализ, вынес ему окончательный приговор: «Стопные теории народного стиха полностью исчерпали себя, и, кажется, нет никаких оснований ожидать их возобновления в нашем литературоведении» (Штокмар 1952, 34). Но то, что казалось анахронизмом или недоразумением, оказалось едва ли не самым плодотворным методом (см.: Тарановский 2010, 495–544; Бейли 2001; Бейли 2010). Не замечать в фольклоре метра так же нелепо, как не видеть в нем и отклонений от метра. Но метрический анализ – только полдела, он должен дополняться анализом стиха на фразовом уровне.

Что касается «отрывченков» Тредиаковского, то не все они корректны, кое-что и вовсе не имеет отношения к песням. Но два образца прозрачны для интерпретации, и дальнейшая судьба размеров, ими представленных, имела колоссальное значение в истории русской поэзии.

Первый из них – «хорей»:

Отставала || лебедь белая
Как от стада || лебединова.

Это случай фольклорного 9-сложника 4+5 с цезурой после четвертого слога, образующий женскую клаузулу в левом колоне и дактилическую – в правом. Он действительно имеет хореическую каденцию и является хореем при интегральном приложении этой стопы.

Другой случай – «хорей с дактилем»:

У колодезя || у студенова
Доброй молодец || сам коня поил,
Красна девица || воду черпала.

На самом деле это 10-сложник 5+5 с дактилическими клаузулами в правом и левом колонах, позднее – самый популярный размер в стилизациях фольклора, известный как «русский размер», как «кольцовский стих» и т. д. Представив этот размер, Тредиаковский положил начало большой традиции и в литературе, и в интерпретации фольклора. След этого размера мы будем находить в самых разных, иногда антагонистических, теориях, его прочтение в синхронии и понимание значения в диахронии – отдельная занимательная история. Обычно его воспринимают как двустопный хорей с дактилическими клаузулами или же как одностопный анапест с дактилическими же клаузулами. Интерпретация его как «хорея с дактилем» встречается редко и является типичным случаем локального применения стоп. Вторая стопа колона за счет двусложной клаузулы действительно представляет собой дактилическое сочетание – отсюда и ее название.

В интерпретации этих двух отрывков мы видим непоследовательность Тредиаковского – типичный случай смешения интегрального и локального применения стопы. Ведь в первом отрывке клаузула правого колона также дактилическая, но там речь не ведется о дактиле. В этом и есть вся слабость локального применения стопы, подобную непоследовательность Р. Якобсон (Якобсон 1922) и критиковал в стихологии В. Брюсова (Брюсов 1919), возводившего этот принцип в систему – насколько здесь вообще возможна система.

Что касается приведенных Тредиаковским случаев «дактиля», «ямба», «ямба с анапестом», «анапеста», то все они сфальсифицированы, хотя и не сознательно. Образец «дактиля» – *Я́рка не я́рка, баран не баран, // Стара овечка не я́риночка* – явно взят не из песни. На самом же деле он оказывается приговором в народной игре «Ярки» (см.: Гаврилова 2018, 111). Насколько этот отрывок вообще может рассматриваться как стихотвор-

ный, а тем более как дактиль – отдельный разговор. Пример интегрально «ямба» – *Дале́че, ох дале́че во́ чисто́м поле // Не травка, не муравка за́шаталася* – встречается как формула во многих фольклорных произведениях и вне контекста судить о нем мы не можем, но очевидно, что к ямбу он отношения не имеет. «Ямб с анапестом» – *Не шуми мати́ / зеле́на дуброва // Не мешай цвести / лазореву цвету* – скорее всего частный случай усеченного 12-сложника (с мужской клаузулой в левом колоне – 5 + 6), тоже имеющего хореическую каденцию. Наконец, последний пример – *Ой ты по́люшко, по́люшко чистое, // Ничего мне ты, поле, не ро́дило, // Ох ты ро́дило только роки́тов куст* – более всего напоминает 10-сложник, возможно, такой же или подобный, как в «хорее с дактилем». Такое амбивалентное применение стоп будет встречаться на протяжении всего XIX в. Но это не значит, что метрика неприменима к народному стиху, не говоря уже о том, что это не единственно возможная система метрики.

В. К. Тредиаковский перенес на русскую почву античные метры, уже освоенные в немецкой традиции, и, применив их в литературе, попытался обосновать примерами из фольклора. Но, как видим, все метры, кроме хорея, притянуты насильственно. Однако в отличие от М. В. Ломоносова, отдававшего предпочтение искусственному ямбу, Тредиаковский «жаловал» хорей, и не случайно – хореическая каденция господствует не только в силлабике, но и в фольклоре (см.: Бейли 2001; Бейли 2010). Но хореические схемы, как бы они ни отзывались в фольклоре, – это всего лишь схемы, привносимые извне, они не передают всей сложности ритмического процесса. Одной из особенностей двусложных размеров является то, что, начиная с конца колона, а точнее с последнего ударения (константы), все нечетные икты сильнее четных. Уже в XX в. К. Тарановский назовет это «регрессивной акцентной диссимиляцией» (см.: Тарановский 1971), а до него, в категориях метрики, это явление обычно интерпретировали, то как «пеоны», то как «диподии». Без учета регрессивной акцентной диссимиляции (РАД) невозможно понять ритм народного стиха, а также оценить исследования, учитывающие, или же не учитывающие, это явление[4].

Чтобы в дальнейшем иметь представление о предмете споров, покажем действие РАД на структурной схеме самого распространенного в фольклоре размера – 8-сложного тетраметра (т. е. 4-стопного хорея), разделенного цезурой на два колона:

Оо**О**о | | Оо**О**о.

Если учитывать все сильные позиции, выделенные прописными «О», то перед нами действительно четырехстопный хорей, а если учитывать лишь те, которые выделены полужирным «**О**», т. е. более устойчивые, «обязательные» икты, то перед нами уже двустопный пеон третий. Почему же Тредиаковский в качестве единицы измерения избрал именно хорей, а не пеон, для выбора которого было немало оснований? Скорее всего потому, что у него имелись готовые немецкие образцы. Но проблема альтернативной метрики буквально висела в воздухе: «Теперь дать пример нового стихосложения очень трудно <…>. Парнас окружен ямбами, и рифмы стоят везде на карауле. Кто бы ни задумал писать дактилями, тому тотчас Тредиаковского приставят дядькою, и прекраснейшее дитя долго казаться будет уродом» (Радищев 1988, 152). Вскоре альтернативный проект дал о себе знать.

Нарекания, мол, правила стиха, изложенные некогда Тредиаковским и Ломоносовым, созданы по немецким образцам, заимствованы у греков и т. д., а поэтому не соответствуют русской просодии, звучали и звучат регулярно, но эти претензии обычно декларативны, никто не может предложить нечто качественно иное. И лишь в конце XVIII в. проект альтернативной метрики почти осуществился усилиями Н. А. Львова. В 1793 г. в «Песне о Гарольде Храбром», написанной специальным «русским размером» (а это все тот же 10-сложник – «хорей с дактилем» Тредиаковского, правда, перемежающийся с 9-сложными строками), он изложил свои взгляды на природу стиха:

Знать, низка для вас богатырска речь?
Иль невместно вам слово русское?
На хореях вы подмостилися,
Без екзаметра, как босой ногой,
Вам своей стопой больно выступить.

Но приятели! в языке нашем
Много нужных слов поместить нельзя
В иноземные рамки тесные.
Анапест, спондей и дактили
Не аршином нашим меряны,
Не по свойству слова русского
Были за морем заказаны;
И глагол славян обильнейший,
Звучный, сильный, плавный значущий,
Чтоб в заморску рамку втискаться,
Принуждён ежом жаться, корчиться
И, лишась красот, жару, вольности,
Соразмерного силе поприща,
Где природою суждено ему
Исполинский путь течь со славою,
Там калекою он щетинится.
От увечного ещё требуют
Слова мягкого, внешность бархата (Львов 1994, 196–197).

Здесь основная претензия Львова к классическим стопам заключается в том, что «глагол славян» не укладывается в 2- и 3-сложные метры – это та же проблема, которая заставила Ломоносова все-таки узаконить «пиррихий» (см.: Сумароков 2002, 306; Шапир 2000). Но Львов пошел дальше, изобретая на фольклорном материале «русские размеры», он создавал альтернативную ортометрию. И, возможно, она не осуществилась лишь потому, что практика не вылилась в теорию – для поэта-архитектора его увлечение стихами было частным, «домашним» делом (см.: Лаппо-Данилевский 2011, 242). Но тем не менее его практика была важнейшим событием как для литературы, так и для фольклористики, до сих пор не оцененным в полной мере. Львов не оставил руководства к действию, приведенный отрывок – почти единственное прямое суждение поэта о метрике. И лишь в XX в. В. А. Западов реконструировал систему Львова. Он описал ее как «правильный тонический стих» (Западов 1999, 397) и составил реестр размеров: **3–7; 3–8; 3–6; 3–7–11; 1–4–8** (там же, 396–399), где числа – это сильные места, т. е.

номера слогов, которые на 100 % заполняются ударениями (там же). Подчеркнем – на 100 %, так как Львов сделал ставку только на обязательные («пеонические») икты, а не все сплошь, как Тредиаковский и Ломоносов, поэтому система получилась непротиворечивой, в то время как на 2-сложных стопах уже не один теоретик «сломал ногу».

И тем не менее никакая ортометрия, или «система стихосложения», не может существовать без «поэтических вольностей», – чем жестче правила, тем чаще они нарушаются. При этом среди аномалий бывают деструктивные и системные, допускаемые конвенцией (Пацюпа 2007, 185). Конвенциализация аномалий происходит по необходимости, как в случае с «пиррихием», иначе система будет не в состоянии функционировать. Но, хотя ничто не мешало узаконить и ритменные инверсии (Квятковский 1966, 118–121; Колмогоров & Прохоров 1968, 399–400; Пацюпа 2019, 86–91), этого не произошло. В «русском ладе» Львова тоже стали формироваться собственные «поэтические вольности», и Западов отметил их: если система Тредиаковского и Ломоносова не могла обойтись без «пиррихиев», то в ортометрии Львова системными аномалиями стали регулярные стыки акцентов, вместо «пиррихиев» – «спондеи» (Западов 1999, 399), что неудивительно, так как для русского языка ритм с 2-сложным диапазоном сильных позиций слишком «плотный», а с 4-сложным – слишком разреженный. Нет сомнения, что одно из ударений на стыках атонировалось.

Для решения вопроса, имеем ли мы дело с самостоятельной системой стихосложения или с группой размеров, вопрос аномалий – первостепенный. Зачастую инварианты в разных системах тождественны (см.: Квятковский 2008, 391–408), а отличаются системы прежде всего варьированием аномалий (см.: Тарановский 2010, 15–22; Бухштаб 1969, 394–397; Холшевников 1984; Гаспаров 1984), поэтому «вместо того, чтобы ориентироваться на привычные формы, надо сосредоточится на аномалиях» (Шапир 2001, 18). Например, в 2- и 3-сложных размерах аномалии существенно различаются, что и подтолкнуло Б. В. Томашевского (Томашевский 1959, 56–60) считать эти размеры разными системами. Может ли «русский лад» Львова

претендовать на оригинальную систему стихосложения, или он сводится к привычной метрике, в частности 10-сложник **3–8** к хорею или анапесту? В. А. Западов возражал против редукции «русского лада» к традиционной метрике, аргументируя это тем, что Н. А. Львов и другие поэты, использовавшие «русские размеры», противопоставляли их «заимствованной» метрике, которая, кстати, тоже ими применялась.

Положительный или отрицательный ответ на эту дилемму зависит от метаязыка. Но дилемма будет снята, если отказаться от метрики как эссенции и считать стопы условными шкалами. Метрика не является лишь свойством так называемой силлабо-тоники, стопы применимы и к силлабике, и к народному стиху (Бейли 2001, 386–398). Причем применять их можно интегрально, не впадая в «логаэдическую ересь». В этом случае «русский лад» действительно является альтернативной системой стихосложения. Но, с другой стороны, отказавшись от метрики как эссенции, мы можем этот же стих перекодировать в термины классической метрики, и в этом не будет противоречия. Метрика – лишь инструмент порождения текстов, но при этом никакая метрика не передает всей сложности ритмического процесса. Незавершенный проект Львова нам интересен тем, что его опыт позволяет осознать условность так называемых систем стихосложения, отличие метаязыка в науке о стихе от тех или иных правил версификации. Львов впервые в русском стиховедении продемонстрировал возможность построения метрики на обязательных иктах. Уже сам факт ее существования раскрывает специфику «сильных» (обязательных) иктов в общем ритменном ряду. При этом «русский лад» является и моделью народного стиха, более приближенной к истине, чем модель Тредиаковского.

Но, подводя черту, следует сделать некоторые оговорки. Во-первых, реконструкцию Западова нельзя в полной мере приписывать Львову и его современникам. Циферное кодирование размеров для XVIII в. нетипично, нельзя исключить влияния на автора реконструкции более поздней теории П. Д. Голохвастова (Голохвастов 1883). Во-вторых, «русский лад» не следует трактовать как полный разрыв с Тредиаковским. Примеча-

тельно, что основные «русские размеры» восходят к образцам народного стиха из «Мнения о начале поэзии и стихов вообще»: размер **3–8** – это «хорей с дактилем» Тредиаковского, а **3–7** – его же «хорей» (9-сложник с дактилической клаузулой). Впрочем, для теории существенен не столько сам объект, сколько его интерпретация. И, наконец, проект Львова ничего не говорит о фразовом уровне стиха, о том, как метр относится к колонам. Похоже, что колоны и периоды и здесь не брались в расчет, ведь размер **3–8** возникает из сложения колонов – типичная ошибка при исследовании народной поэтики. Но если отбросить путаницу с уровнями, то перед нами действительно иной диапазон метрики – уже не хореи и ямбы, а пеоны, так как размеры **3–7** и **3–7–11** можно трактовать и как хорей, и как пеон третий. Хотя это еще не теория народного стиха, но это применение на деле неучтенного потенциала фольклора.

3. В преддверии научной теории

Возникновение в начале XIX в. лингвистики и литературоведения как научных дисциплин вместо нормативных грамматик и поэтик представляло собой поворот от прескрипции к дескрипции. Но стиховедение оставалось и до сих пор еще во многом остается предписывающей дисциплиной. Впрочем, научное стиховедение возникает уже в XIX в., и начинается оно с обращения к народному стиху. Не с работ А. Белого (Белый 1910), как это принято считать, а с «Опыта о русском стихосложении» А. Х. Востокова (Востоков 1817), прежде всего его второй части, где автор обращается к фольклорному стиху. Попытка ответить на вопрос, как возможен стих, существующий вне правил, уже сама по себе является предпосылкой научного подхода. «Опыт…» – первая редакция (Востоков 1812) – был для своего времени новаторской работой. Начинался он сравнительной метрикой и краткой историей русского стиха, а заканчивался оригинальной теорией народного стиха, до сих пор имеющей сторонников. Правда, популярность неизбежно вела к упрощению авторского замысла – к сужению круга проблем и переосмыслению

понятий. Поэтому и говорить о Востокове необходимо с учетом последующих искажений.

Теорию Востокова принято трактовать как «тоническую» (Штокмар 1952, 35–45), на самом же деле «Опыт…» не ограничивается «тоническим» аспектом и содержит в себе зачатки почти всех теорий народного стиха: и тонической, и силлабической, и метрической («стопной»), пожалуй, лишь с музыкальной никак не соотносится. Но разным аспектам стиха Востоков уделял неодинаковое внимание, все моменты, кроме тонического, привносятся лишь эскизно. В основании теории лежит понятие «прозодического периода» как меры – не только народного стиха, но, вероятно, и всякого «тонического» (Востоков 1817, 3–4), который Востоков противопоставлял метрическому или «стопослагательному». Уже тот факт, что не сами по себе ударения и не интервалы между ними взяты за основу, а именно «прозодический период», указывает на то, что понимание народного стиха у Востокова имеет очень мало общего с современным его пониманием, как «тонического», т. е. классифицируемого по интервалам между акцентами (см.: Жирмунский 1975, 163–228; Брейдо 1996).

«Прозодический период» согласно Востокову, – это ряд слов (а иногда слово), объединенных общим ударением: «Когда слова занимают свое место в периоде или в стихе, тогда нередко, по связи мыслей ими изображаемых, сливаясь одни с другими как бы в один состав, теряют они либо усиливают свое ударение на счет близстоящих» (Востоков 1817, 98–99). Предельный объем такой единицы Востоков определяет физиологией: в «прозодическом периоде» столько слогов, «сколько вынесет грудь человеческая, не переводя дыхания» (там же, 100). Каждый такой период несет один икт, хотя по Востокову случаются и «двойные» («сложные») периоды, в зависимости от места основного ударения. Таким образом, «прозодический период» – это мера народного стиха, альтернативная стопе. Строка народной песни состоит из двух, трех или одного «прозодических периодов», не всегда равных по силлабическому составу. Востоков неоднократно подчеркивал: «Только одно число ударений не изменяется, то и должно размерять их *по ударениям* или по периодам прозодическим»

(там же, 109). Такая трактовка стиха оставляет нерешенными множество вопросов, и не случайно поток новых теорий не прекращался на протяжении всего XIX в.

Нетрудно заметить, что «прозодический период» Востокова – не нечто небывалое, а все тот же колон, известный с античности. Некогда отвергнутый Тредиаковским как избыточная для стиха сущность, здесь он «возвращается» под другим названием. Этого не мог не заметить В. В. Виноградов, заговорив о синтагме, но сделал довольно странный вывод: «В русской филологической науке, по-видимому, совершенно независимо от античного учения о колоне, была оригинально разработана <…> теория “прозодического периода” – как простейшей синтаксической единицы речи» (Виноградов 1975, 109). Как же мог Востоков оставаться независимым от античной традиции, когда основы риторики изучались на разных уровнях образования? В конце концов, уже само слово *период* греческого происхождения. Но похоже, что Востоков действительно открыл колон заново, использовав термин, который обозначал явление более высокого уровня. Тем самым он совершенно справедливо восстановил в правах то, что Тредиаковский непредусмотрительно отверг, но, с другой стороны, своим «новшеством» Востоков создал понятийно-терминологическую путаницу, которую не могли распутать на протяжении двух столетий.

Следует иметь в виду, теория Востокова не сводится к «прозодическому периоду», как это принято считать, хотя тот и занимает центральное место его в учении. У Востокова «прозодический период» является специфической мерой исключительно «тонического» стиха (что неверно), поэтому логично, что он у него самодостаточен, как и стопа в метрике Тредиаковского, другие параметры – число слогов, порядок ударений – отсекаются бритвой Оккама так же, как у Тредиаковского был отсечен колон. Но все это происходит лишь в теории, на самом же деле Востоков, описывая народный стих, описывает и те параметры, которые не предусматриваются его теорией: силлабические и метрические. Ни сторонники, ни критики Востокова этому обстоятельству не придали значения. Между тем в трактате говорится: «Главное свойство <…> есть *равночисленность* ударений; но песенные

стихи бывают притом по большей части *равносложны* и имеют (по большей же части) порядок ударений *не изменяющийся*» (Востоков 1817, 107). Лишь Дж. Бейли обратил внимание на эти неучтенные моменты: «Востоковская “акцентная теория” эпического стиха получила широкое признание, но его наблюдения над лирическим стихом были мало кем замечены» (Бейли 2001, 29). Но в том-то и дело, что теория народного стиха у Востокова одна, а отличаются лишь дескрипции, т. е. описания эпического и лирического стиха дают разные результаты. Но то, что у Востокова не увязывалось в одну концепцию, у его интерпретаторов просто не принималось во внимание.

Хотя Востоков и утверждал, что значение имеют лишь ударения, он определил силлабические пределы «прозодического периода»: «до 7 или до 8 слогов: однако же в русских стихах никогда он так велик не бывает; а по самой большой мере имеет до 6 слогов, обыкновенно же по 4, по 3, нередко и по два только слога» (Востоков 1817, 106). Эти параметры – не приблизительные цифры, а очень точные и проницательные характеристики. По нашим наблюдениям (см.: Пацюпа 2014, № 11, 19–22; Paciupa 2018, 165–170) в основе фольклорного стиха лежат 3- и 5-сложные структуры, варьирующие объем за счет клаузул, и Востоков назвал самые типичные объемы колонов. К сожалению, из этой цитаты можно сделать вывод, будто объем колонов в пределах текста произволен. Именно так и понимали: «Востоков основывает строение (механизм) русского стиха <…> на ударениях, не принимая в рассмотрение ни числа слогов, ни меры их, ни образа смешения» (Цертелев 1818, 244). «Наше обследование <…> позволило дать метрическую формулу <…> более узкую, чем определение Востокова» (Гаспаров 1971, 438). Но Востоков и не предлагал столь «широкую формулу», из описания лирических размеров в «Опыте…» видим, что диапазон колебаний от 2–3 до 7–8 слогов относится к разным текстам, а в едином тексте сохраняется относительный изосиллабизм (Востоков 1817, 106–107). Востоков, сам того не осознавая, обосновал изосиллабизм песенного стиха, хотя и не придал этому значения, будучи невысокого мнения о силлабике, считая ее «изобретением поздних времен» (там же, 65), «немузыкальным

и бедным для слуха», «малым чем от прозы отличающимся» (там же, 70).

Может сложиться впечатление, будто теория Востокова возникла как альтернатива метрическим теориям, что не совсем верно; описывая народный стих, Востоков неоднократно обращается к метрике. Вторая часть «Опыта…» начинается с замечаний о том, что русский стих «богат пиррихием», часто «оканчивается дактилем», т. е. дактилическими клаузулами (Востоков 1817, 94). Востоков отмечал преобладание хорея в фольклоре, но ошибочно видел в этом влияние литературы (там же, 137). И, как «русские размеры» Львова восходят к образцам Тредиаковского, так и теория Востокова связана со стилизацией «русских размеров» (тем самым она дополняет реконструкцию Западова, который, однако, не ссылался на Востокова). Автор «Опыта…» говорит о «русском стихе», «русском размере» как о чем-то само собой разумеющееся (там же, 91, 94), замечая при этом: «Русские размеры, новейшими стихотворцами употребляемые, хотя также могут размеряться стопами (по большей части анапестами и амфибрахиями), приемлют, однако, удобнее другое размерение» (там же, 44). Очевидно, Востоков и в народном стихе не отрицал стопу. И, прежде чем обратиться к народному стиху, он рассуждает о «русских размерах» в литературе, имеющих «порядок ударений не изменяющийся» – у Западова «стремятся к 100 % ударности» (Западов 1999, 397). Надо полагать, автор «Опыта…» допускал описание народного стиха языком метрики, но сомневался в ее продуктивности[5].

Как видим, у Востокова, за которым закрепился имидж провозвестника тонической теории, находится место и силлабическим параметрам стиха, и метрическим, и не случайно его прямыми наследниками станут создатели теории «синтаксической стопы» И. И. Срезневский (Срезневский 1959) и А. А. Потебня (Потебня 1884; Потебня 1877). При этом Востоков четко различал словесную и музыкальную сферы: «Пенье не имеет ничего общего с размером стихов» (Востоков 1817, 156). Но в «Опыте…» вопрос отношения стиха и напева не игнорировался, Востоков, рассуждая об ударениях как основе стихосложения, писал: «Тем удивительнее то, что основа сия столь ощутительна при чтении

стихов, кои, конечно, для пенья собственно, а не для чтения сочинены, в одно время с их голосами! Не берусь изъяснить сего противуречия между мелодиею и прозодиею русских песен, но оно существует; и природа, единственная учительница русских стихосложению, умела согласить независимое существование в русском стихе двух разных мер, т. е. пенья и чтения» (там же, 156–157). Автор «Опыта…» оказывается в оппозиции к будущим и музыкальным, и антидекламационным теориям (см.: Патюпо 2018, 328–332; Патюпо 2020, 342, 344–352), и это более конструктивный путь разрешения противоречия. Надо полагать, здесь речь идет о «чтенье», «проясняющем» метр (см.: Томашевский 2008, 31–32; Бухштаб 1969, 386–393; Патюпо 2018, 332–337), т. е. о скандовке или рецитации.

А. Х. Востоков исследовал и строфику песенного стиха, что после него не часто делали: «Куплеты или строфы в поэзии всех народов образуются коленами пенья, в таком случае, когда колено заключает в себе более одного стиха» (Востоков 1817, 127). Под термином *«колено»* здесь имеется в виду период, для этого понятия он употребляет и другой термин – *«мелодический период»* (там же). Общая концепция строфы в «Опыте…» предельно краткая: «В русских песнях куплеты не содержат в себе никогда более 4 стихов коротких, или 2 длинных: да и то последний стих бывает нередко только повторением первого» (там же). И именно повторам уделяется наибольшее внимание: автор выделяет такие типы повторов, как «повторение первого» стиха (там же, 128), «без припева повторение только последней половины одного стиха» (там же), «повторение первых слов каждого стиха» (там же, 130), повторение второго стиха как начала первого (там же, 131) и т. д. К сожалению, Востоков не различал повторы текстовые, без которых строфа разрушится, и повторы музыкальные, без которых строфа редуцируется к более простой строфе – как правило, к двустишию. До сих пор и стиховеды (Баевский 1976), и филологи-фольклористы (Новикова 1971) в этом плане продвинулись не многим дальше Востокова, в то время как для музыковедов это различие несущественно, хотя музыковеды сделали гораздо больше для изучения строфики

народных песен, чем филологи (см.: Руднева 1994, 47–66; Елатов 1966, 60–111).

Увы, здесь снова возникает терминологическая путаница, если колон Востоков называет «прозодическим периодом», а период – «коленом» или «мелодическим периодом», то получается, что «мелодический период» состоит из «прозодических периодов». Запутывает дело и то, что в античной традиции *период* состоит из *колонов*, а в востоковской – «колено» состоит из «прозодических периодов». На протяжении XIX в. эта путаница умножится: А. А. Потебня колон станет называть «синтаксической стопой» (Потебня, 1884: 17), а Р. Вестфаль – «коленом» (Вестфаль 1879, 130), по-видимому, по созвучию с греческим термином. И хотя терминологическая путаница сама по себе непродуктивна, гротескна, но не катастрофична. Это – неизбежный результат исторического становления терминологии. «Словесных проблем следует избегать любой ценой» (Поппер 2004, 55), но «слова важны лишь как инструменты для формулирования теорий» (там же). «Не существует способа различения “истинных” определений <…> от “ложных”» (Поппер 1992, 349). При правильном толковании понятий перевод с одного метаязыка на другой не составляет проблемы. Хуже, если исследователи одно понятие подменяют другим или одно продвигают за счет другого. Тредиаковский элиминировал колон из стиховедения, но Востоков допустил еще большую ошибку, создав альтернативу: или колон («прозодический период») или стопа, в то время как имеют место быть и к о л о н, и с т о п а.

В «Опыте…» традиционно используется термин *стих*, но и его статус противоречив. По Востокову строфа содержит или 4 «коротких» стиха, или 2 «длинных». «Короткие» – это несомненно 1-колоновые стихи, а «длинные», по-видимому, 2- или 3-колоновые, т. е. арифметически это одно и то же. На каком тогда основании текст песни делится на стихи, если изначально, до публикации, он не имеет графического членения? И если песня делится на «колена» (периоды), а «колена» – на «прозодические периоды» (колоны), то имеет ли смысл понятие «стих» (строка) по отношению к фольклору, разве недостаточно колона и периода?

Востоков не замечал этого противоречия, впрочем, его до сих пор не замечают, как стиховеды, так и музыковеды.

В процессе восприятия и усвоения теории Востокова недоразумения возникали и вокруг термина *тонический*, которым до 20-х гг. XX в. называли стих, позже названный силлабо-тоническим. Востоков, как было отмечено, первый стал применять термин *тонический* в ином значении, но четкое различение тонического стиха и «стопослагательного» у него не оформилось. Хотя Востоков учил «размерять» народный стих «по ударениям», ударения в нем опосредованы колонами, т. е. это ударения не слов, а целых синтагм, а что происходит с остальными ударениями, организуются ли они в стопы, атонируются ли на самом деле, как считал Востоков, или инверсируются – не вполне понятно, по мнению К. Тарановского и Дж. Бейли «такой подход не обоснован» (Бейли 2001а, 305). И поскольку текстов без фразового уровня не бывает, то введенный Востоковым «прозодический период» – универсалия, в нем нет ничего специфически тонического. В силлабических и метрических стихах тоже имеется константа, основанная на синтагматическом ударении и, следовательно, имеются «прозодические периоды» – колоны. А «тонический» стих Востокова не следует сводить к тоническому стиху интервальной теории (см.: Гаспаров 1971, 437–438), оформившейся лишь в XX в. (Жирмунский 1975, 163–228; Брейдо 1996) и восходящей, по сути, к школьной метрике (см.: Пацюпа 2019, 9–14).

Показательна критика Востокова «справа», с позиций «плоскостного» видения стиха, не учитывающего иерархичность членения текста. Штокмар, оценивая теорию Востокова в целом положительно, особенно по сравнению с другими теориями, тем не менее критикует ее (и справедливо критикует) за непоследовательность: каким образом «в пределах одного и того же языка» мера литературного стиха – стопа, а фольклорного – «прозодический период» (Штокмар 1952, 229–230, 393). Но вместо того, чтобы разграничить уровни анализа стиха и стратифицировать единицы, он предлагает все свести в одну плоскость, по сути – к интервалам, к уровню, на котором изучаются стопы, тем самым уровень синтагм и фраз снова выпадает из поля зрения.

Критика Штокмара оказалась бесплодной, отвергая основное достижение Востокова – «прозодический период», колон, он, вопреки своим намерениям, возвращался назад, к Тредиаковскому. Учитывая огромный опыт XIX в., можно было ожидать более продуктивной альтернативы теории Востокова, которая действительно опрокидывала прежние представления, провоцируя поиски меры народного стиха.

Итак, подведем итоги: В. К. Тредиаковский заимствует метрику из античной традиции через посредство европейского опыта и отбрасывает колон, Н. А. Львов предлагает метрику более широкого диапазона, а А. Х. Востоков пытается обойти метрику и возвращает отвергнутый колон, называя его «прозодическим периодом» и применяя избирательно. Недоразумения провоцируют споры о народном стихе, создавая видимость проблем. Общим для этих совершенно разных теорий оказывается то, что они стремятся свести стих к одной плоскости, или только акцентно-силлабической, или только интонационно-фразовой, создавая совершенно неоправданные противопоставления низших уровней речи высшим уровням. Дескрипция Востокова богаче его теории, но многое ценное в ней до сих пор не замечено, можно даже сказать, что у него есть все, что будет позже разрабатываться по отдельности, но в свернутом виде, поэтому необходимо научиться дешифровать Востокова. Значительная часть «Опыта…» не имеет прямого отношения к фольклору, но и там немало общетеоретических идей, важных для понимания народного стиха. А закон отдаления акцентов (см.: Paciupa 2018, 163), открытый Востоковым (Востоков 1817, 21–22) даже важнее его тонической теории, но мы рассмотрим это в конце статьи, сопоставляя с результатами других стиховедов.

4. В рамках нормативного учения

В начале XIX в., когда только начинали преодолеваться нормативные подходы к стиху, избежать метрической оптики было почти невозможно, «прозодический период» А. Х. Востокова выглядел слишком революционно и в то же время неопределен-

но, поэтому неудивительно, что большинство исследователей применяли к фольклору традиционные подходы. На метрику, которая у Востокова едва обозначилась, сделали упор Д. П. Самсонов (Самсонов 1817) и Д. Н. Дубенский (Дубенский 1828). Небольшой, но оригинальный трактат Самсонова появился одновременно со 2-м изданием «Опыта…» Востокова и был, по-видимому, независимым от него исследованием. Дубенский, наоборот, знал «Опыт…», ссылался на него, но не воспринял слишком смелой для XIX в. и недостаточно проработанной идеи «прозодического периода». Даже цитируя слова Востокова о «прозодическом периоде», он трактует его в метрическом ключе (Дубенский 1828, 31). Однако возвращение метрики как инструмента изучения народного стиха – не шаг назад, как может показаться, а перенос внимания с одного уровня речи на другой, с высшего на низший. К сожалению, пока уровни противопоставлялись, а не дополняли друг друга, представление о стихе оставалась односторонним, не достигая системности античной теории.

Из тридцати пяти страниц трактата Самсонова народному стиху или, как выразился автор, «древнему» были посвящены лишь четыре. Но даже в этих пределах ему удалось сделать ценный теоретический вывод и описать два песенных размера. Метрика народного стиха по Самсонову трехмерна: «В старинных стихах можно отличить три степени звуков: высокие, на коих делаются главные ударения, низкие и близко к ним подходящие высокие, на коих нет главных ударений» (Самсонов 1817, 250). Вывод о том, что в ритме стиха имеются не два, а три уровня, имел фундаментальное значение, хотя до сих пор не осознан вполне. Самсонов не уточняет, как распределяются сильные, средние и слабые позиции, но нетрудно догадаться, что имеется в виду известная структура: О**О**о**О**о**О**о. Идея «трех степеней» – это, по сути, регрессивная акцентная диссимиляция в статике. Осознанная еще в начале XIX в., она так и не была востребована, хотя неоднократно переоткрывалась, а затем снова отправлялась в забвение.

Другие выводы, сделанные на основании литературного стиха, также представляли интерес для фольклористики, на-

пример, зависимость наличия цезуры от длины стиха (там же: 236–239), о том, что цезура не всегда должна быть регулярной – «на одном месте» (Самсонов 1817, 236), но при этом неизменно должна совпадать с диерезой – «иначе стих расстроится» (там же, 237). Подытоживая свои наблюдения над цезурой, Самсонов приходит к выводу, «что каждое пресечение дает стиху особенное свойство: одно делает его быстрее, другое медленнее, одно игривее, другое важнее» (там же, 238). Если учесть, что в русском стиховедении цезуре всегда мало уделялось внимания, то эти выводы до сих пор представляют интерес. Но наибольшую ценность имел уже упомянутый выше закон отдаления акцентов, открытый почти одновременно Востоковым и Самсоновым (там же, 226, 247–248).

В народно-песенной поэзии Самсонов отмечал стопы специфические, как он считал, для фольклора: «сугубый амфибрахий» и «пеон первый». Под «сугубым амфибрахием» (там же, 251) имелся в виду 10-сложник, который выделял еще Тредиаковский и который у Львова фигурировал как «русский размер», а позже, в XIX в., получил название «кольцовский стих»:

Уж как пал туман || на сенё море...

С XVIII в. этот размер широко использовался в стилизациях фольклора. Нововведением в теорию здесь оказался не столько сам размер, сколько его остроумное название, хотя именно в названии кроется ошибка, неоднократно повторенная позже, причем даже такими непримиримыми оппонентами, как А. П. Квятковский (Квятковский 1966, 230–232) и В. Е. Холшевников (Холшевников 1987, 12–13). Ошибка была в том, что структура, названная «сугубым амфибрахием», – не стопа, а биметрический колон, трактуемый обычно как хорей или как анапест:

Оо**О**оО

И стих этот не сугубо русский, а общий для восточных славян (см.: Бейли 2001, 148).

А вот размер, названный Самсоновым, «пеоном первым», возник, по-видимому, именно на русской почве, откуда впоследствии инфильтрировался и в белорусский фольклор:

Во поле березонька стояла...

Его метрическая схема выглядит таким образом и может трактоваться как 5-стопный хорей:

Oo**O**o**O**o**O**o**O**o

И именно на этом размере Самсонов показал действие обязательных («сильных») иктов. Поэтому пеоны «обнаруженные» почти сто лет спустя А. Белым (Белый 1910), выглядят более чем запоздалым открытием. Хотя и относительно «сугубого амфибрахия» Штокмар иронизировал: нововведение «своевременное, если не запоздалое» (Штокмар 1952, 23), подразумевая практику Львова и др. Если бы стиховедение чаще обращалось к собственной истории – не было бы необходимости всякий раз заново «открывать» те или иные аспекты ритма, особенно не вписывающиеся в школьное «пятиметрие».

«Опыт о народном русском стихосложении» Д. Н. Дубенского – первая русская монография, вся целиком посвященная народному стиху, хотя по глубине и уступала теориям Востокова и Самсонова. Ее автор не учел закона отдаления акцентов, поэтому, в отличие от Востокова и Самсонова, допускал в русском стихе спондей (Дубенский 1828, 49) с далеко идущими выводами (о них мы скажем ниже). Дубенский наиболее последователен в применении метра к народному стиху, что само по себе не является недостатком, скорее наоборот, но он, как и Тредиаковский, всюду отмечал «смешение стоп» (там же, 48, 55, 62, 63, 72, 75–76, 87), т. е. использовал их и в локальном, и в интегральном ключе. Теория Дубенского как никакая другая может быть названа «стопной», если воспользоваться термином Штокмара (Штокмар 1952, 17–34). При локальном или эклектичном, локально-интегральном, приложении метра текст представляется как мозаика из стоп – атомистических и воображаемых сущностей. Такую матрицу можно наложить и на стихи, и на прозу, разницы никакой. Поэтому у Дубенского

и не возникало проблем с интерпретацией неурегулированных фольклорных текстов. Самсонов, наоборот, сокрушался, что «нет ни одной старинной песни, тем менее сказки, в которой бы все стихи состояли из равного числа слогов и имели на определенных местах ударения» (Самсонов 1817, 250). А в эпических («сказочных») стихах, «кто бы вздумал искать правила для них, тот потерял бы понапрасну время» (там же, 252). Из сказанного можно заключить, что Самсонов применял стопу интегрально, а Дубенский – локально, а вернее, – эклектично.

Несмотря на некоторую наивность теории Дубенского и механистичное применение стоп, именно в этой области он сделал немало проницательных наблюдений и высказал ряд перспективных идей. Оценивая состояние дел в русском стиховедении XIX в., Дубенский сожалел, что «не было положено, на каких условиях и в какой мере можно допустить нам сочетание пиррихиев с ямбами и хореями, чтобы стих одного размера не переходил в другой» (Дубенский 1828, 4). Если сказанное перевести на современный метаязык, то здесь говорится о том, какие икты в стихе обязательны, а какие возможны, но не обязательны. Второй важный момент в применении стоп состоял в том, что Дубенский последовательно проводил двойную интерпретацию метра. Так, 10-сложник, известный нам как «русский размер» и «сугубый амфибрахий», он называет одностопным анапестом с дактилическим окончанием и тут же в сноске предлагает альтернативную интерпретацию («по нынешнему стихосложению») как двустопный хорей с дактилическим окончанием (там же, 56). Впрочем, этот размер широко известен как биметрический. Но такие реинтерпретации Дубенский регулярно проводил и с другими размерами, в которых современное стиховедение не замечает биметризма (там же, 58, 61, 62, 76, 87, 88). «По новейшей ритмической системе» хореи можно трактовать и как 1-й и 3-й пеоны, а ямбы – как 2-й и 4-й пеоны (там же, 9). Тем самым Дубенский еще в XIX в. преодолел эссенциалистскую метрику, не изжитую до сих пор, согласно которой стих имеет лишь одну интерпретацию. Идея номиналистической метрики, намеченная Дубенским, до сих пор, по сути, не реализована.

Наибольший интерес для нас представляют не спекуляции Дубенского, а его частные наблюдения и смелое пользование метрической номенклатурой. Вслед за Самсоновым, но в более широких масштабах, он применяет к народному стиху термин *пеон*. И наблюдения приводят к выводу, что «по-видимому, полная, любимая стопа народная, приводившая в игру песельные размеры, есть пеон» (Дубенский 1828, 55). При этом Дубенский не противопоставляет фольклорный стих литературному, а видит полезный результат в сближении литературы с фольклором: «На сей-то склад попадают наши четверостопные и другие ямбические и хореические стихи, когда не станем их стоповать, а прочтем, как поселяне свои песни» (там же, 8). Более того, он считает, что литературное «стихосложение удержалось до сих пор по сходству своему с древним складом наших песен» (там же, 7). Если сказанное перевести в современные понятия, то Дубенский утверждает единство просодической основы фольклорного и литературного стиха, что позже сформулировал К. Тарановский (Тарановский 2010, 495–502). В этом аспекте теория Дубенского расходится с теорией Востокова, полагавшей специальную меру для фольклорного стиха.

Ядром теории Дубенского является следующее наблюдение: «В стихе чувствуем два или три к о р е н н ы е тона, которым подчинены другие, т и х и е (разрядка наша. – Ю. П.), в большем или меньшем количестве» (Дубенский 1828, 8). Этим различением «коренных» и «тихих» иктов преодолевается его же «стопное» видение стиха, и это близко к самсоновской концепции «трех степеней звуков», т. е. к регрессивной акцентной диссимиляции. Именно на «коренных» иктах Дубенский основывал рецитацию, которая проясняет семантику, возвышая «голос на слове, важнейшем по идее» (там же, 8) и усиливает эвфонию: «нельзя его читать иначе, как с некоторым пением» (там же, 123), причем это он противопоставлял искусственному скандированию («стопованию»). Каким образом и семантику, и эвфонию обеспечивают одни и те же ударения, как эти начала взаимодействует, остается только гадать, но следует отметить, что с подобной идеей позже выступит П. Д. Голохвастов (Голохвастов 1883). «Коренные» икты выполняют не только се-

мантическую и эвфоническую функцию, но и мнемоническую: «Выгода от такого размещения различных выходок голоса состоит в удобстве запомнить песню легко и скоро» (Дубенский 1828, 8). Автор объяснял это потребностями музыки: «Не менее выгодно такое ритмическое строение речи для напева или голоса песни» (там же, 8).

На основании полученных результатов Дубенский высказал догадку о естественном происхождение стиха: «Вероятно, оно было делом случая, а не искусства, и писатели могли не знать греческих стоп» (там же, 121). Для той эпохи, когда стопы гипостазировали до самостоятельных сущностей, равных слову, когда стих представлялся соединением стоп, а их изобретение – чем-то сродни изобретению колеса, такая гипотеза была неожиданной и смелой. Но и сегодня, когда статус стопы достаточно условен, стих все же мыслится как искусственный продукт. На самом же деле человеческая речь в междометиях, звукоподражаниях и абракадабре, где ее структура не несет семантической нагрузки, идеально метрична (Пацюпа 2014, № 9, 23–24; Пацюпа 2016, 176–178; Paciupa 2018, 136–137). Таким образом, гипотеза Дубенского выглядит очень проницательной. Происхождение метрики он связывал с музыкой, но не сводил стих к напеву, как представители музыкальных теорий: «напев, верный им спутник, соразмерял слова по некоторому тайному закону: так образовались все наши стихотворные размеры» (там же, 54). В чем состоит этот «тайный закон», Дубенский не дал ответа, но можно предполагать, что и у стиха, и у музыки есть общий источник (Патюпо 2020, 383–387), поэтому идея о самозарождении стиха в процессе речевой деятельности перспективна для понимания фольклора.

Почти одновременно с монографией Дубенского вышла в свет «Теория русского стихосложения» А. М. Кубарева (Кубарев 1829), изданная отдельной книгой несколько позже (Кубарев 1837). Среди трактатов по поэтике тех лет она выделялась тем, что представляла собой чисто теоретическую работу, а не традиционное соединение исследования и учебника. Ее автор считается основателем «музыкальной» теории, хотя, если бы не соответствующая терминология, то собственно музыкального в

ней было бы не так уж и много. Это, скорее, еще одна попытка построить теорию стиха на русской просодии. Пожалуй, кроме А. П. Квятковского, считавшего себя последователем Кубарева (Квятковский 2008, 13–14, 678), никто «Теорию…» внимательно не прочел. Даже по описанию М. П. Штокмара (Штокмар 1952, 78–80) невозможно понять, в чем ее специфика. Кубарев действительно переносил на стиховедческие понятия музыкальные термины, более того, он считал, что народный стих нельзя изучать, не учитывая напева (Кубарев 1837, 35). Но если не забывать, что рассматривал он не столько народный стих, сколько литературный, то использование им музыкальной терминологии еще ни о чем не говорит. Он заменил стопу тактом, а метрические икты называл «музыкальными» ударениями, противопоставляя их «прозаическим», т. е. обычным акцентам (там же, 27, 29). На этом противопоставлении и строится его теория.

Если понятие «музыкальных» и «прозаических» ударений перевести в современные термины, то «прозаические» – это обычные словесные акценты, а «музыкальные» – сильные позиции в метрическом ряде, реализующиеся или же не реализующиеся в иктах. По сути, Кубарев говорил о метрическом инварианте, о том, что «приводило стихи к совершенному единству» (Кубарев 1837, 27), но, не имея подходящей терминологии, использовал музыкальную. Стих у него – не конгломерат атомистических воображаемых сущностей, «стоп», а сложное взаимодействие потенциальных позиций и реальных ударений. Это позволило ему открыть ряд законов стиха. Кубарев почти на сто лет раньше Н. В. Недоброво понял значение константы – последнего икта в строке или в колоне: «Всякий такт стиха может не начинаться подлинным ударением, исключая последний, который должен начинаться оными необходимо» (там же, 27–28). Раньше Р. Якобсона сформулировал запрет на переакцентуацию, но на специфическом языке: «Не давайте никогда большей силы ударению музыкальному пред прозаическим» (там же, 29). И если Самсонов открыл статическую форму регрессивной акцентной диссимиляции как «три степени звуков», то Кубарев указал вектор этого процесса, предложив при обучении навыкам стихосложения определять икты «от правой руки к левой»

(там же, 30–31). В конце XIX в. этот вектор обратного движения РАД заново откроет Ю. А. Кулаковский (Кулаковский 1890), а в XX в. использует на практике М. П. Штокмар (Штокмар 1941, 124–136) и теоретически обоснует К. Тарановский (Тарановский 1971). Несмотря на то, что о фольклоре у Кубарева написано не много, его теоретические находки (среди которых и закон отдаления акцентов) представляют интерес для фольклориста, во многом они опередили свое время.

5. Фокус, или Точка сбора

На этом рано ставить точку и подводить итоги, XIX век не дошел даже до середины, русское стиховедение только начиналось. Перечислим же, что произошло к этому времени: В. К. Тредиаковский усмотрел в народном стихе метрическую матрицу, Н. А. Львов расширил ее параметры, а А. Х. Востоков поднялся на ступеньку выше к колону, но ушел от метрики, Д. П. Самсонов и Д. Н. Дубенский вернулись к метрике, но уже в более сложном преломлении: не с двумя, а тремя степенями, с трансформацией одной системы координат в другую, А. М. Кубарев предложил различать «музыкальное» (инвариантное) ударение и «прозаическое» (вариативное), что придало метрике динамику. На следующем этапе маятник теории снова качнется к колону (в теории И. И. Срезневского и А. А. Потебни), но этим качаниям от уровня к уровню будет не хватать системности, пока теоретики (Р. Вестфаль и Ю. Н. Мельгунов) не обратятся к античности.

Здесь, в заключение, мы рассмотрим важнейшее открытие начала XIX в. – закон отдаления акцентов. Этот закон – мельчайшая ячейка, из которой вырастает закон регрессивной акцентной диссимиляции и произрастают все закономерности метрики (см.: Paciupa 2018, 161–165). И в то же время это фокус, точка сбора, где пересекутся рассмотренные здесь теории. Понимание или непонимание этого закона определяет глубину понимания ритмических процессов. Стиховеды XVIII в. часто упоминали вспомогательные «стопы» – спондей и пиррихий. Их больше смущало наличие в стихах пиррихия, но речи не шло о

принципиальной невозможности спондея. В. К. Тредиаковский даже служебные слова представлял как полноударные, и лишь А. П. Сумароков (Сумароков 2002, 315–323) упорядочил представления о степени ударности разных категорий слов. А закон отдаления акцентов впервые сформулировал А. Х. Востоков: *«Русской язык <…> лишен <…> спондеев, потому что в нем нет собственного протяжения, не зависящего от выходки… <…> Когда же два ударения случатся сряду, <…> тогда одно которое-нибудь скрадывается и уступает другому… Если же никоторое из двух ударений уступить другому не может, что бывает наичаще при стечении многосложных слов… <…> тогда непременно должно наблюдать между стекшимися ударениями промежуток или расстановку в голосе (паузу), которая бы соответствовала мерою половине такта и заменяла бы отсутствие краткого слога между двумя долгими»* (Востоков 1817, 21–22).

Почти одновременно этот закон сформулировал Д. П. Самсонов: «Стопы, из коих одна оканчивается высоким слогом, а другая начинается, сочетаться не могут. <…> …если же иногда и встречаются в них два высокие слога сряду, то между ними непременно бывает остановка в произношении» (Самсонов 1817, 226). Отмечал закон отдаления акцентов и А. М. Кубарев: «Одного [такта] только не могли найти спондея, хотя для отыскания его часто набирали прегромозвучные односложные слова» (Кубарев 1837, 16). Он писал об атонации: «Не может быть в одном такте двух или более ударений. Посему одно только остается, прочие уничтожаются» (там же, замечания, 9).

Противоположную точку зрения высказал Д. Н. Дубенский: «Можно найти в народных наших песнях спондеи, естественно вытекающие из системы песельного размера» (Дубенский 1828, 51). Но и он вынужден был признать, что «в великороссийском выговоре трудно сочинять спондеи» (там же, 109). Другими словами, он воспринимал наличие двух смежных ударений как данность, не принимая в расчет, что с ними происходит: ослабляются ли они или отталкиваются. И это соответствовало локальному применению стоп, в то время как их интегральное применение предполагало законы взаимодействия акцентов

внутри колона как целого. В случае локального применения сто́пы абсолютно независимы от языка, и у метрики нет законов, стопы лишь накладываются на объект, как декартовы координаты. В случае интегрального применения стоп у метрики есть законы и их источник – язык. При этом игнорирование законов метрики имело обратную сторону: игнорирование внутренних законов языка.

Это повлияло на то, что Дубенский наивно рассматривал особенности греческой просодии не как «природное», а как «культурное» явление, как результат воздействия искусства на язык: «Вероятно, музыка передала их народной пляске и поэзии свой размер, или число, а оно впоследствии перешло в самую речь и сообщило условную краткость и долготу слогам. Слова подобные подчинились тем же законам» (Дубенский 1828, 49). В соответствии с этим пониманием вещей он предлагал утопический проект «перевоспитания» языка: «Новейшие языки, именно русский, положим, не имеют количества в слогах, что мешает сотворить оное?» (там же, 49). Данная утопия ослабляла и ценность его гипотезы о «тайном законе», породившем стихотворную речь, так как и здесь, возможно, всего лишь подразумевалось воздействие музыки на речь, что по крайней мере спорно (см.: Патюпо 2020).

К сожалению, из закона отдаления акцентов в XIX в. не было сделано далеко идущих выводов, лишь в начале XX в. его вскользь упомянул Е. Ф. Карский (Карский 2007, 541). И только у К. Тарановского закон отдаления акцентов получил формулировку, объясняющую его природу: «Динамический акцент должен иметь два “ската” (т. е. определенное число безударных слогов до и после него), чтобы быть вполне выраженным» (Тарановский 2010, 540). В отличие от теоретиков начала XIX в., Тарановский формулирует этот закон не как метрический, а как просодический, который, в свою очередь, влияет и на метрику[6]. Из этой же формулировки мы ясно видим, что закон касается лишь динамических ударений. Возвращаясь к античной теории, мы можем понять, почему стопы со смежными сильными позициями невозможны в языках с динамическим (экспираторным) ударением. Но если принять во внимание, что

в языках с квантитативным или хроматическим ударением тоже есть экспирация (как и длительность в языках с динамическим ударением), хотя она и не выполняет фонологической функции, то, значит, и в этих языках тоже возможно действие этого же закона в определенных проявлениях[7].

Не случайно закон отдаления акцентов по-новому был сформулирован и актуализирован именно в работе К. Тарановского, обосновавшего и конституировавшего (хотя и не открывшего) закон регрессивной акцентной диссимиляции. Не случайно и то, что оба этих закона у разных исследователей часто оказывались рядом, это указывает на их корреляцию. Объяснять, как из экспираторного ударения необходимо возникает диссимиляция иктов, не входит в наши задачи (см. об этом подробнее: Paciupa 2018, 161–165). Здесь же можно отметить лишь то, что в конце XVIII – начале XIX в. в результате наблюдений были открыты законы стиха, которые до сих пор не только не утратили своего значения, но и до сих пор не осознаны и не осмыслены в полной мере. Несмотря на то, что в ту эпоху стиховедение еще не освободилось от пут нормативизма и стопы мыслились схоластически, как умопостигаемые сущности, стиховеды делали уже поразительные открытия благодаря свежему, незашоренному взгляду на стих. Хочется еще раз напомнить сказанное вначале: чтобы не изобретать по многу раз велосипед, стиховедение должно знать свою историю, знать, что и на каком этапе было открыто впервые.

Примечания

[1] Конечно, с учетом отличий слого- и моросчитающих языков.

[2] Слово *колон* (κῶλον) в пер. с эллинского – ‘член’.

[3] Эксперименты с имитацией античных размеров только подтверждают общие закономерности, которые сразу же обнаруживаются в рецитации.

[4] Существует устойчивое заблуждение, что РАД – явление историческое и что будто бы в XVIII в. в русской поэзии господствовал не альтернирующий (пеонический), а так называемый рамочный (гексонический)

ритм. Но ритм явление не статистическое, а акустическое, для того чтобы возник гексонический ритм, в строке должен не только присутствовать первый икт, но и отсутствовать второй. Причем обязательно отсутствовать, поэтому и подсчитывать необходимо о т с у т с т в и е, как это делал Андрей Белый, а не присутствие иктов. Если же присутствует второй икт, то гексонический ритм невозможен в принципе вне зависимости от наличия или отсутствия первого. Максимальное количество гексонических стихов даже в XVIII в. редко превышало 25 %, а в XIX в. иногда едва достигало 10 %. Например, по нашим подсчетам в «Оде на взятие Хотина» М. Ломоносова всего лишь 13,6 % гексонов, в его же «Оде на прибытие императрицы Елисаветы Петровны» – 14,8 %, в «Фелице» Г. Державина – уже 25,8%, но в «Видении на берегах Леты» К. Батюшкова – лишь 11, 1%, в «Караване» Я. Полонского – 11,4 %, а в «Она и он» А. Плещеева – и вовсе 2,7 %. Похожие результаты получали и другие стиховеды (см.: Белый 1910; Томашевский 2008, 101–139; Тарановский 2010, 13–103), если соответствующим образом интерпретировать их результаты. Имеются отдельные наблюдения над гексоническим ритмом и некоторые предварительные выводы (см.: Белый 1910, 263–264; Пацюпа 2004, 283–292). А чистые гексоны появились лишь в XX в. (см.: Гаспаров 2000, 237; Пяст 1931, 292).

[5] Примечательно, что и как стихотворец он не стремился к полному разрыву с традицией: «Целью Востокова была не кардинальная реформа стихосложения, а лишь увеличение степени его разнообразия, избавление от монотонии» (Лотман 1979, 117).

[6] В отношении метрики закон можно сформулировать так: если два акцента оказываются рядом, то один из них атонируется и не служит иктом (ó**ó**) или между иктами возникает либо цезура (**ó||ó**), либо лейма (**ó/\ó**).

[7] Например, в иониках (восходящий: и нисходящий:), где имеются смежные долгие слоги, так или иначе, «ритмические ударения будут падать через один слог» (Денисов 1888, 35). И ритмическое ударение приходится не на каждый долгий слог, долгий лишь «перед кратким постоянно носит на себе ритмическое ударение» (там же, 33).

Список цитированных источников

Аристоксен 1997. *Элементы гармоники*. Москва: Моск. гос. консерватория.

Аристоксен 2015. Элементы ритмики. In: *Μουσικη τεχνη: очерк истории античной музыки*. СПб.: РХГА, 127–146.

Аристотель 1978. *Риторика. Античные риторики*. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 15–164.

Багдановіч, Максім 2014. *Творы*. Мінск: Маст. літ.

Баевский, Вадим 1976. Строфика современной лирики в отношении к строфике народной поэзии. In: *Проблемы стиховедения: сб. ст*. Ереван: Изд-во Ереван. гос. ун-та, 51–67.

Бейли, Джеймс 2001. *Избранные статьи по русскому народному стиху*. Москва: Языки русской культуры.

Бейли, Джеймс 2001а. Есть ли в русском эпосе трехударный акцентный стих? In: *Славянский стих: Лингвистика и прикладная поэтика*. Москва: Языки слав. культуры: Кошелев, 303–312.

Бейли, Джеймс 2010. *Три русских лирических размера*. Москва: Языки слав. культуры.

Белый, Андрей 1910. *Символизм: книга статей*. Москва: Мусагет.

Брейдо, Евгений 1996. Интервальная модель русской метрики. In: *Вопросы языкознания*, 4: 85–94.

Брюсов, Валерий 1924. О*сновы стиховедения: курс В.У.З*. Ч. 1–2: *Общее введение. Метрика и ритмика*. 2-е. изд. Москва: Гос. изд-во.

Брюсов, Яков 1919. *Краткий курс науки о стихе*. Ч. 1: *Частная метрика и ритмика русского языка*. Москва: Альциона.

Бухштаб, Борис 1969. О структуре русского классического стиха. In: *Ученые записки Тартусского университета*. Вып. 236. T*руды по знаковым системам*, 4, 386–408.

Вестфаль, Рудольф 1879. О русской народной песне. In: *Русский вестник,* т. 143 (9): 111–154.

Виноградов, Виктор 1975. Понятие синтагмы в синтаксисе русского языка (Критический обзор теорий и задачи синтагматического изучения русского языка). In: *Избранные труды: исследования по русской грамматике*. Москва: Наука, 88–154.

Востоков, Александр 1812. Опыт о русском стихосложении. In: *Санкт-Петербургский вестник*, ч. 2 (4): 39–68; 5: 168–206; 6: 271–278.

Востоков, Александр 1817. *Опыт о русском стихосложении*. Санкт Петербург: Морская тип.

Гаврилова, Мария 2018. *Поэтика традиционных восточнославянских игр*. Москва: РГГУ.

Гаспаров, Михаил 1971. Народный стих А. Востокова. In: *Поэтика и стилистика русской литературы.* Л.: Наука. С. 437–443.

Гаспаров, Михаил 1978. Русский былинный стих. In: *Исследования по теории стиха.* Ленинград: Наука.

Гаспаров, Михаил 1984. К спорам о русском силлабо-тоническом стихе. In: *Проблемы теории стиха.* Ленинград: Наука. С. 174–178.

Гаспаров, Михаил 1997. Русский народный стих и его литературные имитации. In: *Избранные труды.* Т. 3: *О стихе.* Москва: Языки рус. культуры, 54–131.

Гаспаров, Михаил 2000. Очерк истории русского стиха: Метрика. In: *Ритмика. Рифма. Строфика.* Москва: Фортуна Лимитед.

Гиндин, Сергей 1970. Трансформационный анализ и метрика (из истории проблемы). In: *Машинный перевод и прикладная лингвистика,* 13: 177–200.

Голохвастов, Павел 1883. *Законы стиха русского народного и нашего литературного: опыт изучений.* Санкт Петербург: Тип. Добродеева.

Гончаров, Борис 1975. Стиховедческие взгляды Тредиаковского и Ломоносова. Реформа русского стихосложения. In: *Возникновение русской науки о литературе.* Москва: Наука, 73–91.

Гончаров, Борис 1975а. Русское стиховедение в первой части XIX века. In: *Возникновение русской науки о литературе.* Москва: Наука, 203–224.

Грынчык, Мікола 1973. *Шляхі беларускага вершаскладання.* Мінск: Выд-ва БДУ.

Деметрий 1978. О стиле. In: *Античные риторики.* Москва: Изд-во Моск. ун-та, 237–285.

Денисов, Яков 1888. *Основания метрики у древних греков и римлян.* Москва: Тип. Елизаветы Гербек.

Дионисий Галикарнасский 1978. О соединении слов. In: *Античные риторики.* Москва: Изд-во Моск. ун-та, 167–221.

Дубенский, Дмитрий 1828. *Опыт о народном русском стихосложении.* Москва: Унив. тип.

Елатов, Виктор 1966. *Ритмические основы белорусской народной музыки.* Минск: Наука и техника.

Жирмунский, Виктор 1975. *Теория стиха.* Ленинград: Сов. писатель.

Западов, Владимир 1999. «Русские размеры» в поэзии конца XVIII века. In: *XVIII век*, [вып.] 21, 391–400.

З[изаний], Л[аврентий] 1596. *Грамматіка словенска съвершеннаго искуства осми частій слова.* Вильня: Друкарня братска.

Иванов, Николай 1892–1893. Об основаниях русского народного и литературного стихосложения: На память об Ал[ександре] Аф[анасьевиче] Потебне. In: *Филологические записки.* Вып. 4, 1–24; Вып. 1, 25–65.

Карский, Ефим 2007. *Белорусы:* в 3 т. Т. 3, кн. 1: *Очерки словесности белорусского племени.* Минск: БелЭн.

Колмогоров, Андрей & Прохоров Александр 1968. К основам русской классической метрики. In: *Содружество наук и тайны творчества.* Москва: Искусство, 397– 432.

Квятковский, Александр 1960. Русское стихосложение. In: *Русская литература*, 1: 78–104.

Квятковский, Александр 1966. *Поэтический словарь.* Москва: Сов. энцикл.

Квятковский, Александр 2008. *Ритмология.* Санкт Петербург: ИНАПРЕСС: изд-во «Дмитрий Буланин».

Кубарев, Алексей 1829. О тактах, употребляемых в русском стихосложении. In: *Московский вестник*, ч. 4, 81–98.

Кубарев, Алексей 1837. *Теория русского стихосложения.* Москва: Тип. Николая Степанова.

Кузнецов, Александр 2006. *Латинская метрика.* Тула: Криф и К.

Кулаковский, Юлиан 1890. К вопросу о русском народном стихе. In: *Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца.* Киев. Кн. 4, 1–3.

Лаппо-Данилевский, Константин 2011. О метрическом репертуаре лирики Н. А. Львова. In: *Актуальные проблемы изучения и преподавания русской литературы: Взгляд из России – взгляд из зарубежья.* Санкт Петербург: Скрипториум, 242–255.

Лорд, Альберт 1994. *Сказитель.* Москва: Изд. фирма «Восточная литература» РАН.

Лотман, Михаил 1979. Метрика и строфика А. Х. Востокова. In: *Русское стихосложение XIX в.: Материалы по метрике и строфике русских поэтов.* Москва: Наука, 115–144.

Львов, Николай 1994. *Избранные сочинения*. Бёлау-Фелаг; Кёльн; Веймар; Вена; Санкт Петербург: Пушк. дом: Рус. христиан. гуманитар. ин-т: Акрополь.

Ляпина, Лариса 1985. Русские пеоны. In: *Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития*. Москва: Наука, 143–155.

Мельгунов, Юлий 1906. О ритме и гармонии русских песен: из посмертных бумаг Ю. Н. Мельгунова. In: *Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящем при этнографическом отделе Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Москва. Т. 1, 361–399.

Миллер, Лукиан 1880. *Греческая и римская метрика для старших классов гимназий*. Санкт Петербург: У Карла Риккера.

Наша Ніва 1907. № 33, 10 (23) лістапада.

Новикова, Анна 1971. О строфической композиции традиционных лирических песен. In: *Русский фольклор: Из истории русской народной поэзии*. Ленинград: Наука. Т. 12, 47–54.

Носович, Иван 1874. Белорусские песни. In: *Белорусские песни, собранные И. Носовичем*. Санкт Петербург: Тип. Майкова, 47–69.

Патюпо, Юрий 2018. Отношение стиха к графике и читке: вопросы онтологии стихотворной речи. In: *Миссия выполнима: Перспективы изучения фольклора*. Тарту: Науч. изд-во ЭЛМ, 301–350. http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator19/12.pdf

Патюпо, Юрий 2020. Проблема соотношения текста и напева: к разграничению стиховедческой и музыковедческой компетенции. In *Миссия выполнима-2. Перспективы изучения фольклора*. Минск: Беларус. навука, 338–402.

Пацюпа, Юры 2004. Страла Зенона: рытмалагічны трактат. In: *Arche*, 5: 262–319.

Пацюпа, Юры 2007. Пралегамэны да фармальнага пазнаньня лірыкі. In: *Arche*, 12: 179–227.

Пацюпа, Юры 2014–2016. Законы рытму і прырода выклічнікаў. In: *Роднае слова*, 2014, 8: 23–26; 9: 22–25; 11: 19–24; 2015, 1: 29–34; 4: 25–31; 2016, 2: 18–23.

Пацюпа, Юры 2015. Нагода павучыцца на чужых памылках, або Уяўленні І. Гутарава пра народны верш і яго развіццё. In: *Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны*. Мінск: Выд. Віктар Хурсік, 134–141.

Пацюпа, Юры 2016. Вершаванне ў замовах: Паводле матэрыялаў Віцебшчыны і Гродзеншчыны. In: *Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: Зборнік навуковых прац.* Мінск: Беларус. навука. 3: 146–197.

Пацюпа, Юры 2017. Феномен беларускага 11-складовіка: Тэарэтычны, параўнальна-гістарычны і прапедэўтычны аналіз. In: *Acta Albaruthenica*. Warszawa: Katedra Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Vol. 17, 119–158.

Пацюпа, Юры 2019. *Беларускія вершы Яна Баршчэўскага: Праблемы рэканструкцыі, атрыбуцыі і эдыцыі*. Мінск: Беларус. навука.

Поппер, Карл 1992. *Открытое общество и его враги*. Т. 2: *Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы*. Москва: Феникс: Междунар. фонд «Культурная инициатива».

Поппер, Карл 2004. *Предположения и опровержения: Рост научного знания*. Москва: АСТ: Ермак.

Потебня, Александр 1877. *Малорусская народная песня, по списку XVI ст.: текст и примечания*. Воронеж: Тип. В. И. Исаева.

Потебня, Александр 1884. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок: I. Размер. In: *Русский филологический вестник*, 11 (1): 1–32.

Пумпянский, Лев 1937. Тредиаковский и немецкая школа разума. In: *Западный сборник*. I. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 157–186.

Пяст, Владимир 1931. *Современное стиховедение: Ритмика*. Ленинград: Изд-во писателей в Ленинграде.

Рагойша, Вячаслаў 1979. *Гутаркі пра верш: Метрыка. Рытміка. Фоніка*. Мінск: Нар. асвета.

Рагойша, Вячаслаў 2004. *Паэтычны слоўнік*. Мінск: Беларус. навука.

Радищев, Александр. 1988. *Сочинения*. Москва: Худож. лит.

Ралько, Іван 1969. *Беларускі верш: Старонкі гісторыі і тэорыі*. Мінск: Вышэйш. шк.

Ралько, Іван 1977. *Вершаскладанне: даследаванні і матэрыялы*. Мінск: Навука і тэхніка.

Ралько, Іван 1986. *Верш і мова (Праблемы тэорыі і гісторыі беларускага верша)*. Мінск: Навука і тэхніка.

Руднева, Анна 1994. *Русское народное музыкальное творчество: очерки по теории фольклора*. Москва: Композитор.

Ручьевская, Екатерина 1960. *Слово и музыка*. Ленинград: Музгиз.

Самсонов, Дормидонт 1817. Краткое рассуждение о русском стихосложении. In. *Вестник Европы*, 15–16: 219–253.

Синайский, Иван 1842. *Метрика греческого языка.* Москва: Тип. Августа Семена.

Смотрицкий, Мелетий 1619. *Ґрамма́тіки Славе́нския пра́вилное Сѵ́нтаґма… Евье.*

Срезневский, Измаил 1959. *Мысли об истории русского языка (Читано на акте Императорского Санкт-Петербургского университета*, 8 февраля 1849 года). Москва: Учпедгиз.

Сумароков, Александр 2002. О стопосложении. In: *Критика XVIII века.* Москва: Олимп: АСТ, 302–323.

Тарановский, Кирилл 1971. О ритмической структуре русских двусложных размеров. In: *Поэтика и стилистика русской литературы.* Ленинград: Наука, 420–429.

Тарановский, Кирилл. 2010. *Русские двусложные размеры: статьи о стихе.* Москва: Языки слав. культуры.

Тимофеев, Леонид 1939. *Теория стиха.* Москва: Гослитиздат.

Томашевский, Борис 1959. *Стих и язык: Филологические очерки.* Москва; Ленинград: Гослитиздат.

Томашевский, Борис 2008. *Избранные работы о стихе.* Санкт Петербург 4 Москва: Филол. фак. СПбГУ: Академия.

Тредиаковский, Василий 1963 Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих званий. In: *Избранные произведения.* Москва; Ленинград: Сов. писатель, 365–420.

Тредиаковский, Василий 2002. Способ к сложению российских стихов, против выданного в 1735 годе исправленный и дополненный. In: *Критика XVIII века.* Москва: Олимп: АСТ, 109–147.

Тредиаковский, Василий 2009. С*очинения и переводы, как стихами, так и прозою.* Санкт Петербург: Наука.

Троцкий, Иосиф [Тронский] 1936. Проблемы языка в античной науке. In: *Античные теории языка и стиля.* Москва; Л.: ОГИЗ-СОЦЭГИЗ.

Трубецкой, Николай 1987. *Избранные труды по филологии.* Москва: Прогресс.

Холшевников, Владислав 1984. К спорам о русском силлабо-тоническом стихе. In: *Проблемы теории стиха.* Ленинград: Наука, 168–173.

Холшевников, Владислав 1987. Что такое русский стих. In: *Мысль, вооруженная рифмами: Поэтическая антология по истории русского стиха*. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 5–36.

Холшевников, Владислав 1991. Почему Тредиаковский предпочитал ямбу хорей? In: *Стиховедение и поэзия*. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 134–140.

Цертелев, [Николай], кн. 1818. Замечания на вторую часть Опыта г. Востокова о русском стихосложении. In: *Сын отечества*, ч. 49, 241–256.

Шапир, Максим 2000. У истоков русского четырехстопного ямба: генезис и эволюция ритма (Социолингвистика стиха раннего Ломоносова). In: *Universum versus: Язык – стих – смысл в русской поэзии XVIII–XX веков*. Москва: Языки слав. культуры. Кн. 1, 131–160.

Шапир, Максим 2001. На подступах к общей теории стиха (основные методы и понятия). In: *Славянский стих: Лингвистика и прикладная поэтика*. Москва: Языки слав. культуры: Кошелев, 13–26.

Шебуев, Николай 1913. *Версификация (Как писать стихи)*. Москва: Печатное пр-во Д. Венгерова.

Штокмар, Михаил 1933. *Библиография работ по стихосложению*. [Москва]: Гослитиздат.

Штокмар, Михаил 1941 Основы ритмики русского народного стиха. In: *Известия Академии наук. Отделение литературы и языка,* 1, 106–136.

Штокмар, Михаил 1952. *Исследования в области русского народного стихосложения*. Москва: Изд-во АН СССР.

Якобсон, Роман 1922. Брюсовская стихология и наука о стихе. In: *Научные известия. Сб. 2: Философия, литература, искусство*. Москва; Петроград: Госиздат, 222–240.

Якобсон, Роман 1923. *О чешском стихе преимущественно в сопоставлении с русским*. Москва: Гос. изд-во.

Якобсон, Роман 1985. Ретроспективный обзор работ по теории стиха. In: *Избранные работы*. Москва: Прогресс. С. 239–269.

Paciupa, Jury 2018. The Problems Associated with Studying Folk Verse. *Folklore,* vol. 72: 159–180. Available at: http://www.folklore.ee/folklore/vol72/paciupa.pdf.

References

Aristoksen 1997. *Elementy garmoniki* [Elements of the harmonica]. Moscow: Mosk. gos. konservatoriya.

Aristoksen 2015. Elementy ritmiki. In: *Mousikē technē: ocherk istorii antichnoy muzyki* [Elements of eurhythmics]. SanktPeterburg.: RKHGA, 127–146.

Aristotel' 1978. Ritorika [Rhetoric]. In: *Antichnyye ritoriki*. Moscow: Izdel'stvo Mosk. universiteta, 15–164.

Bahdanovič, Maksim 2014. *Tvory* [Works]. Minsk: Mast. lit.

Bayevskiy, Vadim 1976. Strofika sovremennoy liriki v otnoshenii k strofike narodnoy poezii [The strofics of modern lyrics in relation to the strofics of folk poetry]. *Problemy stikhovedeniya: sb. st*. Yerevan: Izddatel'stvo Yerevan. gos. un-ta, 51–67.

Belyy, Andrey 1910. S*imvolizm: kniga statey* [Symbolism: the book of articles]. Moscow: Musaget.

Beyli, Dzheyms 2001. *Izbrannyye stat'i po russkomu narodnomu stikhu* [Selected papers on Russian folk verse]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury.

Beyli, Dzheyms 2001a. Yest' li v russkom epose trekhudarnyy aktsentnyy stikh? [Is there a triple-stressed accent verse in the Russian epic?] In: S*lavyanskiy stikh: Lingvistika i prikladnaya poetika*. Moscow: Yazyki slav. kul'tury: Koshelev, 303–312.

Beyli, Dzheyms 2010. T*ri russkikh liricheskikh razmera* [Three Russian lyric meters]. Moscow: Yazyki slav. kul'tury.

Breydo, Yevgeniy 1996. Interval'naya model' russkoy metriki [The Interval model of Russian metrics]. In: *Voprosy yazykoznaniya*, 4: 85–94.

Bryusov, Valeriy 1924. *Osnovy stikhovedeniya: kurs V.U.Z. Ch. 1–2: Obshcheye vvedeniye. Metrika i ritmika* [Fundamentals of poetry: I.H.E. course. Parts 1-2: General introduction. Metrics and eurhythmics]. 2-ye. izd. Moscow: Gos. izddatel'stvo.

Bryusov, Yakov 1919. *Kratkiy kurs nauki o stikhe*. Ch. 1: Chastnaya metrika i ritmika russkogo yazyka [A short course of the science of verse. Part 1: Private metrics and eurhythmics of the Russian language]. Moscow: Al'tsiona.

Bukhshtab, Boris 1969. O strukture russkogo klassicheskogo stikha [On the structure of Russian classical verse]. In: *Uchenyye zapiski*

Tartusskogo universiteta. Vol. 236. T*rudy po znakovym sistemam*, 4, 386–408.

Demetriy 1978. O stile [About style]. In: *Antichnyye ritoriki.* Moscow: Izdel'stvo Moskoskovskogo-universiteta, 237–285.

Denisov, Yakov 1888. *Osnovaniya metriki u drevnikh grekov i rimlyan* [The foundations of metrics in the works the ancient Greeks and Romans]. Moscow: Tipografia Yelizavety Gerbek.

Dionisiy Galikarnasskiy 1978. O soyedinenii slov [About the connecting of words]. In: *Antichnyye ritoriki*. Moscow: Izdadel'stvo Moskovskogo universiteta, 167–221.

Dubenskiy, Dmitriy 1828. *Opyt o narodnom russkom stikhoslozhenii* [Essay about folk Russian versification]. Moscow: Universitetskaja tipografia.

Gasparov, Mikhail 1971. Narodnyy stikh A. Vostokova [Folk verse by A. Vostokov]. In: *Poetika i stilistika russkoy literatury*. Leningrad: Nauka, 437–443.

Gasparov, Mikhail 1978. Russkiy bylinnyy stikh [Russian epic verse]. In: *Issledovaniya po teorii stikha.* Leningrad: Nauka.

Gasparov, Mikhail 1984. K sporam o russkom sillabo-tonicheskom stikhe [To the disputes about the Russian syllabo-tonic verse]. In: *Problemy teorii stikha*. Leningrad: Nauka, 174–178.

Gasparov, Mikhail 1997. Russkiy narodnyy stikh i yego literaturnyye imitatsii [Russian folk verse and its literary imitations]. In. *Izbrannyye trudy. T. 3: O stikhe.* Moscow: Yazyki rus. kul'tury, 54–131.

Gasparov, Mikhail 2000. *Ocherk istorii russkogo stikha: Metrika. Ritmika. Rifma. Strofika* [Essay on the history of Russian verse: Metrics. Rhythm. Rhyme. Strophics]. Moscow: Fortuna Limited.

Gavrilova, Mariya 2018. *Poetika traditsionnykh vostochnoslavyanskikh igr* [Poetics of traditional East Slavic games]. Moscow: RGGU.

Gindin, Sergey 1970. Transformatsionnyy analiz i metrika (iz istorii problemy) [Transformational analysis and metrics (from the history of the problem)]. In: *Mashinnyy perevod i prikladnaya lingvistika*, Vol. 13, 177–200.

Golokhvastov, Pavel 1883. *Zakony stikha russkogo narodnogo i nashego literaturnogo: opyt izucheniy* [The laws of Russian folk verse and our literary verse: the experience of studying]. Sankt Petersburg: Tip. Dobrodeyeva.

Goncharov, Boris 1975. Stikhovedcheskiye vzglyady Trediakovskogo i Lomonosova. Reforma russkogo stikhoslozheniya [Views on

versification studies of Trediakovsky and Lomonosov. Reform of Russian versification]. In: *Vozniknoveniye russkoy nauki o literature.* Moscow: Nauka, 73–91.

Goncharov, Boris 1975a. Russkoye stikhovedeniye v pervoy chasti XIX veka [Russian versification in the first part of the 19th century]. In: *Vozniknoveniye russkoy nauki o literature.* Moscow: Nauka, 203–224.

Hryńčyk, Mikola 1973. *Šliachi bielaruskaha vieršaskladannia* [Ways of Belarusian versification]. Minsk: Vyd-va BDU.

Ivanov, Nikolay 1892–1893. Ob osnovaniyakh russkogo narodnogo i literaturnogo stikhoslozheniya: Na pamyat' ob Al[yeksandre] Af[anas'yeviche] Potebne [On the foundations of Russian folk and literary versification: In memory of Alexander [Af[anasyevich] Potebnya]. In: *Filologicheskiye zapiski*. Vol. 4, 1–24; Vol. 1, 25–65.

Karskiy, Yefim 2007. *Belorusy: I-III. T. 3, kn. 1: Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni* [Belarusians: in 3 vols. Vol. 3, book. 1: Essays on the literature of the Belarusian tribe]. Minsk: Bel·En.

Kholshevnikov, Vladislav 1984. K sporam o russkom sillabo-tonicheskom stikhe [To the disputes about the Russian syllabo-tonic verse]. In: *Problemy teorii stikha.* Leningrad: Nauka, 168–173.

Kholshevnikov, Vladislav 1987. Chto takoye russkiy stikh [What is Russian verse]. Mysl', vooruzhennaya rifmami. In: *Poeticheskaya antologiya po istorii russkogo stikha.* Leningrad: Izdatel'stvovo Leningr. universiteta, 5–36.

Kholshevnikov, Vladislav 1991. Pochemu Trediakovskiy predpochital yambu khorey? [Why did Trediakovsky prefer the iamb to the trochee?]. In: Kholshevnikov, Vladislav. *Stikhovedeniye i poeziya.* Leningrad: Izdatel'stvo Leningr. universiteta, 134–140.

Kolmogorov, Andrey & Prokhorov Aleksandr 1968. K osnovam russkoy klassicheskoy metriki [To the foundations of Russian classical metrics]. In: *Sodruzhestvo nauk i tayny tvorchestva.* Moscow: Iskusstvo, 397–432.

Kubarev, Aleksey 1829. O taktakh, upotreblyayemykh v russkom stikhoslozhenii [On the measures used in Russian versification]. In: *Moskovskiy vestnik*, 4: 81–98.

Kubarev, Aleksey 1837. *Teoriya russkogo stikhoslozheniya* [Theory of Russian versification]. Moscow: Tip. Nikolaya Stepanova.

Kulakovskiy, Yulian 1890. K voprosu o russkom narodnom stikhe [To the question of Russian folk verse]. In: *Chteniya v Istoricheskom obshchestve Nestora Letopistsa.* Kiyev. 4: 1–3.

Kuznetsov, Aleksandr 2006. *Latinskaya metrika* [latin metrics]. Tula: Krif i K.

Kvyatkovskiy, Aleksandr 1960. Russkoye stikhoslozheniye [Russian versification]. In: *Russkaya literatura,* 1: 78–104.

Kvyatkovskiy, Aleksandr 1966. *Poeticheskiy slovar'* [Poetical vocabulary]. Moscow: Sovetsk. entsiklopedia.

Kvyatkovskiy, Aleksandr 2008. *Ritmologiya* [Rhythmology]. Sankt Petersburg: INAPRESS: izd-vo «Dmitriy Bulanin».

Lappo-Danilevskiy, Konstantin 2011. O metricheskom repertuare liriki N. A. L'vova [About the metrical repertoire of lyrics by N. A. Lvov]. In: *Aktual'nyye problemy izucheniya i prepodavaniya russkoy literatury*: *Vzglyad iz Rossii – vzglyad iz zarubezh'ya.* Sankt Petersburg: Skriptorium, 242–255.

Lord, Albert 1994. *Skazitel'* [The Singer of Tales]. Moskva: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN.

Lotman, Mikhail 1979. Metrika i strofika A. Kh. Vostokova [Metrics and strophics of A. Kh. Vostokov]. In: *Russkoye stikhoslozheniye XIX v.: Materialy po metrike i strofike russkikh poetov.* Moscow: Nauka, 115–144.

L'vov, Nikolay 1994. *Izbrannyye sochineniya* [Selected writings]. Bëlau-Felag; Këln; Veymar; Vena; Sankt Petersburg. Pushkinskii dom: Rus. khristian. gumanitar. in-t: Akropol'.

Lyapina, Larisa 1985. Russkiye peony [Russian peons]. In: *Russkoye stikhoslozheniye: Traditsii i problemy razvitiya.* Moscow: Nauka, 143–155.

Mel'gunov, Yuliy 1906. O ritme i garmonii russkikh pesen: iz posmertnykh bumag YU. N. Mel'gunova [About rhythm and harmony of Russian songs : from posthumous papers of Y.N.Melgunov]. In: *Trudy Muzykal'no-etnograficheskoy komissii, sostoyashchem pri etnograficheskom otdele Obshchestva lyubiteley yestestvoznaniya, antropologii i etnografii.* Moscow, Vol. 1, 361–399.

Miller, Lukian 1880. *Grecheskaya i rimskaya metrika dlya starshikh klassov gimnaziy* [Greek and Roman metrics for upper grades of gymnasiums]. Sankt Petersburg: U Karla Rikkera.

Naša Niva [Our field] 1907. № 33, 10 (23) listapada.

Nosovich, Ivan 1874. Belorusskiye pesni [Belarusian songs]. In: *Belorusskiye pesni, sobrannyye I. Nosovichem.* Sankt Petersburg: Tip. Maykova, 47–69.

Novikova, Anna 1971. O stroficheskoy kompozitsii traditsionnykh liricheskikh pesen [On the strophic composition of traditional lyrical songs]. In: *Russkiy fol'klor: Iz istorii russkoy narodnoy poezii.* Leningrad: Nauka, Vol. 12, 47–54.

Paciupa, Jury 2004. Strala Zienona: rytmalahičny traktat [Zenon's Arrow: rythmological treatise]. In: *Arche*, 5: 262–319.

Paciupa, Jury 2007. Praliehameny da farmaĺnaha paznańnia liryki [Prolegomena to the formal cognition of lyrics]. In: *Arche*, 12: 179–227.

Paciupa, Jury 2014–2016. Zakony rytmu i pryroda vykličnikaŭ [Laws of rhythm and nature of interjections]. In: *Rodnaje slova*, 2014, 8: 23–26; 9: 22–25; 11: 19–24; 2015: 1: 29–34; 4: 25–31; 2016; 2: 18–23.

Paciupa, Jury 2015. Nahoda pavučycca na čužych pamylkach, abo Ujaŭlienni I. Hutarava pra narodny vierš i jaho razviccio [An opportunity to learn from other people's mistakes, or I. Hutaraw's idea of a folk poem and its development]. In: *Asoba zbiraĺnika ŭ zachavanni niemateryjaĺnaj kuĺturnaj spadčyny.* Minsk: Vyd. Viktar Chursik, 134–141.

Paciupa, Jury 2016. Vieršavannie ŭ zamovach: Pavodlie materyjalaŭ Viciebščyny i Hrodzienščyny [Versification in chants: according to the materials of Hrodna and Vitsebsk regions]. In: *Bielaruski faĺklor: Materyjaly i dasliedavanni: Zbornik navukovych prac.* Minsk: Bielarus. navuka. Vol. 3, 146–197.

Paciupa, Jury 2017. Fienomien bielaruskaha 11-skladovika: Tearetyčny, paraŭnaĺna-histaryčny i prapiedeŭtyčny analiz [Phenomenon of Belarusan 11-syllable meter: theoretical, comparing-historical and propaedeutic analysis]. In: *Acta Albaruthenica.* Warszawa: Katedra Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Vol. 17, 119–158.

Paciupa, Jury 2018. The Problems Associated with Studying Folk Verse. In: *Folklore*, 72: 159–180. Available at: http://www.folklore.ee/folklore/vol72/paciupa.pdf.

Paciupa, Jury 2019. *Bielaruskija vieršy Jana Barščeŭskaha: Prabliemy rekanstrukcyi, atrybucyi i edycyi* [Belarusian poems of Jan Borshcheuski: Problems of reconstruction, attribution and edition]. Minsk: Bielarus. navuka.

Patyupo, Yuriy 2018. Otnosheniye stikha k grafike i chitke: voprosy ontologii stikhotvornoy rechi [The relation of verse to graphics and reading: Questions of the ontology of poetic speech]. In: *Missiya vypolnima: Perspektivy izucheniya fol'klora.* Tartu: Nauch. izd-vo ELM, 301–350. http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator19/12.pdf

Patyupo, Yuriy 2020. Problema sootnosheniya teksta i napeva: k razgranicheniyu stikhovedcheskoy i muzykovedcheskoy kompetentsii [The problem of text and tune correlation: to distinction of verse studying and music studying competence]. In: *Missiya vypolnima-2. Perspektivy izucheniya fol'klora.* Minsk: Belarus. navuka, 338–402.

Popper, Karl 1992. *Otkrytoye obshchestvo i yego vragi. T. 2: Vremya lzheprorokov: Gegel', Marks i drugiye orakuly* [The open society and its enemies. Vol. 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath]. Moscow: Feniks: Mezhdunar. fond «Kul'turnaya initsiativa».

Popper, Karl 2004. *Predpolozheniya i oproverzheniya: Rost nauchnogo znaniya* [Conjectures and refutations: The Growth of Scientific Knowledge]. Moscow: ACT: Yermak.

Potebnya, Aleksandr 1877. *Malorusskaya narodnaya pesnya, po spisku XVI st.: tekst i primechaniya* [MaloRussian folk song, according to the list of the XVI century: text and notes]. Voronezh: Tip. V. I. Isayeva.

Potebnya, Aleksandr 1884. Obzor poeticheskikh motivov kolyadok i shchedrovok: I. Razmer [Review of poetical motifs of carols: I. Meter]. In: *Russkiy filologicheskiy vestnik*, 11 (1): 1–32.

Pumpyanskiy, Lev 1937. Trediakovskiy i nemetskaya shkola razuma [Trediakovsky and the German school of reason]. In: *Zapadnyy sbornik.* I. Moskva; Leiningrad: Izd-vo AN SSSR, 157–186.

Pyast, Vladimir 1931. *Sovremennoye stikhovedeniye: Ritmika* [Modern Poetry: Eurhythmics]. Leningrad: Izd-vo pisateley v Leningrade.

Radishchev, Aleksandr. 1988. *Sochineniya* [Compositions]. Moskva: Khudozh. lit.

Rahojša, Viačaslaŭ 1979. *Hutarki pra vierš: Mietryka. Rytmika. Fonika* [Conversations about the poem: Metrics. Rhythmic. Phonics]. Minsk: Nar. asvieta.

Rahojša, Viačaslaŭ 2004. *Paetyčny sloŭnik* [Poetic vocabulary]. Minsk: Bielarus. navuka.

Raĺko, Ivan 1969. *Bielaruski vierš: Staronki historyi i teoryi* [Belarusian verse: Pages of history and theory]. Minsk: Vyshejsh. škola.

Raĺko, Ivan 1977. *Vieršaskladannie: dasliedavanni i materyjaly* [Versification: studies and materials]. Minsk: Navuka i technika.

Raĺko, Ivan 1986. *Vierš i mova (Prabliemy teoryi i historyi bielaruskaha vierša)* [Verse and language (Problems of theory and history of Belarusian verse)]. Minsk: Navuka i technika.

Ruch'yevskaya, Yekaterina 1960. *Slovo i muzyka* [Word and music]. Leningrad: Muzgiz.

Rudneva, Anna 1994. *Russkoye narodnoye muzykal'noye tvorchestvo: ocherki po teorii fol'klora* [Russian Folk Musical Art: Essays on the Theory of Folklore]. Moscow: Kompozitor.

Samsonov, Dormidont 1817. Kratkoye rassuzhdeniye o russkom stikhoslozhenii [Short meditation about Russian versification]. In: *Vestnik Yevropy*, 15–16: 219–253.

Shapir, Maksim 2000. U istokov russkogo chetyrekhstopnogo yamba: genezis i evolyutsiya ritma (Sotsiolingvistika stikha rannego Lomonosova) [At the origins of the Russian iambic tetrameter: the genesis and evolution of rhythm (Sociolinguistics of early Lomonosov's verse)]. In: *Universum versus: Yazyk – stikh – smysl v russkoy poezii XVIII–XX vekov*. Moscow: Yazyki slav. kul'tury. I, 131–160.

Shapir, Maksim 2001. Na podstupakh k obshchey teorii stikha (osnovnyye metody i ponyatiya) [On the approaches to the general theory of verse (basic methods and concepts)]. In: *Slavyanskiy stikh: Lingvistika i prikladnaya poetika*. Moscow: Yazyki slav. kul'tury: Koshelev, 13–26.

Shebuyev, Nikolay 1913. *Versifikatsiya (Kak pisat' stikhi)* [Versification (How to write poetry)]. Moscow: Pechatnoye pr-vo D. Vengerova.

Shtokmar, Mikhail 1933. *Bibliografiya rabot po stikhoslozheniyu* [Bibliography of works on versification]. Moscow: Goslitizdat.

Shtokmar, Mikhail 1941. Osnovy ritmiki russkogo narodnogo stikha [Fundamentals of the eurhythmics of Russian folk verse]. In: *Izvestiya Akademii nauk. Otdeleniye literatury i yazyka*, 1: 106–136.

Shtokmar, Mikhail 1952. *Issledovaniya v oblasti russkogo narodnogo stikhoslozheniya* [Research in the field of Russian folk versification]. Moscow: Izd-vo AN SSSR.

Sinayskiy, Ivan 1842. *Metrika grecheskogo yazyka* [The Greek Language metrics]. Moscow: Tip. Avgusta Semena.

Smotritskiy, Meletiy 1619. *Grammátiki Slavénskiya právilnoye Cíntagma…* [The correct Syntagma of Slavonic grammar]. Yev'ye.

Sreznevskiy, Izmail 1959. *Mysli ob istorii russkogo yazyka (Chitano na akte Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 8 fevralya 1849 goda)* [Thoughts on the history of the Russian language (Read on the act of the Imperial St. Petersburg University, February 8, 1849)]. Moscow: Uchpedgiz.

Sumarokov, Aleksandr 2002. *O stoposlozhenii* [About foot versification]. Kritika XVIII veka. Moscow: Olimp: AST, 302–323.

Taranovskiy, Kirill 1971. O ritmicheskoy strukture russkikh dvuslozhnykh razmerov [On the rhythmic structure of Russian disyllabic meters]. In: *Poetika i stilistika russkoy literatury*. Leningrad: Nauka, 420–429.

Taranovskiy, Kirill. 2010. *Russkiye dvuslozhnyye razmery: stat'i o stikhe* [Russian two-syllabic metres: articles about verse]. Moscow: Yazyki slav. kul'tury.

Timofeyev, Leonid 1939. *Teoriya stikha* [Verse theory]. Moscow: Goslitizdat.

Tomashevskiy, Boris 1959. *Stikh i yazyk: Filologicheskiye ocherki* [Verse and Language: Philological Essays]. Moscow; Leningrad: Goslitizdat.

Tomashevskiy, Boris 2008. *Izbrannyye raboty o stikhe* [Selected papers about verse]. Sankt Petersburg. 4 Moscow.: Filol. fak. SPbGU: Akademiya.

Trediakovskiy, Vasiliy 1963 Novyy i kratkiy sposob k slozheniyu rossiyskikh stikhov s opredeleniyami do sego nadlezhashchikh zvaniy [A new and concise way towards Russian poetry with definitions of hitherto proper titles]. In: *Izbrannyye proizvedeniya*. Moscow; Leningrad: Sov. pisatel', 365–420.

Trediakovskiy, Vasiliy 2002. Sposob k slozheniyu rossiyskikh stikhov, protiv vydannogo v 1735 gode ispravlennyy i dopolnennyy [A method of Russian poetry, against the one issued in 1735, corrected and supplemented]. In: *Kritika XVIII veka*. Moscow: Olimp: AST, 109–147.

Trediakovskiy, Vasiliy 2009. *Sochineniya i perevody, kak stikhami, tak i prozoyu* [Compositions and translations, both in verse and in prose]. Sankt Petersburg: Nauka.

Trotskiy, Iosif [Tronskiy] 1936. Problemy yazyka v antichnoy nauke [Problems of language in ancient science]. In: *Antichnyye teorii yazyka i stilya*. Moscow; Leningrad: OGIZ-SOTS·EGIZ.

Trubetskoy, Nikolay 1987. *Izbrannyye trudy po filologii* [Selected papers on Philology]. Moscow: Progress.

Tsertelev, [Nikolay], kn. 1818. Zamechaniya na vtoruyu chast'. Opyta g. Vostokova o russkom stikhoslozhenii [Remarks on the second part of the Essay of Mr. Vostokov on Russian versification]. In: *Syn otechestva*, ch. 49, 241–256.

Vestfal', Rudol'f 1879. O russkoy narodnoy pesne [About Russian folk song]. In: *Russkiy vestnik*, vol. 143 (9): 111–154.

Vinogradov, Viktor 1975. Ponyatiye sintagmy v sintaksise russkogo yazyka (Kriticheskiy obzor teoriy i zadachi sintagmaticheskogo izucheniya russkogo yazyka) [The concept of syntagma in the syntax of the Russian language (A critical review of theories and tasks of the syntagmatic

study of the Russian language)]. In: *Izbrannyye trudy: issledovaniya po russkoy grammatike*. Moscow: Nauka, 88–154.

Vostokov, Aleksandr 1812. Opyt o russkom stikhoslozhenii [Essay in Russian versification]. In: *Sankt-Peterburgskiy vestnik*, ch. 2, № 4, 39–68; № 5, 168–206; № 6, 271–278.

Vostokov, Aleksandr 1817. *Opyt o russkom stikhoslozhenii* [Essay in Russian versification]. Sankt Peterburg: Morskaya tip.

Yakobson, Roman 1922 Bryusovskaya stikhologiya i nauka o stikhe [Bryusov's versology and the science of verse]. In: *Nauchnyye izvestiya. Sb 2: Filosofiya, literatura, iskusstvo*. Moscow; Petrograd: Gosizdat, 222–240.

Yakobson, Roman 1923. *O cheshskom stikhe preimushchestvenno v sopostavlenii s russkim* [About Czech verse, mainly in comparison with Russian]. Moskva: Gos. izd-vo.

Yakobson, Roman 1985. Retrospektivnyy obzor rabot po teorii stikha [Retrospective review of works on the theory of verse]. In: *Izbrannyye raboty*. Moscow: Progress, 239–269.

Yelatov, Viktor 1966. *Ritmicheskiye osnovy belorusskoy narodnoy muzyki* [Rhythmic fundamentals of Belarusan folk music]. Minsk: Nauka i tekhnika.

Z[izaniy], L[avrentiy] 1596. *Grammatíka slovenska s"vershennago iskustva osmi chastíy slova* [Grammar of Slovenian perfect art of eight parts of the word]. Vil'nya: Drukarnya bratska.

Zapadov, Vladimir 1999. «Russkiye razmery» v poezii kontsa XVIII veka [«Russian metres» in the poetry of the late 18th century]. In: *XVIII vek,* [vol.] 21, 391–400.

Zhirmunskiy, Viktor 1975. *Teoriya stikha* [Verse theory]. Leningrad: Sov. pisatel'.

Summary

The discovery of folk verse in poetry in the 18th - early 19th centuries (A viewpoint of an outsider)

Jury Paciupa

Keywords: folk verse, colon, period, level, foot, metric, trochee, peon, «Russian meter», dactylic, foot, tonic, syllabic, prosody, stress, ictus, integral, local, law, dissimilation

The article traces how the theories of folk poetry were formed in poetry studies in the 18 th – early 19 th centuries, which had a direct or indirect impact on Belarusian poetry studies. As a starting point, ancient ideas about poetry as hierarchy of levels: accent-syllabic, where syllables are united in feet, and intonational-phrasal, where colons are organised in periods, are studied. On this background individual judgments and treatises of V. K. Trediakovsky, who was the first to implement antic metrics for Russian folklore interpretation, of N. A. Lvov, who proposed the metrics of wider scale (Russian mode), of A. Kh. Vostokov, the founder of scientific exploring of folklore verse, who replaced into theory the colon ('prosodic period') rejected by Trediakovsky, and who discovered the law of expiratory accents which defines the laws of metrics, by D. P. Samsonov, who marked the consistent patterns of the alternation of ictuses of different power, by D. N. Dubensky, who used different metric scales for the same text, by A. M. Kubarev who discovered the obligation of constant and prohibition of re-accentuation as well as invariant ('musical') and variant ('prosaic') stress, are analyzed and collated. It is noted which laws, structural elements and levels of the verse were taken or not taken into account by these or those theoreticians and in what way the theories complemented each other. In conclusion, the author compares the attitude of the authors of the treatises to the law of accents distancing.