

ЭСТОНСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ МУЗЕЙ  
НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ  
Институт искусствоведения, этнографии и фольклора  
им. К. Крапивы

## **МИССИЯ ВЫПОЛНИМА-2**

Перспективы изучения фольклора:  
взгляд из Беларуси и Эстонии

Научное издательство ЭЛМ  
Тарту 2022

Составители:  
Татьяна Володина, Маре Кыйва

Рецензенты:  
кандидат филологических наук *Николай Антропов*  
(Национальная академия наук Беларуси);  
кандидат филологических наук *Резт Хийемяе*  
(Эстонский литературный музей)

ХТМЛ: Андрус Тинс

**Печатное издание:**

**Миссия** выполняема-2 : Перспективы изучения фольклора: взгляд из Беларуси и Эстонии / сост. : Татьяна Володина, Маре Кыйва. – Минск : Беларуская навука, 2020. – 402 с. : ил.

УДК 398(476+474.2)(082)

ББК 82.3я43

М65

ISBN 978-9916-659-48-9 (pdf)

ISBN 978-985-08-2655-8 (печатное издание)

В сборник научных статей включены работы белорусских и эстонских фольклористов, в которых рассматриваются различные аспекты народного творчества и ритуальных практик жителей двух близких культурных регионов – Беларуси и Эстонии. Особое внимание уделено классическим фольклорным жанрам – заговорам, легендам, загадкам, актуализированы и современные фольклорные формы. Ряд статей посвящен новым темам народного творчества, в значительной степени обусловленным социальным контекстом. Представлено теоретическое исследование, раскрывающее традиционную, но до сих пор еще дискуссионную тему отношения стиха и напева.

Адресуется фольклористам, этнологам, краеведам, а также всем тем, кто интересуется народным творчеством.

**ISBN 978-9916-659-48-9 (pdf)**

**ISBN 978-985-08-2655-8 (печатное издание)**

© Эстонский литературный музей, 2022

© Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы, 2020

© Володина Т., Кыйва М., составление, 2020

© Оформление. РУП «Издательский дом «Беларуская навука», 2020

# Содержание

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Кыйва Маре.</b> Молитва и заговор. Библейские мотивы и образы в эстонских заговорах.....	12
<b>Володина Татьяна.</b> Historiola в белорусских заговорах: приоритеты и региональная специфика.....	49
<b>Боганева Елена, Кыйва Маре.</b> Очерки мифологии: фараоны в контексте славянских и балто-финских верований ....	84
<b>Грунтов Сергей.</b> Сельские кладбища в белорусской народной культуре и вне ее.....	132
<b>Калмре Эда.</b> Эстонские предания о мнимой смерти. Некоторые исторические моменты формирования традиции .....	152
<b>Калда Маре.</b> Легенды и предания о кладах в эстонском фольклоре и их характерные черты.....	169
<b>Швед Инна.</b> Образ кукушки в тувинской и белорусской традиционной несказочной прозе в свете типологических параллелей .....	184
<b>Смирнова Ирина.</b> Типологические параллели в обрядах переноса Свечи у белорусов и почитания бога Пеко у сету.....	198
<b>Куперьянов Андрес.</b> Нарративы, связанные с деревьями	234
<b>Лаинесте Лииси, Федотова Анастасия, Йонукс Тынно.</b> Сравнительное исследование эстонских и белорусских шуток про духовенство .....	253
<b>Воолайд Пирет.</b> Наименования и символика цвета в эстонских загадках.....	282
<b>Мармыш Татьяна.</b> Угрозы институционализации народного творчества в Государственном списке историко-культурных ценностей Беларуси.....	309
<b>Павлова Елена.</b> Основные аспекты этнокультурной деятельности белорусов, проживающих в Эстонии .....	327
<b>Патюпо Юрий.</b> Проблема соотношения текста и напева: к разграничению стиховедческой и музыковедческой компетенции .....	338

# Contents

<b>Foreword</b> .....	5
<b>Kõiva Mare.</b> Prayers and incantations. Bible motifs and characters in incantations .....	12
<b>Valodzina Tatsiana.</b> A historiola in Belarusian charms: priorities and regional specifics .....	49
<b>Bohaneva Alena, Kõiva Mare.</b> Essays on mythology: pharaohs in the context of Slavic and Baltic-Finnic beliefs.....	84
<b>Hruntou Siarhei.</b> Rural cemeteries in the Belarusian folk culture and beyond.....	132
<b>Kalmre Eda.</b> Estonian legends about imaginary death. Some historical moments about the formation of tradition .....	152
<b>Kalda Mare.</b> Hidden treasures in Estonian folklore.....	169
<b>Shved Ina.</b> The image of a cuckoo in Tuvan and Belarusian traditional non-fairy tale prose in the light of typological parallels.	184
<b>Smirnova Irina.</b> Typological parallels in the Belarusian rite of carrying candles and Setos rite in honor of god Peko.....	198
<b>Kuperjanov Andres.</b> Tree related narratives .....	234
<b>Laineste Liisi, Fiadotava Anastasiya, Jonuks Tõnno.</b> The clergy as a joke target – a comparative study of Estonia and Belarus .....	253
<b>Voolaid Piret.</b> Colour terms and colour symbols in the subgenres of Estonian riddles.....	282
<b>Marmysh Tatsiana.</b> Threats of institutionalization of folk art on the State list of historical and cultural heritage of Belarus .....	309
<b>Paulava Alena.</b> Main aspects of the ethnocultural activities of Belarusians living in Estonia .....	327
<b>Paciupa Jury.</b> The problem of text and tune correlation: concerning the differentiation of prosodical and musicological competence.....	338

# Предисловие

«Миссия выполнима» – такое название имел первый бело-русско-эстонский сборник научных статей, вышедший в свет в 2018 г. Перефразированное название популярного фильма «Миссия невыполнима» прекрасно соответствовало содержанию издания, которое продемонстрировало возможности фольклористики управляться с пестротой современных информационных потоков, представлять разносторонние исследования в области языка и мышления, традиционных и новых фольклорных форм, раскрывая разные грани человеческого бытия.

Сотрудничество фольклористов обеих стран было продолжено, проведен ряд совместных встреч и семинаров. Очередным итогом такого академического диалога стала и настоящая книга, представляющая разные аспекты изучения текста, взаимосвязей устной и письменной традиций, архаического и современного, универсального и национального. Материалы и выводы авторов статей вносят заметный вклад в создание надежного каталога всех проявлений творчества в рамках традиции, но еще более способствуют осознанию особенностей своей культуры в сравнении с иными, как соседними, так и более отдаленными в границах Европы. Диалог разных научных школ позволяет по-новому взглянуть на привычное, в отдельных фактах увидеть тенденции развития целого. Сотрудничество фольклористов интересно вдвойне – это не просто обмен опытом, но и рассмотрение своей культуры в зеркале другой.

Открывают сборник статьи, посвященные наиболее архаичным фольклорным жанрам – заговорам. Однако на этот раз в центре внимания ученых находятся примеры использо-

вания по традиционным схемам цитат и образов из Библии, апокрифов. Так, в работе Маре Кыйва «Молитва и заговор. Библейские мотивы и образы в заговорах» исследуется, какие библейские цитаты применялись в функции заговоров, причем какие из них – более-менее дословно, а какие – в виде аллюзий или в составе парадигматических притч. В эстонской традиции в общей сложности в качестве заговоров использовано 33 стиха из Ветхого и Нового Завета, прежде всего для врачевания. Особое внимание уделено контаминациям и специфически эстонским сюжетам.

Эта же тема продолжена в исследовании Татьяны Володиной «*Historiola* в белорусских заговорах: приоритеты и региональная специфика», где уже на белорусских примерах прослеживается реализация одной из важнейших и популярных тактик магического текста – обращения к историоле (*historiola*). Сущность *historiola* заключается в апелляции к прецедентным ситуациям, а в качестве нормативного образца в европейской, и белорусской традиции в частности, наиболее весомым выступает рассказ о чудодейственной помощи Христа или его сподвижников. В статье представлен ряд особенно ярких реализаций данного магического приема (обращение к мотивам рождения Христа, крещения, Его ран, распятия и воскресения и др.).

Среди разнообразных «поворотов», с которыми столкнулись гуманитарные науки с начала нового тысячелетия, наиболее заметным было обращение к биоцентризму. Это часть обширного эпистемологического сдвига в гуманитарных науках, когда особое место отводится культурной экологии, существовавшей в народной традиции. Фольклор часто пересказывает истории через образы, которые мы можем увидеть также в нарративах о фараонах, рассмотренных Еленой Боганевой и Маре Кыйва в статье «Образы фараонов по текстам архива Эстонского литературного музея в контексте славянских и финно-угорских верований». Обширный материал о фараонах из архива Эстонского литературного музея, большая часть которого не была опубликована, системно представленный в категориях описания мифологических персонажей, вводится в научный оборот впервые.

Статья Сергея Грунтова предлагает новый взгляд на сельские кладбища, которые одновременно принадлежат белорусской народной культуре, но в то же время выходят за ее границы. Случаи таких выходов чаще всего трактуются как исключения, а потому оказываются вне фокуса исследовательского внимания. В статье, наоборот, основное внимание уделяется примерам таких исключений. Анализ их предлагается рассматривать как возможность для расширения не только нашего понимания кладбищ, но и как составляющую самого методологического инструментария, находящегося в арсенале народоведческих наук. То, как высказанные идеи могут быть реализованы, представлено в двух развернутых примерах. В первом прослеживается восприятие надгробий семейного дворянского кладбища в сознании носителей белорусской народной культуры. Во втором показывается, как нарубы, надгробные деревянные домики, обычно воспринимаемые как яркий и знаковый элемент народной культуры, находят свои аналоги и развитие форм и в захоронениях привилегированных сословий XIX в., и на еврейских кладбищах.

Эда Калмре обращается к необычайно увлекательному, хотя и довольно зловещему, материалу народной прозы — преданиям о мнимой смерти. Опираясь на широкий жанровый спектр воплощения мотива мнимой смерти, начиная со сказок и преданий с романтическим мотивом и заканчивая байками, слухами, балладами и шутками, автор прослеживает исторические моменты формирования связанной с этим мотивом традиции. Исторические корни рассказов о мнимой смерти уходят в античность и, вероятно, основываются на каких-то реальных событиях. Однако формирование и распространение сказочных сюжетов на эту тему в Европе относится к эпохе Просвещения. Появление и развитие данной тематики в Европе в XVIII–XIX вв., в том числе и Эстонии, связано с медициной и религиозными практиками, книгопечатанием и литературным творчеством. Автор заостряет внимание на том, как мотив традиционных народных сказок, закрепившийся в придуманном мире, распространился и на реальный мир преданий, где все происходит «на самом деле» и с «конкретными» людьми. Важно и то, как многие, связанные

со смертью, предания скрывают в себе конфликт христианской религии и дохристианского мировоззрения.

Маре Калда проанализировала легенды и предания о кладах в эстонском фольклоре – Архиве народного творчества Эстонии – и выделила три главных направления, согласно их связи с действительностью. Во-первых, рассказы, основанные на каком-либо факте, реальном событии, которое имело место, например археологическая находка; во-вторых, рассказы, являющиеся частью местных исторических и топонимических преданий и представляющие местную ментальную географию; в-третьих, рассказы, не привязанные к конкретным местам, т. е. не использующие местные религиозные представления и убеждения, например о том, какой может оказаться действительная цена экономического роста, с какими последствиями столкнется человек, если ему «улыбнется» удача, какие опасности (включая сверхъестественные санкции) угрожают людям, какие последствия ожидают при соприкосновении с сокровищами неизвестного происхождения. В статье представлен увлекательный мир столь популярного практически у всех народов Европы сюжетного фонда.

Исследование традиционной несказочной прозы продолжает Инна Швед, избрав в качестве объекта анализа типологические параллели в сфере семантики и функциональности образа кукушки. Методологически существенным стало обсуждение типологических параллелей белорусского фольклора с инославянским, а данном случае – тувинским. В результате сравнительного анализа установлено, что в обеих традициях мифологизация кукушки обусловлена представлениями о необычной биологии этой птицы – не делает гнезда, не высиживает яиц, не кормит птенцов, предпочитает одиночество, хотя держится скрытно, но громко и вместе с тем жалостно кукует, в полете напоминает ястреба. Отмечается и характерная для рассматриваемых традиций амбивалентность восприятия кукушки.

Андрес Куперьянов на основании материала фольклорного архива Эстонского литературного музея рассматривает нарративы, связанные с деревьями, прежде всего этиологические легенды. Автор замечает, что на протяжении веков

они представляли собой симбиоз народного христианства и христианского священного предания и потому находились на периферии фольклористики XX в. Но ведь именно в этом типе преданий важную роль играют меж- и транскультурные взаимоотношения. В статье приводится ряд эстонских легенд, пересказанных по-русски.

Статья Ирины Смирновой «Типологические параллели в обрядах переноса Свечи у белорусов и почитания бога Пеко у сету» посвящена сопоставлению белорусского обряда «Свеча» и родового культа Пеко у народности сету. Впервые подробно исследуются типологические параллели белорусского и сетуского обрядов, характеризуются основные обрядовые предметы (антропоморфная Свеча и фигурка Пеко), связанные с ним действия и представления. Автор делает акцент на консервации этими обрядами основного содержания дохристианских культов огня и домашнего очага, предков-покровителей, обеспечивающих благополучие семьи, урожай и достаток живущих.

Следующий блок статей посвящен более «молодым» темам народного творчества, в значительной степени обусловленным социальным контекстом.

Лииси Лаинесте, Анастасия Федотова и Тынно Йонукс проводят сравнительное исследование эстонских и белорусских шуток про духовенство. Различие условий возникновения шуток и анекдотов в обеих странах указывают на некоторые закономерности в их функционировании. В статье представлен общий обзор комического дискурса, затрагивающего клир в Эстонии и Беларуси, установлена его зависимость от соответствующих политических, культурных и идеологических тенденций в разные эпохи. Соответствия многим из шуток в классификации Аарне-Томпсона указывают на то, что они формируются не только локальными условиями, но и подчиняются более общим законам. Данное междисциплинарное исследование продемонстрировало продуктивность модели анекдотов, предложенной Кристи Дэвисом (центр – периферия, соревнование – монополия и модели преобладания духовного над телесным).

Пирет Воолайд обстоятельно исследует символику цвета в эстонских загадках: собственно лексику цвета, частотность

употребления наименований цвета, их взаимосвязь, а также использование в конструировании символов при создании образного языка. Статистический анализ наименований цветов в классических загадках основывается на данных корпуса эстонских загадок «Eesti mõistatused». Поскольку в тропе классической загадки отражен в основном внешний облик загаданного объекта, его познаваемые посредством органов чувств особенности, наименования цвета самым непосредственным образом участвуют в создании образного языка этого фольклорного жанра. Цвет описывает внешние признаки загаданного объекта путем метафорического переноса устоявшихся клише в качестве структурного элемента.

К проблемам функционирования народного творчества в современной Беларуси обратилась Татьяна Мармыш, проанализировав угрозы институционализации народного творчества в Государственном списке историко-культурных ценностей Беларуси. Включение отдельных элементов в данный список способствует не только принятию мер по его сохранению со стороны государства, но и обуславливает появление различных угроз. Среди последних автор выделяет следующие: конструирование модели национальной культуры посредством расширения списка, коммодификация и коммерциализация народного искусства, деконтекстуализация, изобретение традиций, конкуренция регионов, искаженное понимание проблемы аутентичности проявлений народного искусства как нематериального культурного наследия.

Елена Павлова в статье «Основные аспекты этнокультурной деятельности белорусов, проживающих в Эстонии» на основании собственных полевых исследований белорусской диаспоры в г. Тарту, Маарду, Таллинне, Нарве, Йыхвы в 2017–2019 гг. описывает наиболее яркие формы фольклорного творчества, продолжающие свое бытование среди белорусов Эстонии.

Почти все тексты сборника раскрывают какую-то одну конкретную эмпирическую тему из сферы представлений и верований, приоткрывая разные аспекты мифопоэтической картины мира двух этносов. Контрапунктом же к этой увлекательной мозаике выступает теоретическое исследование

---

Юрия Патюпо, раскрывающее традиционную, но до сих пор еще дискуссионную тему отношения стиха и напева. Это фактически небольшая монография, которая если и не ставит точку в вечном споре филологов и музыковедов, то по крайней мере синтезирует различные исследования в этой области, а также предлагает ряд новых подходов к данной теме. Автор анализирует проблему системно, всесторонне, с учетом истории вопроса и его нынешнего состояния. Хотя в работе подчеркивается, что исследование ведется исключительно со стиховедческих позиций, но, надо полагать, оно будет интересно народоведам разных направлений, в том числе и музыковедам, ведь народная песня всегда была в центре внимания фольклористики.

Изучение фольклорного творчества в европейском контексте позволяет углублять научные исследования, а также включать их в решение таких важных проблем, как поддержка традиционной системы ценностей и укрепление этнической идентичности в наших странах, что будет способствовать устойчивому развитию общества. Более полный обмен информацией поспособствует формированию у наших народов норм и ценностей, отвечающих требованиям цивилизации XXI столетия.

# Молитва и заговор. Библейские мотивы и образы в эстонских заговорах

Маре Кыйва

Отделение фольклористики,  
Эстонский литературный музей  
mare@folklore.ee

**Аннотация.** В работе рассматриваются цитаты из Библии, псалмы и молитвы, которые использовались в функции заговоров. Представлен подробный обзор, какие стихи воспроизводились дословно, какие – в виде аллюзий или в составе парадигматических притч. В общей сложности в качестве заговоров применялись 33 стиха из Ветхого и Нового Завета, прежде всего для врачевания. Начиная с XVIII в. церковные псалтыри и Библия стали особенно часто служить источником заговоров, чему способствовало распространение церковной литературы на эстонском языке. Канонические молитвы также использовались в качестве заговоров, но наряду с врачеванием выступали и в других функциях (упорядочения социальных отношений, магического влияния на природные объекты и др.), упоминания об этом относятся к XVII в.

Поскольку речь идет об изменяющихся текстах, то исследуется, какие именно стихи из Библии, какие молитвы и псалмы использовались для создания полного текста, сколько в том или ином подвиде присутствует контаминаций и в какой функции (врачевание, регулирование социальных отношений и пр.) они применялись. Впервые проводится анализ использования молитв и прочих текстов, связанных с библейской литературой, в качестве заговоров на основании цельного корпуса.

**Ключевые слова:** заговоры, парадигматические притчи, молитвы, псалмы, Библия как источник заговоров

## Молитвы и заговоры

Дискуссии на тему, как различать заговоры и молитвы и какова доля общего в них, продолжают на протяжении почти ста лет, периодически возникая вновь и вновь. Свой вклад в этот вопрос внесли известные ученые (например, Н. Ф. Познанский, А. В. Ветухов, Л. Хонко, К. А. Богданов, изучением той же темы занималась исследовательница заговоров XX–XXI в. Эва Поч). В определенной степени над этой тематикой я работала в 1980-х гг. (Kõiva 1984; Кыйва 1990), но меня больше интересовала степень близости текста и (печатного) оригинала, вариативность и значимость молитв в заговорах.

Несмотря на то что в Европе молитвы и церковная литература использовались в вербальной магии, в эстонской фольклористике молитвы и тексты уровня библейской литературы в расчет не принимались. Внимание уделялось прежде всего тем видам народной поэзии, при помощи которых можно было сформировать этническое самоопределение, т. е. мифические песни, культуру рунических песен, народную прозу и прочие виды. На основании визитационных протоколов историки подтвердили, что эстонцы плохо знали основные молитвы и неохотно ходили в церковь (Kahk 1980; Possevino 1973), практикуя во время церковных праздников свои обычаи (Westrén-Doll 1925). Историк Ю. Какк указывал, согласно церковным данным, на то обстоятельство, что внутренне эстонцы не признавали христианскую веру, не знали Библии и простейших молитв (Kahk 1980, 673).

Источники периода рекаатолизации подчеркивают, что народ довольствовался тем фактом, что монахи благословляли поля и жилища, а также были популярны как целители. Оба названных источника – визитационные протоколы и данные периода рекаатолизации – отражают период перехода из католичества в лютеранство, а также актуальный в то время спрос на повседневную помощь и благословения. И в XIX в. мы наблюдаем недовольство официальной церковью, которую упрекали в том, что она далека от народа, однако Библию и молитвы в то время знало большинство населения. Именно эта удаленность от народа считается причиной,

по которой происходил переход в братства, православие, а позже – в независимую церковь<sup>1</sup>. И хотя причин для изменений было много, очевидно, что в XVI в. вековая традиция католичества быстро утрачивала свои позиции и неуклонно

<sup>1</sup> В начале XVI в. правящий класс вместе с эстонским крестьянством присоединился к протестантской ветви христианства (лютеранской церкви), а католичество осталось на заднем плане. Важную роль в принятии христианства сыграли пиезизм в XVIII в. и еще больше братства, которые стали появляться с 1729 г. в образе особой формы лютеранства (Хернхут) в Саксонии: все члены общины назывались братьями, а старший избирался из их среды и был связан с крестьянами, которые стремились освободиться от немецких помещиков и пасторов. Движение было наиболее широко распространено в первой половине XIX в., к этому же периоду относятся написанные религиозными деятелями на эстонском языке жизнеописания святых и религиозные стихи. Братство оставалось влиятельным до его официального закрытия в 1950 г., а в 1992 г. оно было восстановлено. Свободные протестантские церкви (баптисты, адвентисты, пятидесятники) получили распространение главным образом в 1880-х гг., часть из них опиралась на так называемое движение свободных людей (эст. *priilased*), в начале XX в. стал распространяться методизм.

Более широкое движение обращения церкви от лютеранства к православию началось в Южной Эстонии в 1840-х гг. из-за голода и ряда болезней, а в 1880-х гг. – в западной части Эстляндской губернии. Во время этого социального протеста большая часть сельского населения перешла из лютеранства в православие. Основными мотивами смены веры были, вероятно, надежды эстонских и латвийских крестьян на улучшение своего экономического положения; немаловажную роль также сыграл протест против лютеранской церкви, которая находилась под влиянием помещиков из числа балтийских немцев. Значительное число новообращенных в православие пытались снова перейти в лютеранство. Влияние православия на фольклор и обычаи особенно сильно проявилось в старых контактных зонах Северо-Восточной и Юго-Восточной Эстонии.

30 марта 1917 г. эстонское православное духовенство начало организовывать свою национальную православную церковь.

XIX в. можно также назвать эпохой возрождения из-за многочисленных движений пробуждения и прибавления новых церквей. Обширные движения в протестантизме начались в XVIII в. и продолжались в XIX в. в ответ на превращение христианства в официальное моральное учение. Главной особенностью возрождения является акцент на переживании личной встречи с Богом.

возвращались старые обычаи. Иногда грань между прежним и новым канонами была размыта.

В XIX в. интер- и транстекстуальные связи между заговорами и церковной литературой остались непроработаны, вероятно, по культуроведческим причинам, основное внимание было обращено на народный пантеон и изучение народной поэзии, в которых христианству не было места. В качестве одной из тенденций в истории исследования заговоров можно назвать сосредоточение на различиях молитв и заговоров, а также на текстах молитв, в то время как псалмы и прочие письменные тексты, которые использовались в качестве заговоров, остались на периферии. В этническом корпусе заговоров представлен ряд связанных с Библией текстов и молитв, а также тексты псалмов, что привело к тому, что в эстонском корпусе заговоров число текстов с церковными связями оказалось больше, чем в любом другом виде народной поэзии.

Причиной теоретических споров являются общие содержательные и структурные компоненты обоих текстовых корпусов, а также использование молитв в функции заговоров. Основным элементом, разделяющим молитву и заговор, финский теоретик Л. Хонко (Honko 1972) считал цель, или функцию / интенцион – молитва не могла быть направлена на нанесение ущерба или на какой-то торг. Если проявлялись нетипичные для молитвы функции, то текст можно было считать заговором, несмотря на его содержание и происхождение. Использование молитв в качестве заговора я уже рассматривала ранее (Кыйва 1990, 98) и считала важной их универсальную вспомогательную функцию самого широкого спектра. Молитвы служили для легализации заговоров и входили в заговорный репертуар любого знахаря. Функция и структура молитв способствовали использованию их (и прочих церковных текстов) в качестве заговоров для исцеления или разрешения каких-либо проблем. Некоторые из них вошли в заговоры как часть целого. Хотя влияние библейской литературы и связь с нею проявляются во многих фольклорных жанрах, заговоры относятся к особой категории, а некоторые их черты являются следствием жанрово-видовой специфики. Заговоры характеризуются мульти- и транстекстуальными связями

с библейской литературой, в том числе с текстами апокрифов, молитв, Катехизиса, церковных певческих книг. Аналогичные черты характерны и для европейских заговоров.

Дж. Ропер также считает, что «...молитвы можно рассматривать как аналог заговоров. Канонические молитвы – это традиционные фразы, которые состоят из формул, содержат повторы, считалось, что они способны оказывать влияние на объекты. Более того, дошедшие до нас заговоры зачастую имеют ярко выраженное христианское или, по крайней мере, парахристианское содержание, а на практике, возможно, и не проводилась четкая концептуальная грань между молитвами и заговорами» (Roper 2005, 16). К. Пихельгас, которая анализировала использование молитвы «Отче наш» в качестве заговора на примере одного рукописного фонда, подчеркивала отсутствие в христианских молитвах начальной рифмы, параллелизма, описательного использования языка, диалектов, архаических выражений, синонимических повторов, тропов и пр. Поэтически текст молитвы значительно беднее заговора (Pihelgas 2013, 37).

Е. Вельмезова отмечала, что синтаксис молитвы логичен и легко прослеживается, в заговоре встречается множество повторов и резких поворотов (Velmezova 2011, 57, цит. по: Pihelgas 2013). Все же это утверждение не может восприниматься как абсолют, потому что более старые песни из молитвенников со своим архаичным языком и нечетким текстом ничем не отличаются от заговоров языком и структурой содержания<sup>2</sup>.

Из наиболее старых источников для изучения функции заговоров и молитв можно назвать протоколы процессов над ведьмами. С XIV до XVII в. в Эстонии прошло примерно 150 процессов, из них более ста – в XVII в. (Madar 1987, 127–132). Часть подсудимых были ворожеями и народными лекарями, которых обвиняли в том, что наряду с лечением

---

<sup>2</sup> В качестве заговоров использовались песни из официальных печатных церковных песенников. В сборниках песен и библейских изданиях было широко распространено мнение, что старые библейские и богослужебные книги были более сильными и ближе к первоначальному посланию Бога. Возможно, что народные религиозные песни также использовались в качестве заговоров, но специальные исследования по этому вопросу пока отсутствуют.

они занимались вызыванием болезней и наведением порчи (1632 г. – Пуделл из Канеппи, Хайки Яан из Кьлласте; 1667 г. – Пылве Юрген; 1687 г. – Лука Тенно из Каавере и др.). Обвинения, связанные со знахарством, были предъявлены 22 мужчинам и 10 женщинам, среди которых были и 4 финна (Madar 1987, 135). Им вменялось в вину умерщвление животных, определение вора, отравление пищевых продуктов, оборотничество и, конечно, договор с сатаной (Madar 1987, 137; Uuspuu 1938b, 79).

Благодаря колдовским процессам сохранилось более 30 эстоноязычных заговоров или их фрагментов. Это позволяет судить о том, что материал по форме, содержанию и структуре очень разнообразен. Из протоколов процессов над ведьмами выясняется, что у народных врачей из числа эстонцев среди лечебных заговоров присутствовали тексты, основанные как на Библии, так и на христианских молитвах (Uuspuu 1938a, 16; Ariste 1936, 12; Schlüter 1911). Это же относится и к заговорам, записанным в 1600 г. в Финляндии, где представлен соответствующий материал (Кууо 1954, 72).

В записях процессов над ведьмами имеются *легендообразные заговоры* (*historiola* и короткие сюжетные нарративы): «Христос и девять недугов» от прострела (Madar 1980, 65–66), «Иисус на пути к храму» (Uuspuu 1938a, 23; Schlüter 1883), *канонические молитвы* и тексты того же происхождения в функции заговоров. Существует множество сведений о применении «Отче наш» (Uuspuu 1938a, 17; Madar 1980, 70), а также формулы экзорцизма: «Изыди, сатана!» (Madar 1980, 66).

Канонические молитвы и другие заговоры использовались как для белой, так и черной магии: одними и теми же словами можно было исцелять и насылать порчу (см. также: Uuspuu 1938a, 17). Последняя особенность в эстонской народной традиции сохраняется и поныне. В заговорах обращаются с молитвами о помощи не только к Христу, Деве Марии, апостолам, святому Георгию, но и к сатане. Обращение может и вовсе отсутствовать или быть двойным: если не поможет один, то поможет другой, (Uuspuu 1938a, 23 – одновременное обращение и к Богу, и к сатане).

Вся предыдущая дискуссия основана на мнении исследователей об использовании Библии и молитв в качестве

заговоров. В то же время совсем иной точки зрения придерживаются целители, колдуны, шептуны различных регионов и народностей, которые формулируют ее очень четко и однозначно: во врачевании они используют Слово Божие, слова взяты прямо из Библии, речь идет о церковных текстах. Это, например, является позицией канадских духоборов (Inikova 1999), православных русских (Ветухов 1907; Познанский 1917), а также эстонских знахарей (Кыйва 1990, 98–102) и многих других. С учетом ориентированности текстов заговоров на образы святых, Бога, Богоматерь, Иисуса, на библейские / парабиблейские мотивы и с учетом того факта, что они составляют подавляющую долю всех заговоров, – это утверждение является верным.

На примере эстонских заговоров рассмотрим гетерогенные способы использования библейской литературы и ближайших видов: дословные цитаты; более свободное использование Писания / цитаты, ссылки или использование, основанное на аллюзии; песенники и молитвы.

## **Заговоры, основанные на Библии**

Псалмы или цитаты из Евангелий во многих регионах Европы носили с собой, чтобы уберечься от болезней или несчастий. Особенно популярными в этом отношении были псалмы и цитаты из Евангелия от Иоанна, которые брали с собой во время войны, пребывания на воинской службе и во время путешествий. По имеющимся данным, последняя фиксация этого обычая приходится на время Второй мировой войны: такие выписки имел при себе солдат из эстонского поселения на Кавказе (RKM II, Mgn II 3706 (24)). С собой носили и другие рукописные охранительные книги и так называемые небесные письма (Vahtramäe 1999; Kõiva 1990; RKM II, 336, 454–457 (16)).

Многие народы использовали заимствования из Библии или создавали на их основе заговоры. Христос в качестве врачевателя хорошо известен в западноевропейской вербальной магии с 600 г. (Hndwb I, 1225). Такие интертекстуальные заговоры поддерживались средневековой литературой и рас-

пространявшимися устно легендами. Очевидно, посредничество шло довольно разными путями: часть репертуара перенимали у духовенства, особенно у странствующих монахов (см. также Possevino 1973, 29), часть заговоров народный целитель компоновал сам, вставляя в них отрывки из богослужений.

Заговоры, основанные на Библии, можно разбить на следующие группы.

1. Заговоры, словесное оформление которых почти полностью повторяет библейский текст. Легенды и библейские сюжеты проникали в Эстонию благодаря доминиканским и другим странствующим монахам, которые действовали и в качестве врачей, помогая больным, благословляя стада, поля и продукты (Possevino 1973, 29 и др.). Благоприятной почвой для прямых заимствований служили переводы Библии. Перевод церковной литературы на эстонский язык, а также богослужение и образование на эстонском языке связаны с Реформацией. Распространение библейского материала происходило, возможно, при помощи печатных изданий, начиная с первого катехизиса на эстонском языке 1535 г. Возможно, это происходило в конце XVI в. – особенно в 1560-е гг. – благодаря школам иезуитов и семинару переводчиков, а также в XVII в. благодаря сети народных школ. Отрывки из Библии печатались в так называемых домашних книгах и справочниках – они распространялись начиная с 1621 г., популярной была, например, книга, изданная Г. Шталем в 1637 г. Полный перевод Библии был подготовлен Антоном Тором Хелле в 1739 г. Ему помогали различные переводчики и корректоры, в том числе переводчик Библии Эберхард Гутслефф. Перевод, частично сделанный заново, а в значительной мере отредактированный, стал своего рода филологическим достижением своего времени, всего было отпечатано более 6000 экземпляров. По рекомендации Б. Г. Форселиуса старописный текст был приближен к эстонскому языку, и библейский перевод стал служить в качестве ориентира для унификации письменного языка в течение последующего столетия, до языковой реформы 1860-х гг. Писатель Фридеберт Туглас характеризовал перевод 1739 г. так:

«Библия нашла подходящий язык, обстоятельный и крестьянский, который еще не успели испортить поверхностное образование и газета. Он был сырой и бедный, но смелый и пластичный».

Ценные издания полной Библии были доступны не всем эстонцам, но они попадали в распоряжение народных врачей-врачевателей, среди которых было много ремесленников – народа талантливого и образованного для своего времени. Кроме того, отрывки из Библии и пересказы фрагментов Ветхого и Нового Заветов начали активно публиковаться в церковных календарях с 1715 г., что, безусловно, способствовало распространению знаний библейских сюжетов.

Почти дословная передача библейского текста зависела от индивидуальных знаний и своеобразия репертуара конкретного врачевателя. Часто в этих заговорах соединялось несколько библейских цитат (или их конспективных фрагментов, *historiola*) и при помощи возникших аллюзий выстраивалась стратегия на излечение или избежание несчастья. Исползованные библейские цитаты являются историями о счастливом исходе какой-либо кризисной ситуации или кумуляциями историй об избавлении от гибели и несчастий. *Historiola* позволяет указать на конкретное место в Священном Писании, на котором основывается текст заговора. Изредка встречаются дословные пересказы из Библии.

Для заговоров характерен механизм, действующий или на основе сравнения, или по аналогии. Успешное решение прошлой кризисной ситуации создает магический и психологический мост для повторения этого же в аналогичном случае. При взаимной контаминации не соблюдается хронология текстов: вперемешку встречаются более ранние и поздние тексты, истории из Ветхого и Нового Заветов. При контаминации исходили из функционально необходимого для заговоров, библейские легенды находятся в позиции обязательных содержательных констант.

2. Заговоры, связанные более *опосредованно и ассоциативно* с библейскими текстами. Здесь исходной точкой при формировании содержательной стороны заговоров является общее знание Библии. Существенен характерный для опре-

деленного типа врачевателя феномен исцеления при помощи слова Божьего, посвящение себя врачеванию по воле Божьей.

Это поддерживается, в свою очередь, международной заговорной традицией, в которой библейские мотивы используются как *historiola*. Особенно четко это проявляется в заговорах, опирающихся на авторитет Иисуса (Бога) как исцелителя: их структура и словесное оформление могут варьироваться и приобретать своеобразную форму. При этом некий конкретный тип может иметь узкий ареал распространения и малое число вариантов. Кроме фактора устного распространения и воздействия народной традиции соседних народов на них влияли канонизированные церковные легенды. Не исключено влияние индивидуальной традиции и личного отбора заговоров исполнителем.

Часть международных, широко распространенных в Европе заговоров с закрепившейся формой непосредственно связаны с библейскими текстами. К примеру, «Крещение Христа», «Земная жизнь Христа», «Счастливые часы», «Христос на кресте», «Рубцы и раны Христа» и др. На их бытование в эстонской народной традиции уже в XVI–XVII вв. указывают протокольные заметки в ходе процессов над ведьмами. Базирующиеся на Библии и известные у разных народов магические тексты на основе легенд встречаются в рукописных книгах с заговорами. Рукописи, сохранившиеся в фольклорном архиве и относящиеся к середине XIX в., по содержанию достаточно вариативны, что исключает использование одного первоисточника при переписывании.

3. Отдельную большую группу с разновариантными типами образуют заговоры, *связанные с легендами*, их можно называть легендообразными, у них присутствует нарративное ядро, но нет прямого соответствия в Библии. Эти заговоры исходят из широко распространенной в Европе устной и письменной совокупности легенд. Часть их бытовала и в эстонской традиции в XVI и XVII вв. Такими типами являются «Иисус на пути в церковь» (Второй Мерзебургский заговор), «Демон и Иисус», в XIX в. – «Розы Христа», «Три розы», «Три ангела», «Три мужа», «Четыре девы через поле», «Дева прядет шелк», «Святое дитя и воры» и пр.

Из мотивов Ветхого Завета в эстонских заговорах использованы следующие.

1. «Разъединение земли и моря». Встречается в заговорах от бешенства и в некоторых вариантах включает в качестве мотива простое сравнение: «Оо, Господь Иегова, отделяй Ты сам эту болезнь, так как Ты отделял землю от воды» – основывается на книге Бытия (Быт. 1: 6).

2. «Вода старше, чем свет». Заговор использовался для лечения болезней, полученных от воды, опирался на мотив разделения воды на море и сушу на третий день сотворения мира – основывался на книге Бытия (Быт. 1: 2–9). Например, «*Veetõbe vastu. Vesi valva, valgus maga, sest vesi on kolm päeva vanem kui valgus*» <...> [Против водной болезни. За водой наблюдают, свет спит, потому что вода на три дня старше света] <...> (ERA II 202, 76 (35) < Пярну, 1938).

3. «Создание первых людей» – лечебный заговор, основанный на книге Бытия (Быт. 1: 26 и далее).

4. «Спасение Ноя от потопа». В заговорах одна из составных частей контаминации основывается на книге Бытия (Быт. 6, 7 и 8).

5. «Авраам и ангел». Встречается в качестве контаминационной части в сложном заговоре, в основе история об Аврааме, который просит ангелов о пощаде Содома (Быт. 19: 24–25, 28–29).

6. «Спасение Лота из Содома и Гоморры» (Быт. 19: 1–26). Мотив истребления Содома и Гоморры огнем известен и в латышских заговорах (Straubergs 1939, 287 и далее). Следует заметить, что этот заговор в Эстонии почти полностью совпадает с библейским текстом. Обычно в эстонской традиции Содом и Гоморру вспоминают бегло в связи со спасением Лота и его дочерей, а в некоторых вариантах точно воспроизводится библейский текст, например, как ангел приказал Лоту покинуть обреченный на гибель город, на сомнения его домочадцев и пр. Таким образом, использование мотива у двух близких соседних народов не тождественно.

7. «Жезл Моисея». Встречается в качестве составной части контаминации, в заговорах, где также присутствует волшебный посох Моисея и Аарона (Исх. 7).

8. «Бог насылает на народ египетских вшей» (Исх. 8: 13 и далее). Вошел в заговоры против вшей.

9. «Разъединение вод Красного моря перед израильским народом и спасение его от войск фараона» основывается на книге Исхода (Исх. 14: 16 и далее). Сюжет разъединения моря Моисеем у эстонцев и латышей вошел в заговоры от пожара (Straubergs 1939, 10).

10. «Моисей извлек воду из скалы». Центральный мотив в заговорах от боли, основывается на историях о том, как Моисей извлек из скалы воду в Синайской пустыне и из горы Хорив (Исх. 17: 1–6; Исх. 20: 1–13).

11. «Народ возроптал против Моисея». Мотив использовался в заговорах против пожара – основывается на 4-й книге Моисея – Числа (Чс. 11: 1–2). В заговоре описание событий обычно конспективное: «Народ возроптал против Моисея, Моисей воззвал к Богу, там исчез огонь» (E 5678 I (3) < Пярнумаа). В Библии эта история несколько пространнее: «Народ стал роптать вслух на Господа, и Господь услышал, и воспламенился гнев Его, и возгорелся у них огонь Господень и начал истреблять край стана»; «И возопил народ к Моисею: и помолился Моисей Господу, и утих огонь». Этот мотив, также конспективно, распространен и в еврейской традиции.

12. «Илья-пророк под можжевельником». Заговор использовался для лечения ран – основывается на 3-й книге Царств (3 Цар. 19: 4).

13. «Раны Иова». Использовался при лечении нарывов – основывается на книге Иова (Иов. 2: 7–8).

14. «Трое юношей в горящей печи». Использовался в заговорной традиции от огня, опухоли, удара, боли и женских болезней – основывается на книге пророка Даниила (Дан. 3). Этот мотив, широко применяемый в эстонских заговорах, представлен то пространно, то фрагментарно. Упомянутая история часто контаминируется с другими типами заговоров. Иногда контаминируются несколько библейских легенд: «Трое мужей в горящей печи» + «Бог создал молнию» (Иов. 28: 26); «Трое мужей в горящей печи» + «Спасение Лота из Содомы и Гоморры» (Быт. 19: 1–26); «Трое юношей в горящей печи» + «Даниил перед голодными львами» (Дан. 6) или «Трое

юношей в горящей печи» + «Иона во чреве кита» (Ион. 2). Для заговоров характерно и то, что элементы сюжета свободно варьируются – у Лота при спасении его из Содома и Гоморры (Быт. 19: 1–26) в заговорном тексте иногда вместо трех дочерей упоминаются только две. Из контаминации встречаются еще «Трое мужей в горящей печи» + «Иона во чреве кита» (Ион. 2) + «Иона под кустом» (Ион. 4: 5) + «Раны Иова» (Иов. 2: 7–8). Мужей называют по именам в некоторых вариантах (Седрах, Мисах, Авденаго) и их спасение описывается по вариантам довольно точно, близко к тексту Библии (например, Н II 23, 686 (28)). «Трое мужей в горящей печи» используется и у латышей в нескольких вариантах: встречаются записи, близкие к библейскому тексту, и также этот мотив встречается в качестве составной части контаминации (Straubergs 1939, 287 и далее).

Jälle siuvu- või ussisõnad. Siis peab lugema issameie palve:  
 Jeesus Kristuse, meie isanda nimel.  
 Kolm meest olliva tuleahjun,  
 kolm kord sina peastsid ära.  
 Taaniel oli kolm ööd ja kolm päeva  
 lõvide augus, hauas.  
 Isand, kolm korda sina peastsid neid ära.  
 Joonas oli kolm ööd, kolm päeva  
 merekala kõhus.  
 Isand, kolm korda sina peastsid teda ära.  
 Lott oli oma kolme tütrega  
 Soodoma linnas.  
 Isand, kolm korda sina peastsid neid ära.  
 Ja nüüd sina, vana madu,  
 tuled ja pured minu jalga  
 oma mürgise hammastega ja keelega,  
 sina vana kuri ja kaval,  
 minu karjapeni võtab sinu kinni,  
 kes sinu seitsmes tükkis purus kisub.  
 See tuleb puretu peale panna.  
 Aamen. Aamen. Aamen.

Заговор от укуса змеи, а затем молитва «Отче наш»:  
 Во имя Иисуса Христа, нашего Господа.  
 Трое мужей были в печи –

три раза Ты их спасал.  
Даниил был три ночи и три дня  
в норе львов, в могиле –  
Господи, трижды Ты их спасал.  
Иона был три ночи, три дня  
в чреве кита –  
Господи, три раза Ты спас его.  
Лот был со своими тремя дочерьями  
в городе Содом –  
Господи, трижды Ты их спасал.  
А теперь ты, старая змея, пришел,  
и укусил мою ногу  
своими токсичными зубами и языком.  
Ты старый, злой и хитрый,  
моя собака поймает тебя и  
разорвет на семь частей.  
Аминь. Аминь. Аминь

(РКМ II 361, 153/4 (2) < Ранну, 1982).

15. «Иона во чреве кита и его спасение» основывается на книге пророка Ионы (Ион. 2).

Кроме представленного выше перечня контаминаций, есть и другие легенды Ветхого Завета, использовавшиеся в эстонском заговорном репертуаре. Большинство же заговоров, основанных на легендах, опирается на места в Писании, связанные с Христом и событиями его жизни, т. е. на материале Нового Завета.

16. «Мене, мене, текел, упарсин» (Дан. 5: 25–29).

*«Sinine pääsuhkru paber kritseldati ja ristitati valge kriidiga täis, et midagi aru ei saanud, kirjutati: “Mene, mene tekkel, uvarsin”. Seda anti roosihaguse vastu».* [На синей обледенелой сахарной бумаге было написано белым мелом «Мене, мене, текел, упарсин»<sup>3</sup>, чтобы ничего не понять. Это заговор от рожи] (E 72233 (2) < Саарде, 1931).

<sup>3</sup> Мене, мене, текел, упарсин (ивр. מֵנֵה מֵנֵה תֵקֵל וּפְרִסִין, по-арамейски означает буквально «мина, мина, шекель и полминь»: меры веса), в церковнославянских текстах «мене, текел, фарес» — согласно книге пророка Даниила – слова, начертанные на стене рукой ангела во время пира вавилонского царя Валтасара незадолго до падения Вавилона от рук Кира. Объяснение этого знамения вызвало затруд-

17. «Жизнь Христа». Заговоры используются при боли, костоеде, зубной боли и от испуга. В типичном виде эти слова следующие: «*Jeesus Naatsaretist, Jeesus on sündinud Betlemmas, Jeesus on surnud Jeruusalemmas, nii tõesti kui need kolm sõna on*». [Иисус из Назарета, Иисус родился в Вифлееме, Иисус погиб в Иерусалиме. Это правда, так как эти три слова – во имя Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа] (РКМ II 166, 212 (146 I) < Хаадемеесте, 1963; Е 30103/4 (12) < Ямая, 1897 (по вариантам также: Иисус страдал на кресте в Иерусалиме)). В заговорах против испуга и глазных болезней тип «Жизнь Христа» присоединяется к типу «Три полотенца» (последний не имеет прямой связи с Библией). Тип «Жизнь Христа» был широко распространен в Европе. Например, «*Unser Herr Jesus Christus ist geboren in Betlehem, erzogen in Nazareth, gekrutziget in Jerusalem, die drei sind wahr. Unser Herr J. Ch. nahm die schönen Jungfrauen an der Hand und besprach die Schwulst und auch den Brand und auch die Schmerzen*» (Ветухов 1907, 283). В концовке немецкоязычного варианта называются болезни, которые лечит Иисус, примечательно, что часть их совпадает с практикой эстонской традиции, хотя в наших заговорах концовка-перечисление отсутствует.

18. Эстонские заговоры от испуга включают мотив первого посещения церкви Марией вместе с Иисусом (Лк. 2). «*Maria läks esimest korda oma pojaga kirikusse. Langes pae peale põbeli maha, Võttis selle musta raamatu Ja valge raamatu, kirjutas oma parema ja pahema sõrmega sinna raamatu sisse. Jumal see Issa, Jumala see poja, jumala see pühavaimu nimel*» [Мария пошла впервые в церковь со своим Сыном. Он упал на колени, взял ту черную книгу и белую книгу, дописал своей правой рукой и левым пальцем в книгу. Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Аминь] (Н II 16, 703 (4) < Ристи, 1889).

нения у вавилонских мудрецов, однако их смог пояснить пророк Даниил: «Вот и значение слов: мене – исчислил Бог царство твое и положил конец ему; текед – ты взвешен на весах и найден очень легким; перес – разделено царство твое и дано Мидянам и Персам» (Дан. 5: 26–28). В ту же ночь Валтасар был убит, и Вавилон перешел под власть персов (Дан. 5: 30). Вероятно, библейский рассказ основывается на реальных событиях, сопровождавших вступление персидской армии в Вавилон в ночь на 12 октября 539 г. до н. э.

19. В заговорах особенно часто указывается на образ «Иисуса как врачавателя». Заговоры, непосредственно связанные с библейским текстом, использовались для лечения болезней, от боли, увечий, удара. Варианты по содержанию довольно различны, представлены в основном в виде сравнения: «*Valuvõtmise sõnad. Issand too neljast tuulest abi. Kui sa oled parandanud luuvalutsid ja pidalitõbitsid ja veretõbitsid, sõgetid nägema, kõrvutuid kuulma, jalutuid käima, nii paranda ka minu valu*» [Слова облегчения боли. Господь принесет помощь от четырех ветров. Если Ты исцелил боль в костях, исцелил прокаженных, людей с заболеваниями крови, Ты сделал сумасшедших провидцами, глухих слышащими, парализованных ходящими — лечи мою боль таким же образом] (Н IV 8, 814 (23) < Рынгю, 1900). Чаще всего в практике заговоров использовались соответствующие фрагменты из Евангелий от Матфея и Марка: излечение лунатика / одержимого (Мф. 17: 14–18; Мр. 9: 17–27; Лк. 9: 37–42), излечение многих больных в Геннисарете и Галилее (Мф. 14: 35–36; Мф. 15: 30), излечение кровоточивой (Мф. 9: 20–22; Мр. 5: 25–34), излечение мужчины с отсохшей рукой (Мф. 12: 10–13), излечение гадаринского бесноватого (Мф. 8: 28–34; Мр. 5: 1–19; Лк. 8: 26–36), излечение слепого (Мр. 8: 22–26, Ин. 9: 1–11), исцеление тещи Петра от горячки (Мф. 8: 14–15; Мр. 1: 30–31), исцеление разбитого параличом (Мр. 2: 1–12) и др. Если в заговоре говорится, что Мария Магдалина изгоняла злых духов из женщины из Келупа (Е 60934), то в Библии этому соответствует, очевидно, (Мф. 15: 21–28) или (Мк. 7: 25–30), где Христос изгоняет злого духа из дочери женщины Хананеянки. Такая подмена лиц и мест довольно обычна. С другой стороны, основанием для заговора может служить и какое-либо иное письменное или устное предание, связанное с христианством.

Иногда лечебные заговоры заканчиваются словами: «*Через силу Иисуса Христа и моими руками*» или «*Пусть будет здоров моими руками и через силу Бога*». В качестве интересного примера, где изменено место действия и часть события, можно привести вариант заговора: «*Kui Jeesus oli Kenetsareti järve ääres, siis tulid jüngrid ta juure ja ütlesid: „Õpetaja, sial teinpool järve üks tiib inimesi terveks sinu nimel, aga ta põle meie*

*hulgast. Kas me piame keelama, et ta seda ei tiiks“.* *Jeesus ütles: “Kes ei ole meie vastu – on meiega, las ta tiib”*» [Когда Иисус был у озера Генисаретского, пришли к нему ученики и сказали: «Учитель, там, на другом берегу озера, один лечит людей от Твоего имени, но он не из нашей среды. Должны ли мы ему запретить, чтоб он не делал этого?» Иисус сказал: «Кто не против нас, тот с нами, пусть лечит»] (РКМ II 101, 217 (35) < Кулламаа, 1960).

Здесь мы имеем дело с эпизодом, довольно близким к Евангелию от Марка (Мк. 9: 38–40), изменены только место действия и действующие лица. Библейские события происходили в Капернауме, разговор – между Иисусом и Иоанном.

Поскольку в Библии имеется много сообщений об Иисусе как врачевателе, то не удивительно, что он был популярным действующим лицом в средневековой литературе, легендах и заговорах, к которому обращались при разных бедах. Довольно часты краткие формулы, в которых просят Иисуса (Бога) помочь при изгнании болезни, и различные международные сюжеты легенд, *historiola*, например, «Иисус на пути в церковь» (2-й Мерзебургский заговор), у которой нет прямого соответствия с Библией.

20. «Крещение Христа в реке Иордан» – один из старейших распространенных в Европе заговорных мотивов: к X в. относится латинский вариант, к XII в. – немецкий, а к XV в. в Европе – целый ряд вариантов для отвода огня, вора и пр. (Hndwb IV, 768). В Эстонии эти заговоры использовали от удара, кровотечения, рожи и против пожара. Упомянутый тип заговора контаминирует много разных мотивов – библейских и небиблейских. Среди важнейших можно назвать «Крещение Христа» + «Три розы» (реже «три лилии»)⁴, «Крещение Христа» + «Переход израильского народа через Красное море», «Тайная вечеря» + «Крещение Христа», «Огонь, остановись»⁵ + «Крещение Христа». Таким образом, этот мотив вхо-

<sup>4</sup> Роза в католицизме и лютеранстве является атрибутом Иисуса Христа, лилия – символ Христа. В заговоре от рожи (рожа-роза) Христос несет в руках три розы.

<sup>5</sup> В заговоре знахарь говорит, что огонь и человек – родственники, поэтому огонь не может вредить человеку.

дит в качестве начального или заключительного компонента в сложные заговоры (от болезней, которые может лечить только знахари), но может бытовать и самостоятельно. В последнем случае основными видами в Эстонии являются следующие.

А. Иоанн крестит Иисуса в Иордане. В одном тексте имеется близкая к библейской концовка, которая в других вариантах не встречается: *«И голос с неба провозгласил: „Это Мой любимый Сын, которому душа Моя радуется“»* (ср.: Мф. 3: 17).

Б. Чудесные *прохождения через воду* Моисея и Иисуса Навина (Исх. 14; Нав. 3: 14–17). Из них первый – переход Моисея через Красное море – известен в эстонских заговорах, и даже в мифах и религиозных нарративах. Расступание вод перед проходящим по воле Бога – повторяющийся мотив в Библии, встречается еще в связи с пророками Ильей (4 Цар. 2: 8) и Елисеем (4 Цар. 2: 14). У большинства народов Центральной и Северной Европы – один из популярнейших типов заговоров на кровь.

В. Иисус, идя на крещение, просит воды не волноваться. Последнее можно считать одной из вариаций мотива крещения.

С мотивом святости реки Иордан связан ряд заговоров, у которых нет прямой связи с Библией, но которые, несомненно, инспирированы Библией, библейской или парабиблейской литературой. Например, к VI в. относится заговор, как река действительно остановилась во время крещения Христа (Hndwb IV: 765; Ohrt 1931). Опосредованно связываются с мотивом крещения заговоры на кровь, в которых последняя должна остановиться, как текущая вода в реке Иордан. Аналогичный образ популярен в финской народной традиции (Levón 1904: 89). С рекой Иордан связаны и другие заговоры, в которых действует Христос.

21. «Взятие камней из реки Иордан» или белый камень реки Иордан, на котором Иисус написал свое имя и возле которого он отдыхал (Ап. 2: 17; 3: 12) – это народная версия Библии. Белый камень имеет много толкований, но есть только одно упоминание о том, что Бог дает нам белый камень с новым именем: «Тому, кто победит, я дам немного скрытой манны. Я также дам этому человеку белый камень с новым именем, написанным на нем, который известен только тому, кто его получает» (Ап. 2: 17).

Согласно многим толкованиям, на камне написано имя Христа, а не имя верующих. Апокалипсис также упоминает, что имя Христа написано на лбу святых (см.: (Ап. 3: 12)).

Из контаминированных типов наиболее интересным является «Береза Тюрья». Данный тип распространен в Северной Эстонии и соответствует ареалу классической рунической песни. В словесном оформлении (*tape, maidu* и пр.) чувствуется влияние финского языка и народная этимология. К последнему следует отнести трансформацию *kosk* (водопад) в *kask* (береза), что объясняется стремлением сделать понятным чуждое языковое выражение. Варианты «Береза Тюрья» по длине и словесному оформлению довольно-таки различны:

«Tüü, tüü, türjä kaske, tüü, tüü, juoksemasta, punane pudenemasta, maidu maha laskemasta. Veri kinni juoksemasta, veri kinni, vesi kinni, Jumala juedki kinni, suure kuera suonend kinni - veri kinni juoksemasta!»	[Тю, Тю, береза <sup>6</sup> Тюрья, тю, тюрна не теки <sup>7</sup> красная не стекай на землю, Майду (= сливки) не стекай на землю, Кровь, стой, не теки, кровь, стой, вода, стой, реки Бога, стойте, сосуды большой собаки, закройтесь, кровь, стой, не теки!]
---	---

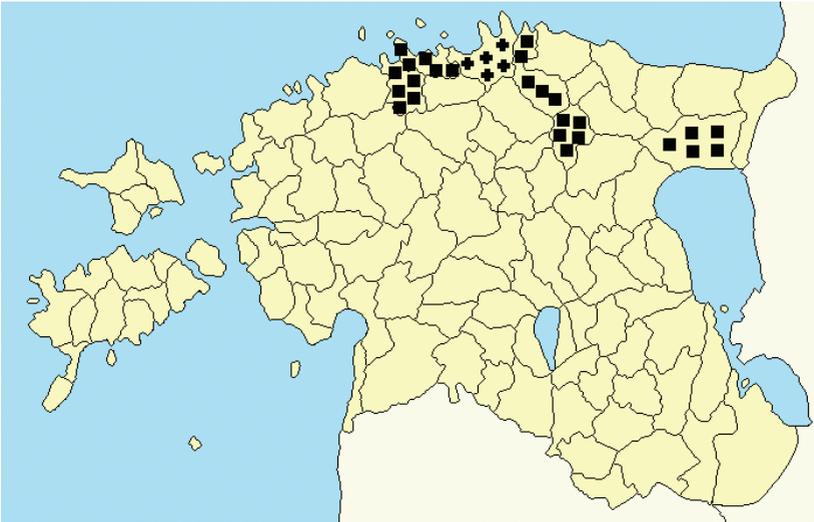
(EÜS VIII 2115 (6) < Куусалу, 1910).

Представленный вариант является одним из наиболее полных. В разных вариантах крови запрещают течь, как реке Иордан, где крестили Христа; как реке Христа или Бога приказывают стоять как стена или как стоит сад на реке Иордан. Один вариант «Березы Тюрья» соединяется с заговорами на железо<sup>8</sup> и мотивом «страдания Марии» (H IV 6, 142/3 (4)). «Береза Тюрья» – поэтический текст, имеющий параллели в финских заговорах (Levón 1904) (см. карту «Ареал мотива “Береза Тюрья”»).

<sup>6</sup> «Kosk» – по-эстонски водопад, «kask» – береза, знахарь, вероятно, перепутал слова по звучанию, и вместо водопада появилась береза.

<sup>7</sup> «Тюрна» созвучно староэстонскому варианту «тырн», что означает «уставать» (переставать).

<sup>8</sup> Имеются в виду острые железные предметы (нож, топор, пила и т. п.), о которые можно порезаться до крови.



Ареал мотива «Береза Тюрья»

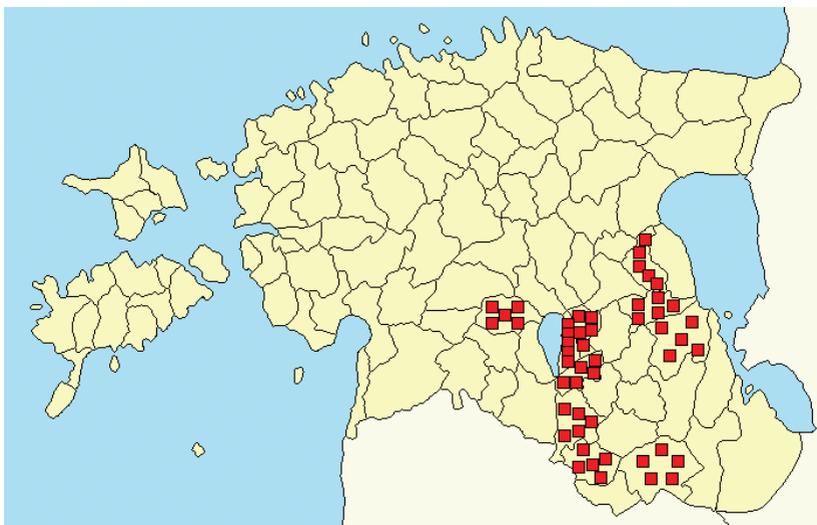
22. Как уже было сказано, в заговорах одно действующее лицо легко заменяется другим. В заговорах, где «Христос стоит с золотыми скрижалями», речь идет, вероятно, о Моисее, держащем скрижали (основывается на книге Исхода (Исх. 31: 18; Исх. 32: 15–16)). Данная тенденция характерна не только в отношении заговоров, но характеризует и в более общем виде судьбу архаических слов в песнях и повествованиях. Ярким примером такого переосмысления является, например, предпринятое Ф. Р. Крейцвальдом преобразование неизвестной ему формы *лиенеб* ('есть' – *futurum*, прибалтийско-финские языки) в заговорах на змею по имени Леена («Какого цвета Лееночка» (Neus & Kreutzwald 1854, 67; см.: Kõiva 1981), которые использовались против рожи и змея<sup>9</sup>:

<sup>9</sup> В старом распространенном балтийско-финском языке одна из возможностей состояла в том, чтобы сформулировать будущее время с помощью слова *«lieneb-bieneta»* (когда-то в будущем случится). Позже эта форма бытовала в ограниченном ареале Северной Эстонии, в балтийско-финском и финно-угорских языках форма будущего

«Какого цвета ты Лееночка?  
 Послушай, милая Лееночка.  
 Знатный богач в большом болоте,  
 слушай золотая госпожа,  
 да смогу тогда тебя разгадать /  
 разгадать твое происхождение

(Е 84056 (329) < Мустяла, 1933).

23. «Дерево, растущее в саду у Христа» – очевидно, мы имеем дело с аллюзией на смоковницу (Мф. 21: 19 и далее) (см. карту «Ареал мотива “Дерево, растущее в саду у Христа”»). Заговоры использовались против кровотечения.



Ареал мотива «Дерево, растущее в саду у Христа»

времени отсутствовала. Во времена создателя эпоса «Калевипоэг» научные языковые формы только появлялись. По этой причине Фр. Р. Крейцвальд ошибочно решил, что *Lieneb* может быть диалектной формой имени *Leena* (в диалектах севера Эстонии – *Liena*), и использовал в заклинании от змея имя *Leena*. Позднее Крейцвальд опубликовал тексты заговоров в Санкт-Петербурге в 1854 г. на эстонском и немецком языках (Kreutzwald 1854), позднее эта книга появилась в Эстонии, и из нее эстонские знахари заимствовали этот заговор.

24. «Иисус говорит со слепыми» – основывается на Евангелии от Матфея (Мф. 15: 30), Евангелии от Марка (Мк. 8) и пр. Такие заговоры использовались против боли в глазах.

25. «Иуда предает Христа». Архивный текст: *«Kolm vaest pimedat istusid tänaval. Sääl ütles meie armas Jeesus Kristus: „Teie vaesed pimedad, miks istute sää?“ – „Sellepärast istume meie sääl, et meie Jumalat ei või näha igal pool ja teda mitte ära tunda“. Sääl ütles armas Jeesus Kristus oma suuga ja hingega: „Ma tahan teid õnnistada põletuseks, õnnistada laskmiseks, valgeks ja kollaseks, õnnistan teid lõögiks ja naelaks, et teie välja läheksite nagu Juudas Ketsemanni aiast välja läks, mees ja naine leidsid sääl Jumala. Mis juhtunud on seda on armas Jeesus Kristus parandanud“»* [Три бедных слепых сидели на улице. Сказал наш милостивый Иисус Христос: «Бедные слепые люди, почему вы сидите там?» – «Для того мы сидим, что не видели Бога повсюду и не узнали его». Так сказал милостивый Иисус Христос своим голосом и душой: «Я благословлю вас сжечь, отстрелить болезнь, убрать белое и желтое благословляю вас, благословлю убрать удар и гвоздь, чтобы они вышли, как вышел Иуда из Гефсиманского сада»] (ERA II 202, 66 (14) < Пярну, 1938 (дословный перевод. – М. К.). Это производное от Евангелия от Матфея (Мф. 26: 24–25) или Евангелия от Луки (Лк. 22: 21–23) и др.

26. «Иисус на Голгофе» основывается на Евангелии от Матфея (Мф. 27: 33–34). Эти заговоры использовались против кровотечения:

«Jeesus Kristus Kolgadal:  
veri jookseb nii kui vesi,  
vesi jookseb nii kui veri –  
raud sulab nii kui hõbe,  
hõbe sulab nagu raud».

[Иисус Христос сидел на Голгофе,  
Его кровь течет, как вода,  
вода течет, как кровь,  
железо плавится, как серебро,  
серебро плавится, как железо]

(Н II 16, 447 (33) < Юуру, 1889).

27. «Иисус на Масличной (Елеонской) горе» использовали в Эстонии для прекращения кровотечения, основывается на Евангелии от Матфея (Мф. 21: 1).

28. Против удара и болезней неясного происхождения в заговорах использовали описание тайной вечери (Лк. 22:

14 и далее), к сюжету может примыкать мотив омовения ног учеников (Ин. 13: 1–17 и далее).

Тип «Тайная вечеря» дает контаминации и с типами «Тайная вечеря» + «Крещение Христа» или «Христос переходит через Красное море» + «Тайная вечеря» + «Благословение первым людям». Один из вариантов копирует достаточно точно Евангелия от Матфея, Марка, Луки, Иоанна (Мф. 26: 26–29; Мк. 14: 22–25; Лк. 22: 17–20; Ин. 6: 47–51): *«Jumal Jeesus Kristus mina usun püha õhtusöömaeaga sisse pärast seda kui sina pesid jalgu oma jüngritel, ütlesid: „Võtke sööge seda, see on minu ihu!” Ja siis oma püha kätega võtsid sina karika üteldes: „Jooge, see on minu veri uue sääduse sees, ja nii mitu korda seda tehke oma pattude eest minu mälestuseks“»* [Иисус Христос, я верю в тайную вечерю после того, как ты обмыл ноги своим ученикам, сказал: «Возьмите, ешьте, это плоть моя!». И затем своими святыми руками взял ты чашу, сказав: «Пейте, это кровь моя! В новом законе. Итак, сотворите за грехи свои несколько раз в поминовение мое»] (ERA II 202, 23/4 (37) < Пярну, 1938).

29. «Христос на кресте» – основывается на гл. 27 Евангелия от Матфея и пр. Применяли в эстонской традиции при жаре, опухоли, зубной боли, ревматизме, для остановки кровотечения (наиболее часто), а также для успокоения домашнего. Мотив «Христос на кресте» распространен у европейских народов прежде всего против кровотечения (Hndwb I, 1455). Старейший известный текст – рифмованный заговор на латинском языке, относящийся к 1349 г., в таком виде он применялся в Германии до XIX в. Наряду с этим текстом распространялись более короткие варианты, которые, как считают исследователи, возникли в XVI в. «Христос на кресте» встречается в Эстонии в пяти основных вариантах.

А. Христос на кресте.

Б. Эта кровь: Христова кровь (в Германии первые сообщения об этом варианте относятся к XVI в.).

В. Христа ранили 3 (5) евреев; вариант известен и в русской традиции (Ветухов 1907, 243).

Г. Гвозди Христа – известен и в немецкой традиции.

Д. Пять ран Христа – распространен и в других местах в Европе, в Германии известен с XVI в. (Hndwb I, 1455)<sup>10</sup>.

«Христос на кресте» дает контаминации с отдельными редакциями (например, варианты А + Д или с иными мотивами: «Иисус у Красного моря» + «Христос на кресте»).

Опосредованно тип «Счастливые часы» основывается на распятии Христа. Самая ранняя запись типа «Счастливые часы» относится к X в. и сделана на английском языке. На немецком языке он начал массово распространяться с XVI в. (Hndwb I, 1225). Содержанием типа является рождение, распятие и воскресение Христа: на первом плане стоят события жизни Христа. В Эстонии часто фиксируется тип «Счастливые / Святые часы» в заговорах от боли, рожи и ран:

«Raiutud haav	[Рубленая рана
Püha on see haav,	Святая та рана,
püha on see tund,	Святой тот час,
püha on see päev.	Святой тот день.
Jumalast see haav sai.	От Бога та рана произошла.
Jumala see isa, poja ja Pühavaimu	Это во имя Бога Отца, Сына
nimel. Aamen.	и Святого Духа. Аминь]
	(E 9170 (8) < Вильянди, 1894).

Тип «Город боли и плена Иерусалим» начал распространяться с XV в., возможно влияние духовных песен. В Эстонии распространился через посредничество прибалтийских немцев, как и прочие варианты, и использовался от ревматизма, жара:

<sup>10</sup> Ср. с православными так называемыми пяточисленными молитвами, которые, по преданию, сложены святителем Дмитрием Ростовским в конце XVII – нач. XVIII в. и посвящены пяти скорбям Божией Матери — когда старец Симеон предрек смерть Иисуса на кресте (Лк. 2: 34–35), когда Мария и Иосиф потеряли 12-летнего Иисуса, возвращаясь из Иерусалима (Лк. 2: 41–52), когда стало известно, что Иисус «пойман и связан от жидов» (Мф. 26: 47–56; Мр. 14: 42–50; Лк. 22: 47–54; Ин. 18: 3–14), когда Иисуса распяли на кресте между двумя разбойниками (Мф. 27: 38; Мк. 15: 27–28; Лк. 23: 33–43; Ин. 19: 18), когда полагали в гроб тело Иисуса, снятое с креста (Мф. 27: 55–61; Мк. 15: 40–47; Лк. 23: 49–56; Ин. 19: 38–42) (Автор выражает благодарность Елене Боганевой за дополнения).

«Jooksva (reuma) ja sisemise valu vastu  
 Vangi- ja valulinn, sa Jeruusalemm,  
 sa juudi linn, kus meie Kristus sai risti küljes surmatud ja vaevatud.  
 Seal ta valas vett ja verd.  
 Kolmainu isa ja pühavaimu nimel».

[Против ревматизма и боли внутри.  
 Город боли и плена Иерусалим,  
 город еврейский, где наш Христос был умерщвлен на кресте  
 и мучим.

Там пролил он воду и кровь.

Во имя Троиединого Отца и Святого Духа]

(Н III 28, 305 (6) < Кыпу, 1896).

30. «Христа избивают тростью» – заговор от боли, основывается на Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна (Мф. 27: 30; Мк. 15: 19; Ин. 19: 3). В эстонской традиции обычно тип, базирующийся на сравнении, встречается как самостоятельно, так и в контаминации, в заговорах против рожи.

31. «Иудеи хотят побить Христа камнями» – основывается, вероятно, на Евангелии от Иоанна (Ин. 10: 31), использовался против боли и от ран.

32. Девять слов, сказанных Христом на кресте (Мф. 27: 46), применялся в качестве заговора от рожи. В европейской заговорной традиции как заговор используется прежде всего сам предсмертный крик Христа «Или́, Или́! Ламá савахфани́» (Hndwb I, 1225). В Эстонии: «*Встань у дверей дома моего и прочти мне девять слов. Те, которые Иисус произнес на кресте. Прочти эти слова мне*» (EFITA\_F65-022).

33. «Печать на могиле Христа» – Евангелие от Матфея (Мф. 27: 66) – встречается как часть контаминации, используется от боли.

34. «Крушение на море и спасение Павла» – основывается на Деяниях апостолов (Деян. 27: 9–44 и далее), встречается как часть контаминаций в заговорах от боли.

35. «Спасение Петра из темницы» – основывается на Деяниях апостолов (Деян. 12: 3–11), встречается как часть контаминаций, используется против боли.

36. Наряду с заговорами, основанными на контаминациях и отдельных местах из Библии, в Эстонии в функции за-

говора использовались и отдельные целостные тексты, из которых наиболее известны 90 (91)<sup>11</sup> псалом Давида (от удара). Псалом 36, стих 7, должен был помочь при лечении болезней, полученных от земли – в Европе его применяли против чумы (Hndwb I, 1225), в Эстонии – от головной боли.

37. Существенными компонентами лечебных заговоров могут быть различные приказы: «Идите и сделайте учеником каждого. Крестите людей во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28: 19).

## Основные структурные схемы

Часто в единое целое объединяются разные, основанные на Библии, истории, добавляются краткие формулы, молитвы или заповеди. Обычной структурной схемой является, как правило, история, событие, которые должны автоматически отпугивать демонов болезни, добавляются сравнения и дополнительные приказы; обращения к существу или болезни отсутствуют, как и апелляции к высшим силам.

### 1. История (*historiola*)

«Jeesus kõndis teeda mööda, Maarjas kõndis maada mööda, otsis oma armast lasta. „Roega, roega, kus sa oled?“ – „Ruusalemma linna all“. – „Mis sa siis seal teed?“ Istub kuld tooli peal, küündlad põlevad laua peal, valged inglid ukse ees».	[Иисус шел по дороге, Мария шла по земле, Она искала своего любимого ребенка. «Сын, сын, где Ты?» – «Под городом Иерусалимом». «Так что Ты там делаешь?» Сижу на золотом стуле, на столе горят свечи, белые ангелы у двери]
---	---

От женских болезней (E, StK 14, 139 (5) < Вяндра, 1922).

<sup>11</sup> Девяностый псалом из книги Псалтырь (в масоретской нумерации – 91-й). Известен по первым словам «Qui habitat (in adjutorio Altissimi)» (лат.) и «Живый в помощи» (церк.-слав.). Зачастую используется как молитва в опасной ситуации. В еврейском тексте Библии псалом не имеет заголовка, в Септуагинте имеет надпись Αἶνος ψάλλῃς τῷ Δαυΐδ — «хвалебная песнь Давида», которая перешла и в другие переводы. Надпись в церковно-славянском тексте: «Хвала песни Давидовы, не надписан у еврей». Протестанты обычно используют масоретскую нумерацию.

1а. История + закрепка. К истории или событию добавляется какая-либо из закрепляющих формул. Таковыми являются, например, «Христос на Масличной горе» + закрепка; «Мария первый раз в церкви» + закрепка. Пример заговора и закрепки:

«Maarja kõndis mööda teed,  
otsis oma ainust poega.  
“Poeg kus, Poeg kus oled sa?  
Kõik rahvas sind otsivad“. –  
“Mis nad minust otsivad?  
Mind on siia risti löödud.  
Rist on täiesti verine,  
oda üleni määritud.  
Linnud said söödetud,  
rõghuhausd sai täidetud,  
Jumal tuleb tulega,  
võtab vilja välja pealt,  
inimesi ilma pealt,  
vagad kalad vee seest.  
Abram laulab mere ääres.  
Adam, Eva, tulge seie,  
siin on sinu rõõmupaik“.  
Jumala, isa, poja, pühavaimu  
nimel. Aamen».

[Мария шла по дороге,  
искала своего единственного Сына.  
«Где Сын, где Ты, Мой Сын?  
Весь народ Тебя ищет». –  
«Что они Меня ищут?  
Меня здесь на кресте распяли,  
крест весь в крови,  
копье все измазано.  
Птицы накормлены,  
могила адова заполнилась,  
Бог придет с огнем,  
вытащит всходы из поля,  
людей со света,  
благочестивых рыб из воды.  
Авраам поет у моря.  
Адам, Ева, придите сюда,  
здесь твое место радости.  
Во имя Отца, Сына, и Святого Духа.  
Аминь]  
(EÜS XII, 7 (7) < Вайке-Маарья, 1915).

1б. Закрепка + история + закрепка. Первым или последним компонентом может быть каноническая молитва, которая опосредованно может быть приравнена к закрепке.

1б1. Молитва + история + закрепка.

1б2. Закрепка + история + молитва.

2. История + история или история а + (А + n) истории, например, «Тайная вечеря» + «Христос на кресте». Соединяться могут до четырех самостоятельных историй.

2а. Апелляция к помощи свыше + закрепка (или молитва «Отче наш»), история А (или А + n истории) + сравнение (как X, так Y). Последним компонентом может быть краткая формула и с иной структурой.

2б. Апелляция к помощи свыше + изгнание зла + история А (А + n истории) + базирующееся на последней сравнение

(как X, так Y) + апелляция к помощи свыше. Это же действительно и при сравнениях и приказах с *если-условием*: если А сделал В, то пусть также сделает и С: если Бог спас иудейских мужей Седраха, Мисаха и Авденего из огненной печи (Дан. 3: 19–25), то пусть потушит конкретный пожар, поможет конкретному лицу, погасит конкретный огонь.

2в. История А (или базирующееся на ней сравнение – как А, так и В) + закрепка + история В и /или базирующееся на ней сравнение (как В, так и С) + апелляция к помощи свыше + закрепка.

2г. Посылание боли / болезни в исходное место или просто предложение им альтернативного местоположения + апелляция к помощи свыше + история А (А + n истории) + апелляция к помощи свыше + устранение зла + закрепка.

В качестве структурного признака своеобразия следует отметить гораздо более частое, чем в среднем в эстонской заговорной традиции, использование закрепительных формул: во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; аминь, а также молитвы «Отче наш». Закрепительная формула (или формулы) могут быть как в начале, так и в конце текста, заменяя магическое очерчивание круга. В народной медицине и религии большинства народов обычным является отстранение очага болезни или отстранение врача и больного от прочего мира путем обведения круга (ср.: Hndwb V, 460; Гагулашвили 1983, 123). Закрепительные формулы могут располагаться и в середине текста при переходе от одного мотива или заговора к другому. Их можно рассматривать также и в качестве особого случая апелляции к помощи свыше, стремления к помощи внечеловеческих и сверхъестественных сил. Часты контаминации из нескольких разных сюжетов и мотивов, а также полифункциональность заговора.

Перечень мотивов, восходящих к Библии, показал, что в эстонских заговорах число библейских действующих лиц, а также число соответствующих мотивов довольно ограничено (ср. с латышской: Straubergs 1939; 1941; восточно-славянской: (Познанский 1917, 61; Петров 1961); финской: (Krohn 1912)). Из действующих лиц в заговорах встречаются Мария, Христос, св. Георгий, Иоанн Креститель, св. Анна, Петр, Мат-

фей, Марк – таков перечень святых (см.: Кыйва 1990, 80). Чаще в заговорах можно встретить имя Марии, оно встречается в параллельном стихе рядом с именами владык и владычиц земли.

В группе легендообразных / *historiola* заговоров основные структурные схемы проще: *история*, которая может быть и в виде магического диалога. Часты также схемы история + история и история + апелляция к помощи свыше.

### Канонические молитвы в функции заговоров

По всей вероятности, канонические молитвы были одними из первых средств лечения, они проникли в эстонскую народную традицию через странствующих монахов и церковных деятелей и сохраняли свою популярность в средние века и позднее. Интересным является то, переводились ли и использовались ли молитвы на родном языке до известных переводов молитв XVI в. В принципе, это вполне возможно. Согласно архивным данным, в традиции XIX в. сохранились отдельные отрывки молитв на латинском языке, однако в основном мы имеем дело с материалом на эстонском языке, распространению которого в значительной мере содействовала лютеранская церковь.

Хотя прямо или косвенно назван целый ряд молитв, популярны из них только некоторые. По использованию абсолютно универсальной является молитва «Отче наш», которую применяли при лечении почти всех болезней, а также при общении с объектами природы или мифологическими существами, при обеспечении хозяйственного благополучия, в критических жизненных ситуациях и при сглазе. Использование молитв (в том числе «Отче наш») для достижения зла или добра – явление в эстонской традиции древнее. Подобное тотальное распространение молитвы «Отче наш» указывает на то, что этот текст высоко ценили. Очевидно, что с течением времени она заменила ряд архаичных лечебных, отводящих, защитных и прочих формул. С забыванием последних и с ослаблением народной религии на первый план выдвинулась молитва «Отче наш», оставаясь часто единственным

средством защиты. Широкому распространению данной молитвы среди лечебных текстов содействовало, вероятно, и то, что если народный врачеватель не знал подходящих заговоров, то он мог лечить именно путем чтения хорошо известного ему текста. Вполне естественно, что в период забывания заговоров канонические молитвы имели преимущество перед прочими: их знали и врачевание с помощью «слова Божьего» признавали больше.

Часто при лечении нарывов, рожи, растяжения и прочего использовали и «крестильные» слова. Особенно же распространенным было обращение «Изыди, нечистый дух, дай место Святому духу!»

Канонические молитвы с соответствующим обрядом читали и самостоятельно. Часто их присоединяли в равном виде к началу или к концу заговоров – в этом случае они являются своеобразными формулами-закрепками.

Каролина Пихельгас, проанализировав применение молитвы «Отче наш» на примере упоминаний в рукописном архиве Ейзена, подчеркивает, что в обратном прочтении ее использовали 59 раз, т. е. в 25,7 % архивных текстах, а такое же прочтение псалма встречается всего 1 раз. Одной из причин переворачивания текста молитвы можно считать представление о потустороннем мире как о перевернутом на оборот (Pihelgas 2013); в правильном порядке молитва «Отче наш» представлена в более 32 % архивных текстов (Pihelgas 2013). Эти цифры указывают на значительное преобладание молитвы «Отче наш» над другими, а также и на то, что при прочтении используется характерный для заговоров набор приемов, но это уже отдельная тема для исследования.

## **Молитвы и песни из молитвенников в функции заговоров**

Молитвенник люди носили с собой для защиты от духов, привидений и сверхъестественных сил, часто его клали в гроб умершему. Листы из молитвенников развешивали на стенах хлева для защиты животных и использовали при гадании (Eisen 1926, 146).

Прежде всего молитвы использовали в качестве лечебных заговоров, реже – для отпугивания мифологических существ. На территории Южной Эстонии тексты молитвенников использовались чаще. Песни читали, пели или же листком, на котором они были напечатаны, надавливали на больное место (ERA II 62, 346 (8) < Ляэне-Нигула).

К 1524 г. на эстонский язык были переведены по крайней мере такие основные молитвы, как «Отче наш», «Аве Мария» и «Кредо» («Верую»). В последующий период тексты молитв и церковные песни распространялись в рукописном виде. На процессах против ведьм наряду с основными молитвами упоминают еще 10 заповедей и песни из молитвенника, использовавшиеся в качестве заговоров. Вышедшая в 1632–1638 гг. книга Г. Штала *«Hand- vnd Hauszbuch»* содержит песни, которые, по архивным данным, в XIX–XX вв. бытовали в заговорном репертуаре: «Jommal Issa ella meije jures» [Боже Отче, пребудь с нами] (Stahl 1637, 48), «Keskil meije omma ello sees» [Посреди нашей жизни] (Stahl 1637, 163). Более поздние молитвенники, как, например, «Ma Kele Koddo = nink Kirko = Ramat» (1700) и другие, содержат уже большинство текстов из молитвенников, использовавшихся в качестве заговоров. Многие из них переходили из издания в издание: «Amen, au issal olgo» [Аминь, честь Богу] (EMRLR, 314; TMKLR, 283), «Au, kitus olgo igavest» [Слава и хвала вечности] (EMRLR, 101), «Kui Jesust risti naelati» [Когда Иисус был распят] (EMRLR, 55), «Jumal Issa meie jä» [Отец-Бог, пребудь с нами] (EMRLR, 101; TMKLR, 65), «Herodes, miks sa ehmatad» [Ирод, чего страшисься] (EMRLR, 49), «Keset elu meie pääl» [Посреди нашей жизни] (TMKLR, 227), «Kes woip mo wasta olla» [Кто может быть против меня] (TMKLR, 192); «O Adam sinno essitus» [О, Адам, твоя ошибка] (EMRLR, 115), «Keskel selle ello sees» [Посреди этой жизни] (EMRLR, 245), «Kui meil on püsti hädda käes» [Когда мы в большой скорби] (EMRLR, 305), «Kui Jesu sure armoga Jordani jõe le tuli» [Когда Иисус с большой любовью вошел в реку Иордан] (EMRLR, 123), «Werri on meid ühhendanud» [Нас связала кровь] (EMRLR I, 458).

В лечебных заговорах церковные песни использовались в большинстве случаев для врачевания болезней неясного

происхождения (19 песен), а также применялись против боли, прострела и удара, опухоли, змеиного укуса, растяжения, ломоты, рожи и тому подобных, т. е. в тех случаях, когда человек не мог справиться с болезнью дома и был вынужден обращаться к специалисту.

Заговоры могли включать в себя церковные песни либо целиком, либо только определенные стихи из них (например, из песни «Jumal isa meile jää» [Отец-Бог, пребудь с нами] – лишь три первых стиха). Церковные песни, как и прочие, могли использоваться против разных болезней: «Amen, au isal olgu» [Аминь, честь Богу] – против растяжения, рожи, болезней от ветра; «Uss kui põtra hammustas» [Когда гад укусил животное] – против опухоли, змеиного укуса и т. д.

Тексты самовольно не изменяли, могли объединять разные песни и иные формальные возможности. Приведем примеры.

1. Церковная песня.

2. Церковная песня + церковная песня (песни). Песни контаминируют между собой целиком (ЕРА II 56, 31 (6)); церковная песня полностью и избранные стихи («Amen, au isal olgu» [Аминь, хвала Богу] текст целиком + 3 стиха «Jumal isa meile jää» [Отец-Бог, пребудь с нами]); избранные стихи из нескольких песен (3 стиха «Kui Jeesus suure armuga» [Когда Иисус с большой любовью вошел в реку Иордан] + 6 стихов «Kui Jeesust risti naelati» [Когда Иисус был распят] + 4 стиха «Veri on meid ühendanud» [Нас связала кровь]).

3. Молитва + церковная песня (например, «Отче наш» + «Herodes, miks sa ehmatad» [Ирод, чего страшишься]).

4. Краткая молитва + заговор в форме рунического стиха + краткая формула (например, «Võta, issand, halasta» [Господи помилуй] + «Боль вороне» + «Изыди, сатана!»).

## Заключение

В заключение отметим, что для заговоров характерно широкое использование молитв, библейских и парабиблейских текстов и псалмов в магической функции. Они используются целиком и самостоятельно, как «кирпичики» для создания

единого текста. Аналогично народным песням, которые состоят из различных мотивов и типологических единиц, здесь также объединяются части текста различной длины. Молитвы использовались для закрепки в начале и конце заговоров, а также посередине или между различными цельными частями. Поэтому заговор может представлять собой сложное уникальное интертекстуальное сочетание мотивов. Цель таких текстов соответствует их функции, но очевидно и то, что пользоваться ими (и создавать их) могли только профессиональные знахари. В этом отношении отдельно стоит молитва «Отче наш», которая сотни лет служила людям универсальным средством помощи для каждого.

Тексты читались в правильной последовательности (т. е. от начала и до конца), а «Отче наш» в обратном порядке, согласно ситуации. Возможно, что это было обусловлено необходимостью воздействовать на противника / болезнь посланием на незнакомом тайном языке. Может быть, имело место желание перевернуть повседневный мир с ног на голову и вывернуть его наизнанку. Это использовалось, например, если человек заблудился в лесу. Более отдаленные параллели с миром наизнанку мы найдем в ритуалах врачевания шаманов Сибири.

Если для знахарей решение кризисных ситуаций или уравнивание ситуации при помощи библейской литературы, молитв и псалмов означало опору на божественный авторитет и церковный канон, то духовенство и ученые были настроены скептически. Духовенство, как правило, не принимало использование заговоров / слов, даже если речь шла о канонических текстах. До последнего времени фиксировались также обращения к стихиям природы, ранее – к духам и сатане, но их доля была меньше.

## **Выражение благодарности**

Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (институциональный исследовательский грант IUT 22-5) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям CEES – ТК 145).

## Рукописные фонды фольклора

- Е – М. И. Эйзен (архив 1880–1934)  
EFTA – Фольклорный архив отделения фольклористики Эстонского литературного музея (2016–)  
ERA – Эстонский фольклорный архив (архив 1927–1944)  
E, StK – Стипендиаты М. И. Эйзена (архив 1921–1939)  
EÜS – Общество эстонских студентов (архив 1875–1917)  
H – Я. Хурт (архив 1860–1906)  
RKM – Литературный музей им. Фр. Р. Крейцвальда (архив 1945–1996)  
RKM, Mgn – Фонотека Литературного музея им. Фр. Р. Крейцвальда (архив 1953–1996)

## Сокращения Библейских книг

- Ап. – Откровение Иоанна Богослова  
Быт. – 1-я книга Моисея. Бытие  
Дан. – книга пророка Даниила  
Деян. – Деяние святых апостолов  
Ин. – Евангелие от Иоанна  
Иов. – книга Иова  
Ион. – книга пророка Иона  
Исх. – 2-я книга Моисея. Исход  
Лк. – Евангелие от Луки  
Мк. – Евангелие от Марка  
Мф. – Евангелие от Матфея  
Нав. – книга Иисуса Навина  
Откр. – Откровение Иоанна Богослова  
Пс. – Псалтирь  
Цар. – книги Царств  
Чс. – 4-я книга Моисея. Числа

## Список цитированных источников

- Ветухов, Алексей 1907. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. *Изъ истории мысли*. Вып. 1–2. Варшава: Тип. Варшав. учеб. округа. <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=1880>
- Гагулашвили, Илья 1983 = Гагулашвили, И. 1983. *Грузинская магическая поэзия*. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та.

- Кыйва, Марэ 1990. *Эстонские заговоры. Классификация и жанровые особенности*. Таллинн: Ин-т эстонского языка.
- Петров, В. 1981. Заговоры. *Из истории русской советской фольклористики*. Ленинград: Наука, Ленингр. отд-ние, с. 77–142.
- Ariste, Paul 1936. Eesti keelt rootsiaegsete kohtute protokollidest. *Eesti Keel*, 1936: 1, pp. 1–14; 1936: 2, pp. 42–46.
- EMKLR 1721 = *Eesti-Ma Kele Laulo-Ramat, Mis sees Õnsa Luterusse ja muud teised wannad ning ued kaunid Laulud on üllespandud, Mis üks õige Risti-Innimenne Keige Pühha- ja mu Päwade sees Jummal Kitusseks ja omma Süddame Õppetusseks, Mainitusseks, Parrandamisseks ning Rõmuks woib tähhele panna, luggeda ning laulda* 1721. Tallinn: Eestimaa Konsistooriumi kirjastuskassa.
- EMRLR 1738 = *Eesti Ma rahwa Laulo-Ramat, kus õnsa Lutterusse ja muud teised wannad ning ued kaunid Laulud on ülles-pandud, mis üks õige Risti-Innimenne Keige Pühha= ja muil Päivil Jummal Kitusseks ja omma süddame õppetusseks Maenitsuseks Parrandamisseks nink Rõmuks woib tähhele panna, luggeda ning laulda* 1738. Tallinn.
- EMRLR I 1862 = *Eesti Ma rahwa Laulo=Ramat, kuhhu, õntsa Lutterusse*. Tallinn: Lindfors.
- Hndwb = Hoffmann-Krayer, Eduard & Bächtold-Stäubli, Hanns (ред.) 1927–1938. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I–IX. Berlin-Leipzig: de Gruyter.
- Honko, Lauri 1972. *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo-Helsinki: WSOY.
- Inikova, Svetlana 1999. *Doukhorbor Incantations Through the Centuries*. Ottawa: Legas Publishing & Spirit Wrestlers Associates.
- Kahk, Juhan 1980. Nõidumisest ja nõiasõnadest Eestis XVII sajandil. *Keel ja Kirjandus* 11, pp. 673–681.
- Kahk, Juhan 1987. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. *Religiooni ja ateismi ajaloo Eestis III. Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, pp. 146–171.
- Krohn, Kaarle 1912. Pyhimysten nimet suomalaisiaa loitsurunoissa. *Historiallinen Aikauskirja*, pp. 319–327.
- Kuujo, Anja 1954. Eräs pistoksen luku 1600 luvulta. *Virittäjä*, pp. 320.
- Kõiva, Mare 1981. Fr. R. Kreutzwaldi ja A. H. Neusi väljaandest «Mythische und magische Lieder der Ehsten». *XXV Kreutzwaldi päevade konverentsi ettekannete teesid*. Tartu: Teaduste Akadeemia, pp. 12–13.
- Kõiva, Mare 1984. Legendimotiivid eesti loitsudes. *Noored filoloogias. Noorteadlaste konverents. Ettekannete teesid*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, pp. 13.

- Levón, Kaarle 1904. *Tutkimuksia loitsurunojen alalta. Veren-sulkusanat ja raudan sanat*. Tampere: Suomen Yliopisto.
- Madar, Maie 1980. *Nõiaprotsessid Eestis XVI kuni XVIII sajandini*. Diplomitöö, käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, NSV Liidu ajaloo kateeder.
- Madar, Maie 1987. *Nõiaprotsessid Eesti XVI sajandist XIX sajandini. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. III. Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, pp. 124–145.
- Matthias Johann 1926. *Eesti vana usk: Eesti mütoloogia IV*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Neus, Hans & Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1854. *Mythische und magische Lieder der Ehsten*. St. Petersburg: Eggers et Comp.
- Ohr, Ferdinand 1931. Loitsujen Jordani. *Kalevalaseuran Vuosikirja* 11. Helsinki: WSOY, pp. 169–178.
- Pihelgas, Carolina 2013. „Kolm kord meie isa enne lugeda, siis...” Meieis-apalve kasutamine loitsuna eesti rahvausundis. *Keel ja Kirjandus* 1, pp. 30–48.
- Piibel 1884 = *Piibli Ramat*. 10. Trükk. Tarto Piibli-selts. Tartu: H. Laakmann.
- Possevino, Antonio 1973. Lettera alla Duchessa di Mantona. Kiri Mantonahertsoginnale. *Maarjamaa Taskuraamat*, 2. Rooma: Maarjamaa.
- Roper, Jonathan 2005. *English Verbal Charms*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Schlüter, Wolfgang 1883. Ein estnischer Zauberspruch. *Sitzungsberichte der Gelehrten estniechen Gesellschaft uz Dorpat 1882*. Dorpat: C. Matthesen, pp. 66–80.
- Schlüter, Wolfgang 1911. Estnischer Zauberepruch aus einem Visitationprotokolle vom Jahre 1750. *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1910*. Jurjev-Dorpat, pp. 137.
- Stahl, Heinrich 1632–1638. *Hand- und Hauszbuch für die Pfarherren und Hausväter für das Fürstenthumb Esthen in Liffland*. Bd. 1–4. Riga: Christoff Reusner.
- Straubergs, Kārlis 1939; 1941. Latviesu buramie vārdi. I–II. Riga: Latviesu Folkloras krātuves izdevums, Izdots.
- TMKLR 1732 = *Tarto-Ma kele Laulu-Ramat, kumman kik wanna nink wastse Laulo, kumma senni ajani Trükki Märki trükki-tu, ütte Ramato sisse omma kokko kootu, nink sündlik-kuide Nimme alla säetu, mida eggä sure Pühhä Ajal nii häste, kui muido kigge suggutsen, Henge nink Ihho rōmsan nink kurvan Pōlven säratsid Laulo, kumma sündiva, löwwis Jummalalle Auwus nink Tarto-Ma koggodusselle Tullus t trükkitu*. Riga: S. Fröülich.

- Uuspuu, Vilen 1938a. Eesti nõiasõnade usulisest iseloomust. *Usuteadusline Ajakiri*, pp. 15–24.
- Uuspuu, Vilen 1938b. Surmaotsused eesti nõiaprotsessides. *Usuteadusline Ajakiri*, pp. 79–87, 117–130.
- Velmezova, Ekaterina 2011. On Correlation on Charms and Prayers in Czech and Russian Folklore Traditions: An Attempt at Textual Analysis. T. A. Mikhailova & J. Roper & A. L. Toporkov & D. S. Nikolayev (ред.) *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. Moscow: PROBEL-2000, pp. 55–60.
- Westrén-Doll, August 1925. «Abgötterey» zu Ausgang der schwedischen und Beginn der russischen Zeit. *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat*. Tartu, pp. 7–25.
- Wichmann, M. Gottfried Joachim & Kindervater, M. Christian Victor 1806. Neueste biblische Hand = *Concordanz und Wörterbuch*. *Neue unveränderte Ausgabe*. Leipzig: Friedrich Gotthold Jacobäer.

## Summary

### PRAYERS AND INCANTATIONS. BIBLE MOTIVS AND CHARACTERS IN INCANTATIONS

#### Mare Kõiva

This article examines Bible verses, church songs, and prayers that were used as incantations. An overview of the motifs and verses in the Bible used as incantations are presented: a total of 33 Old and New Testament verses were used for medical treatment. In addition to citing the Bible, the incantation tradition and historiolas based on the allusions were more widespread. Particularly since the 18th century, the hymnals and the Bible were the sources of incantations, supported by the spread of Estonian-language church literature, information on the use of prayers dates back to the 16th century.

The author analyses wide-ranging texts to find out what kind of biblical verses, prayers and hymnals were used to create the complete texts and how many contaminations were in one sub-category, and for what purpose (healing, regulation of social relationships) they were used. For the first time, the use of prayers and other texts related to biblical literature as incantations is analysed using a full corpus.

**Keywords:** Bible as a source of incantations, historiola, hymnals, incantations, prayers

# Historiola в белорусских заговорах: приоритеты и региональная специфика

Татьяна Володина

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
tanja\_volodina@tut.by

**Аннотация.** Статья посвящена одной из важнейших и популярных тактик магического текста – так называемой историоле (*historiola*), сущность которой заключается в апелляции к прецедентным ситуациям, когда стратегия излечения обусловлена следованием сакральным образцам. В качестве нормативного наиболее весомым выступает рассказ о чудодейственной помощи Христа или его сподвижников. Рассматривается ряд особенно ярких реализаций этого магического приема (обращение к мотивам рождения Христа, крещения, его ран, распятия и воскресения и др.), распределение персонажей (с учетом сосуществования героев дохристианской и христианской истории). Сделан акцент на локальные доминанты и приоритеты *historiola* на белорусской этнической территории. В немалой степени это обусловлено отношением традиции к *Slavica Orthodoxa* или *Slavica Latina*. Так, отсылка к текстам Святого Писания встречается гораздо чаще на западной части страны, в местах компактного проживания католического населения. Ветхозаветные персонажи зачастую в сказочном антураже «действуют» в заговорах востока страны. В любом случае *historiola* служит и как образец исцеления человека, и как набор конкретных примеров, но гораздо важнее – как гарантия восстановления утраченной гармонии.

**Ключевые слова:** заговоры и заклинания, *historiola*, прецедент, белорусский фольклор, библейские образы

Термин «*historiola*» широко используется в западноевропейской науке для обозначения заклинания, в котором короткие мифологические истории обеспечивают парадигму для желаемого магического действия (Faraone 1988, 284). Этот термин занял лидирующие позиции и в немецкоязычном пространстве, так как он более нейтрален по отношению к принятым ранее *Analogieerzählung* – рассказ по аналогии или *Vorbilderzählung* – рассказ-образец, допускающим более широкое толкование (Schumacher 2000, 203). *Historiola* иллюстрирует принцип *similia similibus* и помещает заговор «между ситуацией из жизни, где действия открыты, и мифическим временем, когда действия завершились и напряжение уже снято» (Frankfurter 2001, 464) и описывает события, которые произошли во время *illo tempore* – неопределенное время в прошлом. Цель *historiola* состоит в том, чтобы установить связь между мифологическим прецедентом и актуальной ситуацией, с которой сталкивается потерпевший и его магический помощник. Мифические события понимаются как архетипические: они навсегда сохраняют свою силу, и эта сила может быть использована при их повторении. Даниэль Уоллер (Daniel James Waller) предлагает продуктивную концепцию рассмотрения механизма использования *historiola* как эха, когда эффект исцеления обеспечивается повторным, с определенными модуляциями своеобразным звучанием сакральной истории (Waller 1988).

В восточнославянской фольклористике преобладает использование термина «прецедент». Т. А. Агапкина на многочисленных примерах убедительно раскрывает магические функции прецедентных ситуаций как одну из важнейших тактик магического текста. «Обращение к прецеденту подразумевает, что неравновесие бытия, возникшее в настоящий момент в человеческой жизни (болезнь, например), восстанавливается по некоему сакральному образцу, имевшему место в прошлом. Регулирование настоящего и будущего осуществляется с опорой на прошлое, именно из этого прошлого (в котором действуют сакральные персонажи) черпаются образцы ситуаций, подражание которым и становится залогом исправления настоящего» (Агапкина 2010, 612).

Моника Шульц, опираясь на определение ситуации возвращения к мифическим временам в прагматических целях как «прирученной диахронии» (Клод Леви-Строс), на фактах из разных культур, и прежде всего немецкой, демонстрирует, как возвращение к сакральной и благословляющей атмосфере мифических времен становится почти священным уставом магической деятельности в настоящем (Schulz 2000, 292). Эффект заключается в размывании границ между ситуацией с человеком и мифическим измерением, иногда в его самых далеких временах творения мира. Мирча Элиаде неоднократно писал об уподоблении земного мира сакральному, когда все в мире profanum создается по образцам первых времен. Эффект заклинания состоит тогда в реактуализации мифического перво времени, в качестве образцовой модели любого творения космогонический миф способен помочь больному «начать заново» свою жизнь (Элиаде 1995, 34–43).

Аллюзии к космогоническому мифу как мифологическому прецеденту сохраняют и магические тексты – заговоры. Обращение лекаря и соответственно больного к временам творения программирует возвращение к началу начал, времени без болезней и бед. Страдающий человек пересоздается вместе с миром.

Маты Марія! Ты спородыла Хрыста, Хрыстос сотворыў вси на зэмлі – неба, звёзды, луну, зэмлю. Таки дай крэпость рабу Бо-  
жию (имя) и сохрани его от болезни призорной – и от витру, и от воды, и от глазу (Кривошапкин, 335).

Шоў Госпадзі паўз сіняга мора, дунуў на свет, на свеці стала трава, на траве стала раса. Як сонцэ ўзойдзе на свет, так з травы раса спадзе і з этага дзіцёнка ўсё ліха спадзе... (Лопатин 2017, 137).

В космографическую картину упорядочения мира вплетаются действия христианского персонажа, наделенного функциями целителя:

Сягодня панядзелак. У панядзелачак вечарам Найсвенчая Матка па небе хадзіла, па небе хадзіла яснымі зарамі, яснымі зарамі з белымі зубамі. Ясныя зоры патушыла, (имя) зубы за-

гаварыла. Нябесныя зоры не гарэлі, каб у (імя) зубы не балелі. Я з духам, Бог з помаччу<sup>1</sup>.

Заговоры демонстрируют ориентацию на космический порядок, с которым в следующем тексте соотносится зарождение самого человека (через перекодировку зародыша и молодого месяца) и затем, с учетом этих «первых» событий, должно восстановиться и здоровье:

Млад маладзік нараджаецца ў цёмных начах, у вячэрніх зарах, не чуяў ён ні стукату, ні грухату, ні заносных лун да ні солнышка. Раб Мікалай у ўтробе мацеры зараджаўся, не чуяў ён ні стукату, ні грухату, ні краснага сонца, ні яснага месяца. Дай, Госпадзі, штобы яго зубы не балелі і блезні ў сабе ня імелі. Амінь (Барташэвіч 1992, № 634).

Очевидно, суть данного приема состоит еще и в том, чтобы декларировать связь между разными уровнями миров, прошлым и настоящим, но в такой же степени и между микро- и макрокосмом.

Однако наиболее распространенным типом заговоров этой группы является нарратив, передающий события христианской истории, прежде всего описывающие земной путь Христа или святых. Хотя *historiola* и не обязательно требует библейского прецедента или даже его магической реинтерпретации, в качестве нормативного образца наиболее весомым выступает именно рассказ о чудодейственной помощи Христа или его сподвижников. В заговоре преподносится эпизод, в котором происходит положительное разрешение кризисной ситуации. Далее следует указание на болезненное положение человека (реже животного) в этом мире, исцеление которого ожидается по сакральному образцу. *Крэст на небі, крэст на зэмлі, крэст на мні. Спас Господь роскольніка на крысте, спасі Господі рабу твою (имярек) і мене*<sup>2,3</sup>.

<sup>1</sup> Архив учебно-научной лаборатории белорусского фольклора БДУ (АБДУ). Зап. в 1982 г. Данилова А. в д. Вербовичи Наровлянского р-на от Камыш Е. М., 1924 г. р.

<sup>2</sup>Здесь и далее цитаты из устных заговоров даются курсивом. Опускание текста перед и после цитируемого фрагмента не помечается.

<sup>3</sup> Зап. в 2017 г. Лескетъ С. в Березовском р-не от Василевской А. Л., 1928 г. р. (Архив автора).

Наиболее явно *historiola* проявляется при прямом сравнении, когда нарративная часть заканчивается сравнительной конструкцией, т. е. происходит сопоставление дел, состояний или атрибутов сакрального персонажа и больного. Встречаются такие тексты и в белорусской традиции, к примеру: *Як Ісус Хрыстос на расп'яці буў, з расп'яцця ўзняўся на неба са, усе замкі паламаў, (імярек) чараўніка, чараўніцу не дапускаў* (Барташэвіч 1992, № 85); *Як Сус Хрыстос із мартвых шоў, так залатнік на месца ішоў, як Ісус Хрыстос із мартвых устаў, так залатнік на месцы ўстаў. Залатнік-залатнічок – старынькі дзядок, дзе быў ад малку, стань да старку*<sup>4</sup>. Структура *similia similibus*, по существу, подчиняет повествовательную часть заклинания директивному высказыванию, той части, которая утверждает «пусть будет это, как было тогда» (Frankfurter 2001, 468). *У чвартак рана праводзілі жыды Езуса. Езус плача, жыдзі пытаюць: «Чаго, Езусе, плачаш? Ці ты фебры баішся?» – «Я і фебры не баюся. Няхай і той не баіцца, хто будзе выклікаць імя маё. Хвала Айцу, і Сыну, і Духу Святому. Амінь* (Federowski 1897, 170). Однако прямых параллелей или сравнений событий библейской истории и ситуации исцеления в корпусе белорусских заговоров совсем немного.

Сравнение имплицировано в конструкциях типа «сакральным прецедент, пусть у больного не будет...», к примеру: *Першым разочкам, добрым часочкам Госпаду Богу памалюся. Маць Прачыстая на цэркві хадзіла, з-пад права рабра Ісуса Хрыста радзіла. Не баялася ні ўроку, ні прасроку. Хай жа раба Божая (імя) не баіцца. Бог з помашчу, а я з духам* (Вяргеенка 2013, № 177). Любопытно, что в структуре самого текста *historiola* может и завершать повествование, следовать за директивным обращением к болезни, и тогда апелляция к священным событиям служит гарантом исцеления.

Патайнік, каласьнік, дваровы, сасновы, карчовы, рабінавы, асінавы. Стой, патайнік, каласьнік, пасылаю цябе на мох, на ба-

<sup>4</sup> Зап. в 2007 г. Володина Т. в д. Слобода Ушачского р-на от Коваленко Т. Я., 1935 г. р. Записи Татьяны Володиной хранятся в Архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси (АИИЭФ).

латы, дзе людзі не ходзяць, сарокі не шчабечуць. Там табе піцьгуляць, а етага патайніка ў (імя) не бываць.

Радзіўся Ісус Хрыстос, патайнік ізьнёс, Маці Ісуса Хрыста раджала, беса праклінала, Маркавай рукой, усе ангелы са мной<sup>5</sup>.

Историола, организованная вокруг крещения Иисуса Христа на Иордан-реке, особенно популярная в европейском заговорном фонде, распространена и у белорусов. *Стань крэвѣ у рани, якъ вода въ Ирѣдани, кеды ксцивъ свентый Янѣ, кеды ходзивѣ Христосѣ Панѣ, аминь* (Романов 1891, 69, № 94); *Стань крива ў ранае, як вада ў Іарданае, там Ісус Хрыстос красціўся*<sup>6</sup>; «Глядзець на рану, перахрысціцца і прамовіць: *Пане Езу, нех в тэй ранае кроў стане, як вада ў Іарданае, дзе Пана Езуса хрысцілі*. Потым прачытаць малітву “Ойча наш” і малітву “Здравась Марыя”, а пасля пахукаць на ранку. Так паўтарыць 3 разы» (Васілевіч, Салавей 2009, 39, № 1815, Івьев.). Иоанна Крестителя в народном представлении легко заменяет Богородица или кто-либо из сакральных персонажей, а останавливаться может не вода, а сам Христос: *Стой, кроў, у ранае, як Ісус на Іардани, як Матка Боска Ісуса Хрыста хрысціла*<sup>7</sup>; *Астанавіся, кроў на рани, як Ісус Хрыстос стаяў на Іардани. Ісус Хрыстос цярпеў і крыві астанавіцца вялеў. Аминь*<sup>8</sup>.

Но гораздо чаще мотив крещения имплицирован, семантически существенным становится указание на остановку воды или даже самого Христа, что и спрограммирует прекращение кровотечения. *Як Пан Езус і святы Ян ішлі праз рэчку, праз Іардан, гэта рэчка стала, так і ты, кроў, стань*<sup>9</sup>; *Ішоў Ісус Хрыстос цераз раку Ардан. Астанавіўся Ісус Хрыстос*

<sup>5</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>6</sup> АИИЭФ. Зап. в 1990 г. Малиновская И. в д. Кривичи Ивьевского р-на от Найден Л. И., 1920 г. р.

<sup>7</sup> АИИЭФ. Зап. в 1987 г. Гришмека Л. в д. Перешары Воложинского р-на от Драневич М. М., 1920 г. р.

<sup>8</sup> АИИЭФ. Зап. в 2003 г. Бальмухина А. в д. Луконица Зельвенского р-на от Жак М. А., 1930 г. р.

<sup>9</sup> АИИЭФ. Зап. в 2005 г. Червинская В. в д. Новоселки Пуховичского р-на.



Иоанн Креститель. XVIII в. Пинский р-н Брестской обл.  
(Источник: <http://ikony.by/ioann-krestitel-v-belorusskom-iskusstve/>)

*пасярэдзіне Ардані, астанавіся кроў у рані. Амінь* (Васілевіч, Салавей 2009, 373, № 1776, Мостов.). Любопытно, но и ряд латинских, немецких текстов XV в. с мотивом Христа на Иордан-реке также не упоминают крещения, семантически важным является остановка воды (Ohrt 1938, 31). Доминирование в локальных комплексах сюжетов с мотивом сакрального центра и в текстах этой группы соотносит священную реку

с мифологическим локусом, маркированным дубом. *С-пад дуба караністага цякла Юрдань-рака, там ішоў Ісус Хрыстос і святая Ілля. Вадзяныя ключы закрываліся, Юрдань-рака станавілася. Закрыйцеся, жылы крываваыя, стань, не цячы, кроў чырвоная*<sup>10</sup>.

Ситуация на Иордан-реке в европейской традиции разных времен входит во многие функциональные группы, не только в заговоры от крови (см.: Ohrt 1938, 79). У белорусов, к примеру, в заговоры при пожаре: *Як Ісус Хрыстос на Арданскай вадзе стаял, так стой, агонь, астанавісь на месце...*<sup>11</sup> или от чародейства:

...Святая Маць Марыя, усяму свету матушка, Ісуса Хрыста нарадзіла, на белы свет пусціла. Ішоў Ісус Хрыстос і Іван Крысціціль. Ані шлі гарамі, марамі і ў Ардані ваду бралі, Ісуса Хрыста на Осмянай гарэ асвішчалі, асвятлілі, ладунам акурулі. Пашоў Ісус Хрыстос на нібса, шаўковымі стрэменамі струхнуўся. Ні я знаю, сам Гасподзь знаю, і Іван Крысціціль знаю. Святым Духам паднімаець і на места станаўляець, святой рызай накрываець. Так стань жа, Гасподзь Бог, на помашч, а мой Дух прымі. Амінь (Лопатин 2017, 192).

Возможно, в текстах этой сюжетной группы находит отражение и мотив перехода Моисея через Красное море:

Ішоў Бог цераз раку Іардан, вялеў вадзе стаць. А я вялю крови стаць. Амін (Васілевіч, Салавей 2009, 364, № 1713, Дятлов.).

Ішоў пан Езус цераз мора, перайшоўшы мора лясачкай махнуў, дарогі не стала, каб так і Ганна гэтай балезні не знала. Ішоў цар з царэўнай па вісокіх гарах, па вялікіх мастах, а тыя масты абламліся, а Найсвеншая Матка тыя раны сувершала, каб жа так балесць Ганніну судзержала. Найсвеншыя маткі Тамілаўская, Альбарыцкая і Бярэзінская, Ісус Хрыстос і ўсе святочкі, станьце Ганне ў помач (Weregko 1896, 114).

Выбор персонажей и выстраивание ситуации нередко подчиняется и законам поэтической речи, в том числе рифме и аллитерациям, как в формульном тексте *Сьянты Ян ішоў*

<sup>10</sup> АИИЭФ. Зап. в 1995 г. Спиридонова К. в г. Борисов от Якубович Р. А., 1939 г. р.

<sup>11</sup> АБДУ. Зап. в 1991 г. Крюкова Е. и Сачко Е. в д. Заболотье Мстиславского р-на от Савченко В. М., 1908 г. р.

*праз Ярдан, вада стала, то і ты, кроў, стань*<sup>12</sup>. Абсолютное большинство текстов Иордан-сюжета записано на западе страны, в зонах преимущественного проживания католического населения.

Особое место среди сюжетных реализаций *historiola* занимает обращение к Страстям Христовым. В текстах разных жанров распятию и ранам Христа (из Евангелия от Иоанна: «один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (19: 34)) придается значение искупительной жертвы. По мнению В. Эрнста, вода и кровь Христа как целительные инструменты в вербальной магии выступают метонимией крещения и избавления. Впервые этот мотив встретился в заговоре от стрел из рукописей Ватиканской библиотеки XII в. В свободном переводе его сюжет сводится к следующему: Лонгинус был евреем, он пронзил сердце Господу нашему Иисусу, потекли оттуда кровь и вода. Вода – это наше крещение, кровь – это наше избавление (Ernst 2011, 76–77). В более поздних немецких записях находим:

...Logemimuss (= Longinus), der blinde Jude, der stach Christus dem Herrn seine Seite durch und durch; daraus floss Wasser und Blut, das ist dem N. N. Für seine Augen gut. – Лонгин, слепой еврей, который пронзил Иисусу Господу нашему бок копьём насквозь; потекли оттуда кровь и вода, это хорошо для его глаз (Naase 1897, 54).

Образ Лонгина в немецкой традиции характерен прежде всего для заговоров от кровотечения, но встречается и в иных тематических группах. Важно то, что воин прозрел не только в физическом смысле, но уверовал. У белорусов образ Лонгина встретился лишь раз и именно в группе заговоров для лечения глазных болезней: «Вот устанеш зарання, не нада ні піць, пляваць, і нічога, а перахрысьцісь і скажы: “Хрыстос васкрэс! Сотнік Логвін, памажы мне”. І сьлюнек набяры пад языком і памаж глаза»<sup>13</sup>. Возможно, косвенно эта ситуация отразилась в заговорном императиве: *Сьвяты Якаў, хапай*

<sup>12</sup> АИИЭФ. Зап. Зубель Е. в д. Долгое Щучинского р-на от Зубель Е. И., 1917 г. р.

<sup>13</sup> Зап. в 2011 г. Антропов Н., Боганева Е. и Володина Т. в д. Мохов Лоевского р-на от Афанасенко М. Ю., 1933 г. р.



Логвин на гравюре Максима Вощанко. Акафисты и каноны. Могилев, 1693 г. Экземпляр Российской национальной библиотеки. Шифр: V. 8. 14<sup>14</sup>

кап'є, затыкай, замыкай кроў у рані. Амін, амін!<sup>15</sup>; Благославі Госпадзі, красную руду. Неба сіяе, зямля нараджае. Святы Якаў, бяры кап'є, затыкай, замыкай, каб не ішла руда-сукравіца, і не пухла бы, не балела бы рабу Божаму...<sup>16</sup>. Этот же

<sup>14</sup> Выражаем благодарность Николаю Николаеву (Санкт-Петербург) за возможность публикации этого снимка.

<sup>15</sup> Зап. в 2015 г. Лобач В. в д. Селище Верхнедвинского р-на от Алексеевой В. А., 1920 г. р.

<sup>16</sup> АИИЭФ. Зап. в 1972 г. Ухнаевич Г. в д. Рагозница Мостовского р-на от Закревского И. А., 1898 г. р.

текст с незначительными вариациями встречается у Г. Попова (Попов 1903, № 133).

Искупительный смысл крови Христа звучит и в белорусских текстах:

Мамка мая, дабрадзея мая, ці спіш ці ляжыш ці адпачываш? – Сплю, ляжу, адпачываю і ўва сне сніцца. Няхай мой сон на дажджы падзе. На высокай гары на дрэве залаты хрэст, на хрысце Ісус Хрыстос распяты, раскрыжаваны, жалезнымі гваздамі папрыбіваны. Праз святое рабро кроў цяча. Прышоў к яму Госпад на трэці дзянёк, паставіў грабок, ўсяму свету аб'яўленне, святому цельцу палягчэнне<sup>17</sup>.

...цябе жыдові паймаўшы і на крэст цябе распяўшы, назей і рукей к красту прыгваздзіўшы, цярновы вянок на галаву тваю святую вазлажыўшы і тваё рабро святое кап'ём прабіўшы, і з твайго рабра сыйдзе кроў і вада. І Адам хрысціўся тваёй крывёю (Васілевіч, Салавей 2009, 82, № 275, Дятлов.).

Тема мук Христа и в белорусской традиции входит в тексты от кровотечения. *Сядзеў Ісус Хрыстос у цямніцы і на крест яго распіналі, кап'ём ребры прыбівалі, кроў пускалі, свечкай прыпекалі. Ізноў кроў знімалыся, сунімалыся. Займіся і ў рабы Божае (імя). Амін* (Васілевіч, Салавей 2009, 380, № 1821, Краснопал.). Из рукописных лечебников XVII в. известна молитва от кровотечения из носа: «и перекрестися триче ножом и черти черту: “Откуда ти придет господь бог, копие приа в ребра свои, яко он не устрашился язвы, не режежеса, укорися у вяде, яко лоза”» (Редкие источники 1977, 113). Очевидна книжная основа этих текстов.

Стигматы Христа, о которых упоминается в Послании к Галатам 6: 17, используются во многих европейских заговорах от ран, когда последним приписывается способность не кровить, не гноиться и не напухать, хотя в библейском описании ничего подобного не сказано. Заклинание магически моделирует не только действительность, но и само священное событие – народное сознание из сострадания хотело бы, чтобы Христу не болело и Его раны не причиняли Ему боль. Особый акцент, обусловленный прагматикой заговора, переносится на тему неуязвимости Тела Христова.

<sup>17</sup> АБДУ. Зап. в 2006 г. Бычкова Ю. в д. Угринки Ушачского р-на от Радевич Н. И., 1926 г. р.

Як у нашага Ісуса Хрыста пяць раначак, пяць болечак. Раначка з раначкай сайдзіся, плахая кроў у рабы Божай (імя) у (галаве, крыві, нагах) разыйдзіся, добрая астанавіся. Як нашаму Ісусу Хрысту ў балезнях не бываць, так і нашай рабе Божай (імя) балезні не відаць (Васілевіч, Салавей 2009, 378, № 1809. Воложин.).

Представление о том, что всякая рана человека – это шестая рана Христа, омытая и искупленная Его кровью, изредка встречается и в восточнославянской традиции (Агапкина 2010, 369): *У Спасіцеля было пяць ран, а шостую я загаварываю* (Штэйнер, Новак 1997, № 148, Гомел.).

У нядзелю раненька сонейка ўсхадзіла, найсьвеншая Матка па небу хадзіла, яна свайго Сынку за ручку вадзіла. З неба на кафлі, з кафлі на мора, на моры камень, на камені прыстол, на прыстолі Ісус Хрыстос ляжыць, ручкі расьпяўшы, ножкі раскрыжаваўшы, пяць ран растварыўшы, сьвятую кроў праліўшы. Прышоў да Яго Пітра і Паўла. «Чаго ляжыш, свае раны лечаш?» – «Калі жалеіца мае мукі, вазьміца крэт у рукі, ідзіца па сьвету, кажыца старому і малому, каб маліліся». І тры разы гэта сказаць. І Отча наш памаліцца. Ат любой хваробы. Дажа ат рожы<sup>18</sup>.

В белорусских заговорах апелляция к святым ранам Христа не обязательно транслирует соответствующий библейский сюжет, само упоминание о них придает тексту особенный тон и сакральность: *Госпадзі, прыймі маю малітву да святае раны. Хрыстос радзіўся, хрысціўся на Вердані<sup>19</sup>; Ізусовы крэпкі раны. Сонца ўсходзіць і заходзіць, няхай таго ... цела боль праходзіць<sup>20</sup>*. В любом случае, тело Христа служит эталоном чистоты и здоровья: *Найсвенчая Матка, ўступіся, каб гэтыя болі ўняліся, каб цела было чыстае і здаровае, як у Ісуса Хрыста было чыстае і здаровае<sup>21</sup>*.

<sup>18</sup> Зап. в 2019 г. Володина Т. в д. Лямница Белыничского р-на от Никитиной Ф. Н., 1932 г. р.

<sup>19</sup> АИИЭФ. Зап. в д. Пасиничи Слонимского р-на.

<sup>20</sup> АБДУ. Зап. в 1984 г. Бельская Н. в д. Чаропки Глубокского р-на от Лукьянёнок О. А., 1905 г. р.

<sup>21</sup> АИИЭФ. Зап. в 1999 г. Рабион К. в д. Морочь Клецкого р-на от Цвирко Я. И., 1935 г. р.

Распятие Христа как важнейший эпизод христианской истории хорошо известен в апокрифических текстах, например, в «Сне Богородицы», известной у белорусов в сотнях вариантов<sup>22</sup>. Приведем один из них:

На гарэ Сіянскай, на зямле хрысціянскай  
Там цэркаўка стаяла,  
У той цэркаўкі Прывятая Дзева Маці Марыя спала.  
Відала ана сон дзіўны-прадзіўны, страшны-прастрашны,  
Як Хрыста на муку бралі,  
На крысце распіналі,  
Цярновы вянок надзявалі,  
Кап'ём рабро і рукі прабівалі.  
Із-пад правага р'ябра лілася кроў і вада  
Усяму свету на стаянія, а людзям на помашч

(Лапацін 2018, 262).

Апелляцыя к воскресенню Христа, в свою очередь, обладает мощным жизнеутверждающим и лечебным потенциалом. Пасхальная формула «Христос воскрес» – яркий пример декларативного типа ритуального выражения, которое не просто признает, но и одновременно создает определенную реальность. В белорусских заговорах эта формула может даже использоваться в форме закрепки: *Хрыстос васкрэс ад рабы(а) божай. Амінь* (Ветковский р-н); *Мой дух, Гасподня помашч, Хрыстос васкрэс і ўрок ісчэз* (Жлобинский р-н).



Наивное полесское искусство из рукописной книги 1754 г.  
Национальный исторический музей Республики Беларусь.  
Книга поступлений 458, л. 194<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Восточнобелорусские записи см.: Лапацін 2018.

<sup>23</sup> Выражаем благодарность Д. Лисейчикову за снимок.

Знание и понимание библейских событий в заговорах иногда сопровождается простыми и даже примитивными аналогиями: с рождением Христа – *Як Ісус Хрыстос на ўвесь свет явіўся, так і р. Б. радзіўся, сонцам асвяціўся і месяцам увязаўся, усімі святкамі саджаўся* (Барташэвіч 1992, № 1214, Гомел.), Его Воскресением – *Ісус Хрыстос васкрос, каб р. Б. здароўе васкрасло* (Барташэвіч 1992, № 914) и т. д. Факты священной истории вплетаются в мирские сниженные контексты, когда даже ученики Христа сопоставляются с разновидностями розы или рожжи-болезни:

Камяной дарогай Пан Езус ішоў, цвет ружу Пан Езус нашоў. У Пана Езуса дванаццаць учанікоў, а ў розы дванаццаць цвятоў. Рожа агнявая, рожа жалавая, рожа ветраная, рожа каменная, рожа касцяная, рожа ат наглага чалавека, рожа ат наглага языка, рожа лютучая, рожа паўзучая, рожа сіняя, белая, красная лялела. Прашу Пана Езуса, каб гэта балець закамяnelа. На камяні не расцець ні рошча, ні дрэва. Прашу Пана Езуса, каб гэта балець закамяnelа<sup>24</sup>.

Очевидно, обращение к библейской истории, в свою очередь, подвергается процессам адаптации и трансформации, демонстрирующим либеральное обращение с материалом для *historiola* при довольно значительном отступлении от догматической серьезности, которая требуется по отношению к библейскому слову. В некоторых случаях этот процесс настолько форсирован, что почти приводит к новой концепции библейских событий, которые затем снова используются в качестве изначального доказательства для последующей магической практики (Schulz 2000, 357). В самом деле, идея *historiola* не в том, чтобы установить сходство, а в том, чтобы декларировать соответствие между двумя ситуациями, иногда весьма удивительное (Vozoky 1992, 89). Во многих случаях библейское слово трансформируется для создания эквивалентного прецедента: не актуальная потребность адаптирована к спасительно-историческому событию, а наоборот.

<sup>24</sup> Фольклорный архив Полоцкого государственного университета. Зап. в 2009 г. в д. Тумиловичи Докшицкого р-на от Плыговки М. И., 1936 г. р.

Божжая Мацір' на камені сядзела, Ісуса Хрыста дзяржала, тынам агараджала, піліной пілінала, а большы яна нічога ня знала, толькі знала ўрокі-ўлёкі адбаўляць палявыя, дамавыя, наносныя, намоўныя, прыгаворныя, суседнія, сямейныя. Із Ісуса Хрыста із ручак, із ножак гваздзё вынімала, на камені прыбівала, і етай рабе Божжай Ганні пакой давала, ціхінькі лёгінькі мой дух прынімала. Мой Дух – Гасподні Дух (Лопатин 2017, 125).

В белорусских заговорах этот процесс особенно выразительный, библейские события переплетаются со сказочными мотивами, и их иногда логически несовместимое и образно фантастическое слияние создает особый эффект.

Святое сонейка, святое месячка і святое Раждзяство.

Езус маленькі нарадзіўся ад чыстай паненкі. Із-за лесу, із-за гаю цякла вада на сіняе мора.

На сінім моры ляжаў сіні камень, на тым камені стаяла цэркаўка, а ў той цэркаўцы два папкі і Божая Матачка. Яны пішучь і чытаюць і залатнікі астанаўляюць. Залатнічок-панічок, сэрца не тамі, касці не ламі, крыві не сушы. На залатом крэслечку садзіся і залатым кіёчкам падапрся. І як Божай Матаццы з цэркаўкі не выхадзіць, так залатнічку з места не схадзіць. Залатнічок-панічок, прашу цябе, і Госпад Бог з помаччу, а я з духам (Барташэвіч 1992, № 813).

Очевидно, логическое соответствие конкретного сравнения не существенно, существенно само стремление поместить ситуацию лечения в соответствующий контекст.

Сюжетные разновидности *historiola* образуют два равновеликих блока – когда действие происходит в сакральном центре или же главный персонаж-помощник находится в пути, с ним что-то происходит, в результате чего (или вопреки) наступает выздоровление. Аналогия требует, чтобы смысловые уровни текста и реальности были взаимосвязаны. *Ходыў Біг по зымлі і по воді і по всякой моцы і ны бояўся суроцы, уроку, ляку і прыговору, ны ўрыкання, ны ўлякання. І ты, раб Божый (імя), ны бійся ны ўроку, ны ўляку. Амінь*<sup>25</sup>. Хотя прямая аналогия – лишь одна из возможностей магической *historiola*.

<sup>25</sup> Архив Дома травника в д. Стрельна Ивановского р-на. Зап. в д. Староселье Ивановского р-на от Борисюк Ф. Я., 1897 г. р.

Описание событий в сакральном центре с участием высших персонажей обладает настолько мощной целительной силой, что в целом блоке текстов не требует перечисления ущербности человека или же обращения за помощью. Достаточно констатации священного порядка или же способности и готовности названного персонажа прийти на помощь.

Ехаў Юрый і Ягорый на вараном кане, у залатом сядле, па крутой гарэ, па сырой зямле, па зялёнай траве з трыма залатымі тростачкамі. Адна тростачка малая, другая залатая, а трэцяя тая, што ўдары і вывіхі выгаваравае і вымаўляе па сіняму мору адпраўляе<sup>26</sup>.



Святой Георгий Победоносец. 1736 г.

Икона выявлена в Могилевской обл.

(Источник: <http://ikony.by/svyatoj-georgij-pobedonosec/>)

<sup>26</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Губичи Буда-Кошелевского р-на от Пархоменко М. В., 1937 г. р.

На сінім моры стаіць сіні камень, на тым камені чатыры паненкі сідзяць. Яны шыюць, вышываюць і кроў замаўляюць<sup>27</sup>.

К этому блоку принадлежит и ряд реализаций сюжета Второго Мерзбургского заклинания:

Ехаў Ісус Хрыстос на вороном коне, на золотом седле цераз калінавы мост.

Конь спатыкнуўся, а мост проволіўся, у коня сустаў звернуўся.

Мусіў Ісус Хрыстос з коня злязаць, сустаў настаноўляць.

Шкура на шкуру, а кроў на кроў, а сустаў на сустаў, штоб удар і зьвіх перастаў<sup>28</sup>.

Ехаў Юрый-Ягорый на вараном кане цераз яловы мост.

Мост пашатнуўся, сустаў зьвіхнуўся, конь устаў і сустаў на места стаў<sup>29</sup>.

Эти и ряд подобных текстов сообщают о прецедентном событии с благоприятным концом, не упоминая больного, достаточно сообщения об исцелении сакрального персонажа или его лошади. Не менее популярны и тексты, когда история, рассказанная в начале заговора, предваряет, обуславливает, вводит заключительную императивную формулу.

Первым разам Гасподнім часам Госпаду Богу памалюсь, святой Прэчыстай пакланюсь. Ехаў Сус Хрыстос чэраз залаты масток, еслятко ступіло, ножку звіхнуло. Стоіт Ісус Хрыстос і плачэ-рыдае. Іде Прэчыста Матер Божа і кажэ:

– Сын мой вазлюбленны, чаго ты плачэш-рыдаеш?

– Як мне не плакат не рыдат, ехаў чэрэз залаты масток, еслятко ступіло, ножку звіхнуло.

– Не плач, Сынку, не рыдай, я яму так зраблю, як яго маті параділа. Кость і з костью складала, жылу з жылою стачыла, кроў і з кроўю перэлівала.

Як сухому дубу не развівацца, так у крэшчэнаго (имярек) у носі болі не буют<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> АИИЭФ. Зап. в 1987 г. Зайка А. в д. Заполье Ивацевичского р-на от Лунь А. В., 1925 г. р.

<sup>28</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Дуброва Лельчицкого р-на от Астапович А., 1931 г. р.

<sup>29</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Губичи Буда-Кошелевского р-на от Пархоменко М. В., 1937 г. р.

<sup>30</sup> Зап. в 2017 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Верхние Жары Брагинского р-на от Блуща А. Ф., 1930 г. р.

В заговорах этого типа стирается различие между действительным и сверхъестественным мирами. Настоящее время этих заговоров не позволяет говорить о перенесении больного и целителя в давние, мифические времена, скорее, сакральный мир распространяется вокруг просителя.

Определенный интерес вызывает и тенденция распределения персонажей (с учетом сосуществования героев дохристианской и христианской истории) как в пределах фольклорного континуума на территории проживания этноса, так и в самой заговорной системе. В сакральный центр белорусские заговоры в целом помещают персонажей, которые наделены исключительными свойствами, высоким статусом, им вменяется обязанность и дается право избавить страждущего от болезней. Центральное место среди них принадлежит христианским персонажам, за каждым из них устойчиво закреплены соответствующие предикаты. На первом месте – Богородица, образ которой встречается в заговорах практически от всех болезней. Значительно реже в сакральном центре находятся Господь Бог, Христос или святые. Частотен образ женских персонажей рукодельниц, Полесье отдает предпочтение «дзядкам» и «бабам», которые в центре и на своем пути активно помогают болящему.

Одной из ярких особенностей восточно-белорусских заговоров является включение в ряд сакральных помощников особого класса персонажей – духов и хозяев дома и пространства вокруг (домового, лесового, полевого и т. д.). Судя по текстам, отношение к ним в высшей степени почтительное, они приобретают царственный статус и призываются на помощь в одном ряду с самыми высокими христианскими персонажами: «*Три цари грозныя, а три браты родныя: одзин палявый, а другей домовый, а третцій лесовой, – вокряпили зямлю, вокряпиця раба божаго, русаго воласа. Сус Христос, маць Прячыстая, станьця на помочь!*» (Романов 1891, 141, № 15).

Мотив пути сакрального персонажа на западе страны дает яркую структуру: «Идет Божья Матерь и ведет за руку Христа» с продолжениями, соотносимыми с функциональностью заговора: *Насвешная Матка на мору ішла, Ісуса Хрыста за ручку вяла. На кладачку стала, тая кладачка зыбнулася,*

*Насвенишая Матка злякнулася. Кладачка, на места стань, (імя хвораі) на месце стань* (Васілевіч, Салавей 2009, 248, Логойск.).

**Заговоры на успешные роды.** *Historiola* в белорусских заговорах представлена в большинстве функциональных групп, в отдельных из них занимая довольно заметную позицию. К примеру, в заговорах на легкие роды. Основные сюжетные коллизии заговоров при родах немногочисленные, разными средствами реализуется главный мотив раскрытия родовых путей. Особенный приподнятый тон и сакральность заговорам этой группы придает идея сопоставления мук роженицы с муками Богородицы или даже Христа. Европейская заговорно-заклинательная традиция и обрядность Рождества насыщены многочисленными параллелями между образностью и ритуалистикой родов и Рождества, регулярно сопоставляются Богородица и роженица (см. подробно: Страхов 2003, 191–227). В заговорах на легкие роды события происходят одновременно и в библейском времени, и с самой женщиной-роженицей, что самим приемом апелляции к прецеденту магически обеспечивает успешный исход родов:

Божжая мацер Суса Хрыста спарадзіла, сорак нядзель насіла, у божжай пасьцелі ляжала; к рабе божжай прыхадзіла і гэту боль адвадзіла, за повесці ў добрам месці станавіла (Барташэвіч 1992, 244, Могил.);

Як Маць Прячистая у етом сама бувала, и Суса Христа у городзи у Русалими на руки принимала, и царскія восты расчиняла и рабе божой прощи давала, расступицеса, разыйдзицес, усе сцежачки, дорожачки, царскія восты. Быстрыя косци расступися, рабе божай Марьи разыйдзися (Романов 1891, 160, № 4).

Показателен в этом контексте формульный зачин заговора из Березинского р-на, который должен повторяться трижды: *Шчаслівая тая мінутачка, у якую Ісус Хрыстос нарадзіўся* (Васілевіч, Салавей 2009, 48).

В качестве действенного магического средства, которое спрограммирует не только успешные, но и с наименьшей болью роды, представляется прецедентная ситуация родов Богородицы подчеркнута без боли: *Як Маць Марія Ісуса Хрыста радзіла, не крічаўшы, не станаўшы і людзі не слы-*

*хаўшы, так і мне памагі, сьвятая Багародзіца, радзіць і не крiчаць, і не станаць. Амінь*<sup>31</sup>. Кроме вербального воплощения мотива родов Матери Божьей ритуалистика белорусов сохранила и отсылки акционального плана, прежде всего в советах рожать на соломе (Пятроўская і інш. 1998, 62). Апелляция к родам Девы Марии, которая не испытала при этом мук, была довольно распространенной в заговорах средневековой Европы. Так, она фиксировалась в популярной английской лечебной книге «*Liber receptorum medicinalium*», составленной Джоном Ардерне (John Arderne) на латыни, но много раз переведенной. Среди советов, в том числе магического характера, помещаются и тексты на легкие роды: «Чтобы женщина быстро и легко родила ребенка, привяжите ей записку с заговором ниже правого колена, прошепчите молитву Господню и Ave Maria... Как Христос рождался, Его Мать не узнала никакой боли, так и сейчас Христос зовет дитя без мучений»<sup>32</sup> (Murray, Olsan 2015, 421).

## Персонажи христианской истории

Прецедентное пространство и время белорусских заговоров населены основными ветхозаветными персонажами, среди которых наиболее частотны Адам и Ева, царь Давид, реже встречаются Каин и Авель, Авраам, Сарра, Исаак, Ной, Соломон и др. Бог, Христос и Богородица занимают особую позицию, святые Юрий, Михаил, Николай, Варвара и другие играют свои роли в определенных сюжетных ситуациях.

<sup>31</sup> Зап. в 2012 г. Володина Т. в д. Мошевое Костюковичского р-на Гомельской обл. от Кабанцовой Р. Н., 1939 г. р.

<sup>32</sup> «*Ut mulier paret cito infantem que diu laborat. ligetur istud carmen infra genua mulieris parturientis cum oratione dominica & salutacionem beate virginis + Sicut vere credimus quod verbum + caro + factum est. + et quod maria virgo deum peperit infantem deum verum & hominem. Sic & tu ancilla maria intercedente & domino magistro Jesu christo iubente feliciter. parias prolem quam in utero habes. Quando christus natus est nullum dolorem eius mater passa est. Denuo christus deus & homo nascitur. + infans te vocat christus + exi + exi + christus vincit + christus regnat + christus imperat + christus te ab omni malo defendat amen. + michael + gabriel + Raphael + venite in adiutorium ei*».

Набор этих персонажей в определенной степени обусловлен избранными библейскими сюжетами, однако ряд героев может входить в довольно произвольные ситуации. В ряде случаев выбор персонажа осуществляется согласно интенции заговора, через соотнесение легендарной истории святого с самой проблемой. Так, святой Антипий помогает при зубной боли. Региональные традиции представлены своими героями, к примеру, на Посожье, Поднепровье частотно упоминается киевско-печерских преподобных, чаще в паре Антония и Феодосия, что отражает традицию их местного почитания.

Неожиданно активным в заговорном фонде оказывается антропоним Адам. Святой Адам предстает как собственно целитель: *І ты, соль, царыца, божая памашніца, і не я цябе буду даваць, і будзець цябе даваць святы Адам, і будзець казаць: «Этай скаціні, краснай шарсціні, ад чэмеры помачы дам»* (Барташэвіч 1992, № 212). И даже как заместитель Христа в вариантах «Сна Богородицы»: *Матка Святая пайшла ў цэркаўку ды кругом прыстола тры разы хадзіла, легла ды й заснула. І прыйшоў Адамко-сыноч і пытае: «Ці ты, матанька, спіш, ці ты так ляжыш?»* (Васілевіч, Салавей 2009, 253, № 1177, Клецк.).

Любопытнее то, что заговоры в целом демонстрируют жизнь перволюдей от рождения и до смерти. Так, в заговорах на легкие роды еще не рожденный младенец называется Адамом или Евой: *Первым разам добрым часам, я к Розе пріступаю, Маць Прячыстую на помашч прізываю. Маць Прячыстая пріступала, каму там помачы давала. Ці ты Ева, ці Адам, не дзяржы, Гасподзь, там. Ці ты Ева, ці Адам, не дзяржы, Гасподзь, там*<sup>33</sup>. Вероятно, именно к ребенку обращаются в заговоре «На сохранение плода»: *Ішоў Адам чэраз божы дом, чэраз дванаццаць замкоў. Замкну еты замкі і загавару, пакуля Бог народзіць да ўрэмя, зялезныя тыны, камянная гара, ты, дзіцятка, стой, пакуль твая пара. Дай Бог на помач* (Барташэвіч 1992, № 1099). Прецедентная ситуация создания Евы из ребра Адама в целительских контекстах актуализирует сам момент креации из ребра Адама, помещая

<sup>33</sup> Зап. в 2016 г. Володина Т. в д. Городецкая Краснопольского р-на от Сердюковой В. Н., 1948 г. р.

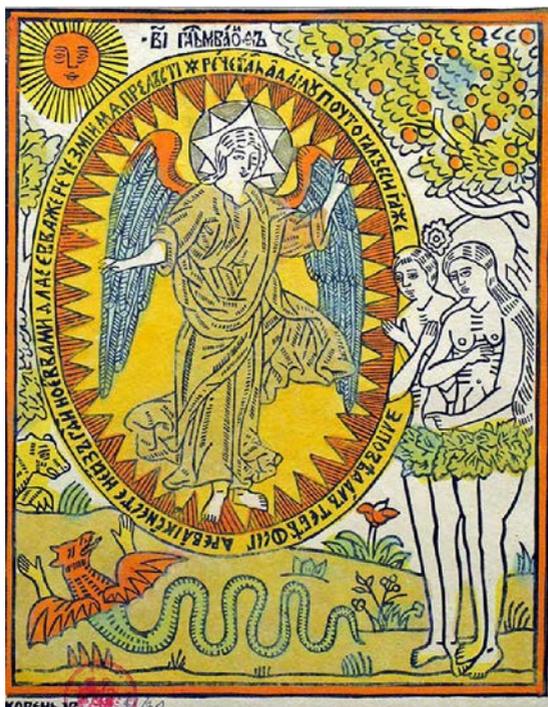
на место Евы больного человека. Тем самым реализуется и архаический мотив повторного, на этот раз божественного, рождения: *Івана маці радзіла, па людзях не хадзіла, здароўем надзяліла. Івана Бог сатварыў з жоўтай косці, Адамавага рабра, каб Івану было добра. Дзе сонейка западала, там і ліха прападала* (Васілевіч, Салавей 2009, 262, № 1220, Любан.).

Именно Адам и Ева являются первой супружеской парой: *Штоб мы ў пары жылі, вясляліся і добра гаварылі... Адам і Ева спарышы, этай пары нікто не нарушы* (Полесские заговоры 2003, № 937, Гомел.). Не обошлось в заговорах и без упоминания древа: *У прасветлым полі стаіць дрэва, пад тым дрэвам Адам і Ева. Як Адаму з Евай з раю не выхадзіць, так этаму залатніку па жывагу не хадзіць, не бушаваць і крэпка на сваім месечку стаіць* (Барташэвіч 1992, № 814). Изначальная позиция Адама с Евой в этом тексте – в пресветлом центре под деревом – в целом соотносится с прецедентной, но понимается, скорее, в оценочных категориях. Так и в следующем заговоре появляется *негодное* дерево, под которым и стоят Адам с Евой, и помещается оно по ту сторону черного моря, где эпитет «черное» выступает не в роли имени собственного. Рядом с ними помещается некто дядька Черномор, своим именем, возможно, и обязанный произведению А. С. Пушкина, но в магическом тексте реализующим апеллятивное значение.

Выгаварываю з раба Божая (імя) падучыя чорнага, неўталімага дзяцінца-радзінца. Я яго выгаварываю, на той бок чорнага мора ссылаю. На тым баку чорнага мора, там стаіць нягоднае дрэва, пад тым дрэвам стаіць Адам і Ева і дзядзька Чарнамор. Вот я цябе туда ссылаю, там табе гуляць і буяць, лазу ламаць, карэння рваць, а ў раба Божяга (імя) навек не бываць<sup>34</sup>.

Но первым людям пристало стать и первопокойниками: *Я прашу Плёскія кладбішча, первых занятых людзей Адама і Еву. Прашу Мар'ю, Ганну, Пятра, старых і малых, бывалых, прыхажалых, знакомых і незнакомых і ўсех святых. Прашу, хлеб-соль прыміце, Ніне здароўе вярніце. 9 разоў. Змыўшы ліцо*

<sup>34</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Кругловка Добрушского р-на от Пархоменко М. В., 1937 г. р.



Василий Корень. Оправдание Адама и Евы. XVII в.

вадой, выліць ваду ў бок могілак<sup>35</sup>; ...І хто клады занімае, Адам і Ева, прыступіце, памажыце, (імя) болі атніміце<sup>36</sup>. Соответственно, обитание на том свете обусловило частотное упоминание их в заговорах от зубной боли: *Маладзік-маладзік, гдзе ты быў? – У Адама. – А былі людзі у Адама? – Былі. – А што яны ядзяць? – Камень. – А баляць у іх зубы? – Не баляць. Пускай у раба Божяга Івана зубы тожа не баляць*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> АБДУ. Зап. Шишкевич Н. в 1984 г. в д. Тамары Бобруйского р-на от Шишкевич Н. Н., 1912 г. р.

<sup>36</sup> Зап. Гамзович Р. в д. Трубятино Любанского р-на от Цыценя Н., 1932 г. р.

<sup>37</sup> АИИЭФ. Зап. Шрубок А. в 2018 г. в д. Санюки Ельского р-на от Черной М. Н., 1933 г. р.

Упоминаются и Адамовы дети, вероятно, покойники: «от зубной боли становятся лицом к молодому месяцу, тремя пальцами делают круг по солнцу вокруг зубов и произносят: *Святты месяц па небу лятаў, Адамавых дзяцей відаў. У Адамавых дзяцей ні зубы, ні губы не балелі, ні косткі ні ламілі. Дык і ў мяне, рабы Божай (імя), ні губы, ні зубы не баляць, ні косці не ломяць. Ва векі вякоў. Амінь*»<sup>38</sup>.

Кроме такого прецедентного статуса образы перволюдей в заговорах выступают наряду с иными сакральными помощниками в типичных сюжетных ситуациях:

Паехаў Адам на зялезных калёсах, паўёз урокі, падуманьні, згаворы па ўсіх сёлах. Папоўскія, парабоўскія, панскія, цыганскія, татарскія, жыдоўскія, французскія, германскія, аўстрэйскія, мышкавы, жабкавы, ужовы і камарковы<sup>39</sup>;

Перэход, перэход, сколькі цебе год? Казаў Адам і Ева, што ты тут не трэба. Пошлі дзеткі ў сад, грушок-яблычкі збіраць, ды перэходу ў рабы Божое (імя) вовек не бываць<sup>40</sup>.

Показательно, сам антропоним Адам приобретает широкий спектр значений, наряду с именем первочеловека начинает обозначать и имя первоосновы – земли: *Добры вечар табе, земля Адам, ты, вада Арданне, ты од свету прыбываеш в калодезя и в реки наполняеш, наполни маю семейну жызьнь любовью...*<sup>41</sup>. Любопытно, и заговорный воробей, которого пытались отвадить от посевов, приобретает имя Адам, что скорее всего опирается на созвучие: *Ты, верабейка Адам, я табе загона свайго не дам* (Барташэвіч 1992, № 67). Однако еще в одном заговоре именно воробей Адам именуется старшим и принимает участие в изгнании болезни:

<sup>38</sup> Архив Могилевского госпедуниверситета. Зап. в 2000 г. Растрогова Н. в д. Прусина Костюковичского р-на Могилевской обл. от Ильенковой Л. А., 1927 г. р.

<sup>39</sup> Зап. в 2010 г. Володина Т., Андриянина М. и Антропов Н. в д. Щитковичи Стародорожского р-на Минской обл. от Стром Ф. М., 1924 г. р.

<sup>40</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Липляны Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Лось А. П., 1929 г. р.

<sup>41</sup> Зап. в 2018 г. Володина Т. в д. Тельман Брагинского р-на из тетради, принадлежащей Фурс Н. А., 1924 г. р.

Госпаду Богу памалюсь, Прачыстай Божай Мацеры пакланюсь.  
 Прачыстая Божа Мацер з прыстола ўставала,  
 (імя) крыксы-плаксы шаптала.  
 Лугавая баба, лугавы дзед на лугу хадзілі,  
 Крыксы-плаксы шапталі,  
 Старэйшага гарабейка Адама прызывалі.  
 Ты, Адамко, па ўсяму сьвету лятаеш,  
 (імя) крыксы-плаксы раскідаеш,  
 а (імя) каб спаў, прыбываў, ніякага горачка не маў<sup>42</sup>.

Не менее любопытна и ситуация с Евой. Это имя собственное маркирует как сакральных персонажей-помощников, так и ряд их антиподов. В пределах одного текста Ева предстает и в образе святой помощницы, и в роли старшей среди тридевяти сестриц зорь: *Вада-вадзіца, царыца Улляніца-румяніца! Прыбаўляеся ты із гор, із вод, із вялікіх ключоў, прыбаў ты, Госпадзі і матар Божая, святая царыца Бугуродзіца, этай скаціні малачка. І зоры зарыцы, ёсць трыдзеваць сястрыцы, між вамі ёсць большая сястрыца Ева. Святая Ева, святы Восіп, пашліця вы сваіх слуг шукаці етыя скаціны малачка...* (Барташэвіч 1992, № 264). В одном из заговоров *Евой* зовут змеиную царицу (Романов 1891, 111) или жену ужа – *Вуж, вуж, добры муж, твая жонка Ева, Ева, Ева. Садзяржай сваіх дзяцей, большых і маленькіх і самых пасьледніх...*<sup>43</sup> или же просто укусившую человека змею – *Гадзіна Ева, сухая как дрэва, чого ж ты разозлілася, чого ж ты покусілася...*<sup>44</sup>.

Любопытны тексты, в которых Ева выводится матерью болезней и помещается в мифологический центр антимира, мира немочей: *Удару, удару, гаспадару! Парадзіла цябе Ева на сінім моры, на белым камені, там табе піваці, ядаці, у Параскі не бываць, касцей не ламаць...* (Барташэвіч 1992, № 529). У белорусов образ матери болезней, прежде всего вывиха, удара, фиксируется довольно часто: *Звіхава маці, ударава маці, увяродава маці на садочку хадзілі, галубак шукалі. Галубкі знайшліся, каб костачкі, сустаўкі ўместа сыйшлі-*

<sup>42</sup> АИИЭФ. Зап. Маркевич Ю. в д. Тонеж Лельчицкого р-на от Маркевич Ф., 1937 г. р.

<sup>43</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Хизов Кормянского р-на от Сергеенко М. И.

<sup>44</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. в г. Солигорск от Ильюшиц П., 1925 г. р.

ся<sup>45</sup>; *Ізвіхова маці на полю хадзіла і сваіх сыноў зьвіхоў будзіла: «Сыны мае зьвіхі – і Іван, і Раман, і Даніла, памагайця етаму ліху!» Первы косці складаў, а другі суставы суставаўліваў, а трэці кроў судзяржаў і вопух іздымаў!* (Барташэвіч 1992, № 549).

Случаи отнесения библейских персонажей к «родителям» болезней не единичны. Даже сдвоенный в русле мифологического стремления к близнечности персонаж Яков-Исаков объявляется отцом святых (!) дочерей, которые сердце знобят, руки-ноги отнимают, мозг сушат:

На востраве на камні там стаіць прастол. За прастолам сядзіць Якаў-Ісакаў, і са святымі дачарамі, каторыя хадзілі сэрца знабілі, рукі-ногі атымалі, у галаве мозгі высушалі.

Прыехаў Юр'я-Ягор'я на вараным кані і з залатым мячом.

– Якаў-Ісакаў, адвядзі сваіх дачарэй, штоб яны не хадзілі, жывата не сушылі, рукі-ногі не ламілі, у галаве мазгі не атнімалі. Як не будзеш іх увадзіць, буду мячом рубіць і агнём паліць. І ў гэты час амінь. Эта ад уроку<sup>46</sup>.

В полесских заговорах фиксируется мотив дочерей сакрального персонажа, включенного в конструкции обратного отсчета. Чаще это Самсон: *У Самсона было сім дочок. Из семі шысь, із шысты пять, із пяті штыры, із штэрых тры, із трох дві, із двох одна, пропала вона, хай і врокы пропадають*<sup>47</sup>. Зафиксирован ряд текстов о дочерях даже Богородицы (от змеи – Барташэвіч 1992, № 624) или Иисуса Христа, который *ішоў гарою, вёў 12 дачок за сабою*.

История с Каином и Авелем занимает заметное место в блоке белорусских этиологических легенд о пятнах на месяце, где последний выступает как место наказания и позора, что обусловлено основной тематикой легенд – братоубийством. Тема братоубийства характерна для многих европейских традиций, приведем одну из многочисленных белорусских запи-

<sup>45</sup> АИИЭФ. Зап. Кулеш Н. в д. Туча Клецкого р-на от Кирейчик Н. С., 1923 г. р.

<sup>46</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>47</sup> Зап. в 2007 г. Володина Т. в. Псыщево Ивановского р-на от Балюк Л., 1937 г. р.

сей: «Гэта гаварылі, што Каін убіў Авеля, брат брата. Каін – грэшны чалавек. Бог паказаў на месяцы гэта ўбійства, каб людзі баяліся ўбіваць» (Авілін, Боганева 2016, 114). Эти ветхозаветные персонажи в системе лечебной магии заняли место в функциональной группе заговоров от зубной боли: *Каинъ, Каинъ, Каинъ, вяли спрасить брата сваяго Авеля, ци балятъ ли у яго зубы. – «Нетъ». – Такъ и у р. Б. нетъ. Ва имя Анца и Сына и Святага Духа. Аминь, аминь, аминь* (Добровольский 1891, № 3). И еще записи: *Каин! Каин! Каин! Спытай у брата свайго Авеля: не баляць у яго зубы? – Не. – Так бы ў раба Божяга (імя), не. Амін. Амін. Амін* (Васілевіч, Салавей 2009, 401, № 1939, Ивьевск.), «*О Каин, баляць ці зубы ў твайго брата Авеля? – Нет, не баляць нікагда. – Так бы і ў р. Б. зубы нікагда*



Василий Корень. Убийство Авеля. XVII в.

не балелі. Кагда начынаеш чытаць, дзелаць крэст на бальном зубе, патам абвесці кругом»<sup>48</sup>. *Спытайцеся Каін у Авеля: Быў ты на том свеці? – Быў. – Ці бачыў ты там царя Давіда? – Бачыў. – Баляць лі ў яго зубы і губы? – Не баляць. Дай Бог, штоб і ў рабы (імя) ні балелі ні зубы...* (Васілевіч, Салавей 2009, № 1877, Краснопал.). Возможно, свою роль в такой конфигурации образов сыграла доминирующая позиция месяца как своеобразного соматического эквивалента зуба.

В любом случае аллюзии на легендарную историю участвуют в создании заговора, в данном случае от падучей болезни: *У полі пяску не перемеріць, у морі вады не перяліць. Так Кайлю Авелю на месяцы не стаяць, у маладзенца спужанага маладзенца не бываць*<sup>49</sup>. Также сюжетная ситуация «два брата между рогов месяца» рисует даже алогичную картину отправления к ним больной, которая была бы совсем не понятна, если б не устойчивое заговорное соотношение месяца и золотника: *А ў полі два дубы, а ў небе ясён месяц, а на месяцы два рагі, между рагоў два браты. Наташу к тым братам умста, не схадзіць залатніку з места...*<sup>50</sup>.

В единичных случаях встретились имена Авраама или Сары, востребованные заговором скорее из созвучия, нежели с опорой на прецедентную историю. *Оцець наш Аўрамъ усё поля узоров, жана яго Сара по полю ходзила, твьяты еты садзила. А хто их копавъ, тому Богъ помогавъ* (Романов 1891, 103, № 262). Абрам упоминается в ряду помощников-святых: *Святы Абрам, святы Иван, святы Адам, прыйдзеце, з (імя) чорна гора забярэце, у сухі дуб занясеце, дзе вецер не веє, дзе сонца не грэє, дзе месяц не ходзіць, дзе ніхто не ходзіць* (Барташэвіч 1992, № 1247); *Абрам пахаў поле, сам Гасподзь Бог засяваў, святы Ілля паліваў. А Божжа Матка ўсякае зеллека-кветачкі збірала, ад рабы Божай (імя) усякія хваробы адганяла. Амінъ* (Васілевіч, Салавей 2009, 464, № 2294. Любан.), а также как имя демонологического персонажа, хоть

<sup>48</sup> Зап. в 2016 г. Володина Т. в д. Поречье Октябрьского р-на от Пугач М. Г.

<sup>49</sup> АИИЭФ. Зап. в 1989 г. Гуреева Н. в д. Князейка Могилевского р-на от Матиевич Л. С.

<sup>50</sup> АБДУ. Зап. в 1989 г. Шукава О. в д. Трухановичи Чашникского р-на от Шлык А. И., 1915 г. р.

и в функции помощника: *Як на моры Кіянска, на гарэ на Сіянскай, ранняя зара, вячэрняя зара, Абрамя, Храмя Ляксеевіч, і ты, Мар'я Хвёдарайна, упрашаю вас, умаляю, не сам сабою – кроўю сваёю, прашу вас на хлеб, на соль, із жаной, із дзеткамі* (Барташэвіч 1992, № 970).

Видимо, рифма обусловила и появление Иосифа с Марией: *Марыя, Іосіп звіх і ўдар разносіць* (Барташэвіч 1992, № 535).

Царь Давид с его главным постоянным атрибутом – кротостью – часто упоминается в устойчивом молитвенном зачине: *Помяні, Господи, цара Давыда и всю кротость его: Памяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго, і вялікую памяць яго. Судзяржаў цар Давыд ваду і зямлю, судзяржай жа раба Якімава ружжо* (Барташэвіч 1992, № 4); *Цар Давыд скрапіў неба і зямлю, зоры і ясны месяці, скрапі, Госпадзі, маю просьбу* (Барташэвіч 1992, № 105); *Памяні, Госпадзі, первага цара Давыда, сына яго Саламона, усе кротасці яго. Як цар Давыд меў сілы, сакруціў неба, воды і землі, цароў, каралёў і прочых сільных-магушчых багатыроў, сакруці, цар Давыд, яры шал з раба божага Івана* (Барташэвіч 1992, № 436); *Цар Давыд Аўсеевіч, сакрушыў ваду і зямлю, сакрушы ету боль балючую і грызь грызучую* (Барташэвіч 1992, № 763).

Возможно, ветхозаветная роль Давида как победителя великана Голиафа косвенно повлияла на северно-белорусский мотив похода на войну:

Ехаў круль Давід да Бога на вайну. Як табе, Давід, Бога не ваяваць, так табе, звіх, касці не ламаць. Выгавараваю з трох да дзевяці, Бог да памоцы і я сама<sup>51</sup>;

Як цару Давыду на чыстае поле выязджаць, вялікіх войскаў не разбіваць, там крыві не хлібтаць, так у мяне звіху не бываць...<sup>52</sup>;

Ехаў цар Давыд на вараным кані з Богам ваяваці. Як гэтаму цару Давыду з Богам не ваяваці, так гэтаму звіху касцей не ламаці. Пад царом Давыдам вараны конь упадаіць, так на гэтым месці звіх прападаіць<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Зап. в 2019 г. Володина Т., Внукович Ю., Гриневич Я. в д. Камай Поставского р-на от Ловкис Л. М., 1940 г. р.

<sup>52</sup> Зап. в 2002 г. Володина Т. в д. Подымхи Лепельского р-на от Кажан А. А.

<sup>53</sup> АБДУ. Зап. Андруш А. в д. Закаливье Лепельского р-на от Урбан Е. П.



Красный угол в деревенском доме. Поднепровье. Фото Т. Володиной

Царственная позиция Давида оказалась востребованной в таких, слишком далеко ушедших от библейских, текстах, как:

Было ў цара Давыда сем валоў, сем бугаёў. Сеў цар на крэсле, стань, сустаў, на месце<sup>54</sup>;

На сінім моры на каморы стаіць дуб, на дубе стаіць крэсла, у крэсле сядзіць цар Давыд, у яго на руцэ залаты персень. Як гэтаму персню з рукі не скідацца, так р. Б. Ганне залатніка з места не зрушацца<sup>55</sup>;

Святы прарок Давыд, не слуг пасылай, сам змея заганай, з-за мхоў, з-за балатоў<sup>56</sup>.

На размышления о разных механизмах включения в заговорный текст прецедентного имени подталкивает и такой любопытный текст: *Добры дзень табе, вадзіца-царыца, прэ-красная дзявіца, цякла ты з вастока на васток, с-пад цара Давыда, с-пад горада Ерусаліма, мыла ты чорнае карэнне, белаяе краменне, вымывай жа (імя) урокі-прыстрэкі, падумныя, пацешныя, пасмешныя...*<sup>57</sup>.

\*\*\*

В целом белорусский материал подтверждает и еще раз иллюстрирует выводы Татьяны Агапкиной: «Особенностью этого прецедентного времени является также и то, что, хотя некоторые происходящие в рамках его события и воспроизводят относительно точно факты библейской истории, в большинстве случаев в молитвах и заговорах эти библейские события получают символическое толкование и даже в корне меняют свое значение; иногда заговоры и апокрифические молитвы и вовсе моделируют иную реальность, магический

<sup>54</sup> АИИЭФ. Зап. в 1999 г. Смычок М. в г. Борисов от Гайдук М. И., 1936 г. р.

<sup>55</sup> АИИЭФ. Зап. Стикор В. в д. Яновка Осиповичского р-на от Запрудской Г. И., 1928 г. р.

<sup>56</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>57</sup> АИИЭФ. Зап. Шелег Т. в д. Гута Ганцевичского р-на Брестской обл. от Марук Н. В., 1934 г. р.

смысл которой, по-видимому, обусловлен исключительно прецедентным характером задействованных в ней имен и персонажей; наконец, в других случаях это прецедентное время и создаваемая в нем реальность приобретают виртуальный характер, ибо одни и те же события – благодаря варьированию, словесной игре и т. д. – выглядят и воспринимаются по-разному» (Агапкина 2010, 612).

Популярность стратегии *historiola* в белорусских заговорах опирается на основополагающие мировоззренческие черты, для которых характерно принципиальное единство мира, тесная взаимосвязь всех элементов мироздания. «Помощь могущественных сил является одной из основных принципиальных особенностей белорусских заговоров. Апелляция к кому-то другому обуславливает появление в белорусских заговорах многочисленных действующих лиц, как относящихся к высшему рангу (святых), так и второстепенных, принимающих активное участие в избавлении человека от болезни» (Завьялова 2006, 194). Важно и то, что сама болезнь, которая шаблонно объясняется как нечто чужое, лишнее и принадлежащее иномирию, занимает в целостной картине мира соответствующую ей позицию, имеет свой собственный самодостаточный портрет, который и предопределяет стратегии коммуникации с ней.

*Historiola* как магический прием на белорусской этнической территории представлена достаточно неравномерно в зависимости от функциональной группы заговоров и ее локальной отнесенности и в отдельных случаях обнаруживает очевидные доминанты и приоритеты. В немалой степени это обусловлено отнесением традиции к *Slavica Orthodoxa* или *Slavica Latina*. Так, апелляция к текстам Святого Писания вплоть до отсылки к отдельным сюжетам встречается гораздо чаще на западной части страны, в местах компактного проживания католического населения. Прежде всего это касается включенности в магические тексты темы Страстей Христовых, Его Воскресения. Среди западнобелорусских заговоров встречаются единичные для белорусской этнической территории, но обычные и популярные в Западной Европе отсылки к ранам Христовым и пересказы Его жизненного пути.

Ветхозаветные персонажи зачастую в сказочном антураже «действуют» в заговорах востока страны.

Исследование *historiola* в разных этнокультурных регионах Беларуси, сопоставление записей в разное время (периоды официального атеизма и активизации религиозной жизни) дает плодотворный материал для изучения религиозного поведения людей, «практикуемого вдали от институционального формального богословия» (Waller 1988, 264). Различные способы магической интерпретации прецедентных событий находят реализацию в удивительно ярких, насыщенных образами и поэтическими возможностями текстах. В любом случае *historiola* служит и как образец излечения человека, и как набор конкретных примеров, но гораздо важнее – как гарантия восстановления утраченной гармонии.

### Список цитированных источников

- Авілін, Цімафей; Боганева, Алена 2016. Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі. *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні*. Вып. 3. Мінск, с. 112–149.
- Агапкина, Татьяна 2010. *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Индрик.
- Барташэвіч, Галіна 1992. *Замовы*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Васілевіч, Уладзімір; Салавей, Лія 2009. *Замовы*. Мінск: Беларусь.
- Вяргеевка, Святлана 2013. *Гаючае слова роднай зямлі (беларускія лекавыя замовы)*. *Фальклорна-этнаграфічны зборнік*. Гомель: Барк.
- Добровольский, Владимир 1891. *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 1. СПб: Тип. Е. Евдокимова.
- Завьялова, Мария 2006. *Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира*. Москва: Наука.
- Кривошапкин, Михаил. *Главы труда о Вольни и Минском Полесье*. 1898. Архив Российского географического общества, ф. 8, оп. 1, № 2.
- Лапацін, Генадзь 2018. «Сон Багародзіцы» ў побытавай і рэлігійнай практыцы жыхароў Гомельскай вобласці. *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні*. Вып. 5. Мінск, с. 248–287.
- Лопатин, Геннадий 2017. Заговоры Ветковского района Гомельской области. *Palaeoslavica* 25 (1). Cambridg, pp. 178–221.

- Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)*. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков (сост., подгот. текстов, коммент.). Москва, 2003. 752 с.
- Попов, Гавриил 2003. *Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*. Санкт-Петербург.
- Пятроўская, Галіна і інш. 1998. *Радзіны: Абрад, песні*. Мінск: Беларуская навука.
- Редкие источники по истории России. Вып. 1: Древнерусский лечебник*. Пер. с пол. XVI в., список XVII в. Подгот. к печати З. Н. Бочкаревой. Москва, 1977.
- Романов, Евдоким 1891. *Белорусский сборник*. Вып. 5. Витебск: Тип. Малкина.
- Страхов, Александр 2003. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. *Palaeoslavica XI, Supplementum 1*.
- Штэйнер, Иван; Новак, Валянціна (уклад.) 1997. *Таямніцы замоўнага слова*. Гомель: Бел. агенцтва навук.-тэхн. і дзелавой інфарм.
- Элиаде, Мирча 1995. *Аспекты мифа*. Москва: Инвест-ППП, СТ «ППП».
- Vozoky, Edina 1992. Mythic Mediation in Healing Incantations. *Health, Disease, and Healing in Medieval Culture*. Houndsmill: Macmillan, pp. 84–92.
- Ernst, Wolfgang 2011. *Beschwörungen und Segen. Angewandte Psychotherapie im Mittelalter*. Köln, Wien: Böhlau.
- Federowski, Michał 1897. *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*. Krakow.
- Faraone, Christopher A. 1988. Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72, pp. 279–286.
- Frankfurter, David 2001. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells. *Ancient Magic and Ritual Power, edited by Marvin Meyer and Paul Mirecki*. Leiden: Brill, pp. 457–476.
- Haase, Karl Eduard 1897. Volksmedizin in der Grafschaft Ruppın und Umgegend. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, pp. 53–74.
- Murray, Jones Peter, Olsan, Lea 2015. Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500. *Bulletin of the History of Medicine* 89 (3), pp. 406–433.

- Ohrt, Ferdinand 1938. Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte. *Historisk-filologiske Meddelelser* XXV (1). København.
- Schulz, Monika 2000. *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung*. Frankfurt am Main.
- Schumacher, Meinolf 2000. Geschichtenerzählzauber. Die Merseburger Zaubersprüche und die Funktion der historiola im magischen Ritual. *Erzählte Welt - Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber*. Köln.
- Waller, Daniel James 2015. Echo and the Historiola: Theorizing the Narrative Incantation. *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (1), pp. 263–280.
- Wereńko, Franciszek 1896. Przyczynek do lecznictwa ludowego. *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne* 1–2. Kraków, pp. 99–229.

## Summary

### A HISTORIOLA IN BELARUSIAN CHARMS: PRIORITIES AND REGIONAL SPECIFICS

Tatsiana Valodzina

An article is devoted to one of the most important and popular tactics of a magic text – the so-called historiola, the essence of which is to appeal to precedent situations, when the cure strategy is based on the following the sacred situations. As a normative model, the most significant is the story of the miraculous help of Christ or his associates. A series of particularly vivid realizations of this magical trick (addressing the motives of the birth of Christ, baptism, his wounds, crucifixion and resurrection, etc.), the distribution of the characters (taking into account the coexistence of the characters of pre-Christian and Christian history) are considered. The emphasis is placed on the local dominants and priorities of historiola in the Belarusian ethnic territory. To a large extent, the last is determined by the attribution of the tradition to Slavica Orthodoxa or Slavica Latina. Thus, a reference to the texts of the Holy Scriptures is much more common in the western part of the country, in places of compact residence of the Catholic population. Old Testament characters, depicted often in fairy-tale surroundings, “act” in the charms from the east of the country. In any case, historiola serves both as a model of healing a person and as a set of concrete examples, but more importantly – as a guarantee of restoring the lost harmony.

**Keywords:** incantations and charms, historiola, precedent, Belarusian folklore, biblical images

# Очерки мифологии: фараоны в контексте славянских и балто-финских верований

**Елена Боганева**

Сектор этнолингвистики и фольклора,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
elboganeva@gmail.com

**Маре Кыйва**

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
mare@folklore.ee

**Аннотация:** В работе рассматриваются образы мифических существ, называемых «фараоны», происхождение которых обычно связывается с библейскими событиями Исхода. Текущий анализ основан на архивной коллекции фольклора Эстонского литературного музея (г. Тарту) в широком контексте славянских и финно-угорских верований. Дается обзор наиболее характерных мотивов, свойственных этим персонажам: их происхождение, внешний вид, коммуникация и взаимные действия людей и фараонов, среда обитания, отождествление фараонов с другими мифологическими персонажами (русалками), связь персонажей с неповествовательными жанрами фольклора и изобразительным искусством, интермедийные взаимодействия, вторичное влияние медиа, искусства на фольклорную традицию. Описано восприятие информантами рассказов о фараонах на предмет достоверности-недостоверности.

**Ключевые слова:** мифологические персонажи, фараоны, русалки, Исход, народнобиблейские мотивы

В настоящей работе мы рассмотрим фольклорные легенды архива Эстонского литературного музея (далее – ЭЛМ) на тему библейского Исхода в связи с рассказами о мифических существах, называемых «фараоны».

В одной из книг пятикнижия Моисея (Исх. 14: 1–31) рассказывается о бегстве евреев из египетского плена под предводительством Моисея: по велению Бога воды Красного моря расступились перед евреями и сомкнулись над головами преследователей. Согласно фольклорным историям разных европейских народов<sup>1</sup>, последовавшие за евреями воины фараона превратились в существ с человеческим торсом и рыбьим хвостом.

Материалом для данного исследования послужили эстонские тексты архива ЭЛМ и записи от русскоязычного населения Эстонии (русских, поляков, цыган, возможно, белорусов<sup>2</sup>), сделанные в 1920–1940-х гг. на территориях современной Эстонии, России (Псковская и Новгородская области, граничащие с Эстонией), Латвии (Лудзенский край<sup>3</sup>) в контексте славянских, балтийских, финно-угорских, скандинавских верований и легенд об этих персонажах.

В настоящее время фольклорные тексты о фараонах – эстонские, русские, ливские, лудзенские, водские и другие – хранятся в разных коллекциях архивного собрания Эстонского литературного музея в г. Тарту. Для сравнения будут привлекаться доступные белорусские записи и публикации о фараонах.

Материалы архива ЭЛМ о фараонах в основной своей массе не публиковались. Исключение составляют несколько текстов из русского архива ERA, Vene ЭЛМ, приведенных в книге Ольги Черепановой «Мифологические рассказы

---

<sup>1</sup> О распространении мотивов в Европе см.: (Loorits 1935).

<sup>2</sup> Национальность белорусов не указывается в архиве, но в некоторых текстах, очевидно, наблюдается влияние белорусского языка в фонетике, грамматике и лексике. (Напр., следующий текст соответствует северо-восточному белорусскому диалекту (Витебская обл., Подвинье): «Ишла я мимо озера Дряби и вижу: в вады што-то плавая <...> Плаваюць голыи, на спины. А сами таки маленьки. Спужалася я дюжа...» (ERA, Vene 13, 539/40 (7)).

<sup>3</sup> Лудзенский край – административно-территориальная единица на востоке Латвии, в историко-культурном регионе Латгалии, центром края является город Лудза.

и легенды русского Севера» (Черепанова 1996, № 187, 188, 190, 191), а также 1 текст в исследовании Ольги Беловой и Галины Кабаковой «У истоков мира. Русские этимологические легенды» (Белова, Кабакова 2014, 74, № 70). Кроме того, скоро выйдет в свет книга на эстонском языке «*Eesti veeolendid*»<sup>4</sup> («Водные мифологические персонажи Эстонии») серии «*Monumenta Estonia Antiquae*» – «Памятники древности Эстонии» (автор М. Кыйва), где представлены былички и верования об эстонских водяных фольклорных персонажах – фараонах, русалках, морских коровах и конях, духах кораблей клаубатерманнах (клаутерманнах) и др. Также готовится к изданию сборник мифологических текстов русского населения Эстонии в записях 1920–1980 гг., где содержатся русскоязычные тексты о фараонах<sup>5</sup> (составители, авторы предисловия, комментариев, указателей Е. Боганева, М. Кыйва).

В текстах архива ЭЛМ представлены как типовые, так и оригинальные мотивы, которые могут существенно расширить представление об этих мифологических персонажах. Многие из мотивов имеют параллели в фольклоре других европейских народов, некоторые являются оригинальными и единичными.

## Апокрифы о фараонах

В древнерусской книжности в рукописной традиции существовали произведения о людях-фараонах с разными заглавиями – «Сказание о переходе Чермного моря», «Сказание московских купцов о рыбах», «Хождение Василия Познякова», «Хождение Трифона Коробейникова» (подробнее об этом см.: Белова 2004, 292–293; Кузнецова 2012, 5–14). В «Сказании о переходе Чермного моря» фараоны описываются следующим образом: «...люди же фараоновы обратились рыбами; у тех рыб головы человеческие, а туловища

<sup>4</sup> Дословно – «Водные обитатели Эстонии».

<sup>5</sup> Обе находящиеся в процессе издания книги подготовлены на основе материалов фольклорного архива ЭЛМ.

нет, только одна голова, а зубы и нос человеческие; а где уши, тут перья, а где затылок, тут хвост, и не ест их никто. А кони и оружие превратились в рыб, а на лошадиных рыбах шерсть лошадиная, а кожа на них толстая на палец в толщину, ловят их и кожи с них снимают <...>. А из кож обувь и подошвы шьют. Воды те кожи не терпят, а если носить по сухой земле, то долго носятся, на год хватит» (Пыпин 1862, 49–50).

Фараоны «Сказания...» и фараоны из устных традиций разных народов весьма различны. Внешний вид «книжных» фараонов существенно отличается от фольклорных. В «Сказании» описываются существа с одними головами без туловища, тогда как фольклорные фараоны – антропоморфные или зооморфные – всегда обладают телом. Сведения же о том, что из обращенных фараоновых лошадей получают кожи, которые используются для изготовления обуви, не имеют аналогов в восточнославянских и финно-угорских устных традициях. Кроме того, в книжном источнике нет мотивов о коммуникации и действиях фараонов по отношению к людям (вопросы о конце света, раскачивание кораблей и лодок, прекрасное пение и т. п.), которые широко распространены в фольклоре разных народов, в частности у эстонцев, русских, украинцев, белорусов (об этих мотивах речь пойдет дальше). В связи с этим, как справедливо замечает Вера Кузнецова в работе, посвященной исследованию книжных и фольклорных источников образов фараонов: «Сходство книжной версии сюжета и славянских фольклорных рассказов о тех же событиях скорее типологического характера, а не генетического. Таким представляется механизм включения дохристианских представлений и верований, привносимых в этот библейский сюжет при его интерпретации носителями фольклорной традиции» (Кузнецова 2012, 13).

Кроме того, русские апокрифы не могли быть широко известны финно-угорским, балтийским, балканским и другим европейским народам, у которых, тем не менее, можно наблюдать значительное сходство устных версий сюжетов о фараонах.

## Архивные материалы и публикации

Фараоны или люди с рыбьим хвостом широко известны в европейском фольклоре, в частности, у эстонцев (Loorits 1926, 1935), народа водь<sup>6</sup> (Ariste, VE), ливов<sup>7</sup> (Loorits 1926, 1935), русских (Городцов 2000, 408–409; Зеленин 1915, 858; Черепанова 1996, 6, 36, 96; Белова 2004, 292–294; Ивлева 2004, 145; Кузнецова 2012, 5–14; Белова, Кабакова 2014, 74–76), украинцев (Драгоманов 1876, 96; Иванов 1893, 82–83, Гнатюк 1902, 33–34; Чубинский 1995, 208), белорусов (Добровольский 1891, 147; Federowski 1897, 108–109; Боганева 2010, 54–56), поляков (Zowczak 2013, 172–174), хорватов (Bošković-Stulli 1975, 143), словенцев (Klobčar 2017, 145–177), румын (Loorits 1934, 68). Представления и нарративы о фараонах распространены также в Прибалтике и Северной Европе – среди народов Литвы, Латвии, Финляндии, Норвегии, Швеции, Исландии, саамов Лапландии и др. (Трейланд 1887, 44–45, Loorits 1935, 26–62).

Важная часть традиции ливов описана в произведении Оскара Лоорица «Liivi rahva usund» («Народная религия ливов») (Loorits 1926), исследование о фараонах у европейских народов опубликовано в 1935 (Loorits 1935). Фольклорные тексты в записях О. Лоорица находятся в его рукописном фонде ЭЛМ LF – Liivi folkloor [Ливский фольклор], 1920–1936 гг. Фольклорное собрание Пауля Аристе, который являлся собирателем фольклора народа водь (Vadja etnoloogia [Водская этнология] (VE), хранится в ЭЛМ, и большая его часть не обрабатывалась. Фонд включает записи, сделанные в ходе экспедиций 1930–1980 гг.

---

<sup>6</sup> Водь – малочисленный финно-угорский народ, родственный эстонцам. В настоящее время в России проживает в основном на севере Ленинградской области, в Санкт-Петербурге, а также на северо-востоке Эстонии.

<sup>7</sup> Ливы – малочисленный финно-угорский народ, проживающий на северо-западе Латвии. Ближайшие родственные языки – эстонский (особенно южные диалекты), вепсский, водский, карельский, ижорский, финский.

Наша репрезентативная подборка включает 404 эстонских текста о фараонах<sup>8</sup>, 54 текста, записанных в 1920–1940-х гг. от русских Эстонии и славян (поляков, русских, русскоязычных латгальцев) Лудзенского края – эстоноязычной в 20–40-х гг. XX в. области Латвии; сравним: у белорусов в архиве базы данных БФЭЛА<sup>9</sup> фиксируется только 13 записей об этих персонажах<sup>10</sup>). В Лудзенском крае эстонский собиратель Паолоприйт Воолайне записывал тексты о фараонах на русском языке латиницей либо на эстонском языке. Национальность информанта не всегда указывалась, поэтому, кроме русскоязычных текстов, мы также включали в «русскую» подборку записи на эстонском языке от информантов, которые носили славянские имена и фамилии. Материалы фольклорного архива ЭЛМ выразительно отражают процесс ассимиляции русских Эстонии, многие из которых во втором поколении уже говорили на эстонском языке (и он являлся для них предпочтительным), хотя еще могли передавать традицию, усвоенную ими от русских родителей. В Лудзенских записях, кроме русских, включены отдельные тексты от поляков<sup>11</sup>, польских или западнобелорусских цыган. В даль-

---

<sup>8</sup> В хранилище EFITA, Скриптории ЭЛМ, тексты о фараонах разделены на следующие категории: этиологии – сообщения о происхождении и внешнем облике, связи с другими мифологическими водяными существами. Вторая категория касается материалов о различных видах деятельности и коммуникации между фараонами и людьми – просьбы фараонов о рыбе, расспросы о времени конца света, известия о пленных фараонах и их поведении и т. д.

<sup>9</sup> БФЭЛА – Белорусский фольклорно-этнолингвистический атлас, база данных БФЭЛА создана в секторе этнолингвистики и фольклора Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси.

<sup>10</sup> Учитывая, что Беларусь является страной, которая не имеет выхода к морю, показателен сам факт наличия «морских» персонажей в белорусском фольклоре. При том 9 текстов из 13 были записаны в современный период с 1998 по 2020 гг., что отражает устойчивость и актуальность этой разновидности традиции.

<sup>11</sup> Самоидентификация «поляк» могла быть также у белорусских католиков, которые по сегодняшний день называют себя «поляками» не по национальной принадлежности, а по вероисповеданию.

нейшем мы будем называть такие записи текстов «русскими», имея в виду эти оговорки.

Рассмотрим коллекцию текстов о фараонах по следующим категориям и темам: 1) имена (названия; терминология); 2) происхождение; 3) внешний вид; 4) коммуникация и взаимные действия людей и фараонов; 5) места обитания; 6) отождествление фараонов с другими мифологическими персонажами (русалками); 7) связь персонажей с неповествовательными жанрами фольклора и изобразительным искусством; 8) интермедиальные взаимодействия, обратное влияние медиа, искусства на фольклорную традицию.

### **Имена (названия, терминология)**

Семантическое поле лексемы «фараон» (фонетические варианты «параон», «парамон», на эстонском – vaarga, varoo) в текстах ЭЛМ объединяет: 1) метафорические наименования; 2) обозначения мифических гибридных персонажей (получеловек / полурыба), происхождение которых связывается с библейским событием Исхода.

Слово «фараоны» в метафорическом значении могло обозначать следующее.

1. Представителей властной аристократии и силовых государственных институтов (царей, князей, полицейских и т. д.). *«Фараонами называли палицейских, раньше, бывала, жандармов называли фараонами. Откуда оно взявши эта слова – Бог ведает, такое паулашнае [уличное] слово. И царей называли фараонами»* (ERA, Vene 15, 661 (11) < Сегумаа, д. Будовиж (Budoviži k.) < Псковская губерния, г. Остров (Ostrovi l.) – Ольга Брандт < Клавдия Ивановна Знаменская, 1880 г. р. (1940)).

2. Ругательное слово. *«Фу, фараоны ехипетские, идите ат акошка проц!»* [детей ругают] (ERA, Vene 15, 638 (13) < Сегумаа, д. Киришино (Kiršino k.) – Ольга Брандт < Павел Герасимович Шпилёв, 1865 г. р. (1940)).

Иногда метафорическое, на первый взгляд, значение, при более пристальном рассмотрении оказывается мифологическим. Так, в частности, происходит, когда фараонами назы-

вают медведей<sup>12</sup> и цыган. «Фараоны – эта мядведи в ледави-там акеане. Аны абрывают надводные суда» (ERA, Vene 15, 645 (6) < Сетумаа, д. Киршино (Kiršino k.) – Ольга Брандт < Мария Кирилловна Лозина, 1894 г. р. (1940)). Данная интерпретация медведей как фараонов, хотя и единичная, но, вероятно, не случайная, и является не столько метафорической, сколько мифологической. В частности, если вспомнить, что в традиционных представлениях эстонцев, финнов, скандинавов, саамов утонувшее фараоново войско стало тюленями (о фараонах-тюленях мы будем говорить дальше). Не исключено, что русская информантка отождествила белых медведей и тюленей по одной приполярной среде обитания, тем более в ее сообщении медведи-фараоны представляют угрозу кораблям.

Что касается цыган, то в фольклоре разных европейских народов существует устойчивое представление, что они произошли из фараонова войска. «Считали, что цыганы из Египта вышедши, фараонава племя» (ERA, Vene 15, 598 (21) < Сетумаа, д. Заболотье (Sootaga k.) < д. Мартышово (Martõšovo k.) – Ольга Брандт < Фрасенья Васильевна Юркина, 45 лет (1940)).



Медведь, давший название норвежскому острову Медвежий в изображении голландского художника 1598 г.

<sup>12</sup> Интерпретация фараоны – медведи является единичной.

«*Keegi vana juudi naine, keda kohtan Ludzas Krosu tänaval 13. III 1934 tähendab vaarao rahva kohta, kes jäid merre: «Tsõgane v rode gnalis za jevrejami»* [Одна старая еврейка, которую я встретил на улице Кросу 13 марта 1934 года, заметила относительно цыган: цыгане вроде гнались за евреями] (ERA II 79, 644 < г. Лудза. – П. Воолаине < старая еврейка (1934)). Здесь, так же, как и в случае с медведями-фараонами, метафорическое значение переходит в мифологическое. О существовании представления о том, что цыгане происходят из Египта, свидетельствуют их названия в европейских языках: Gypsies (англ.), Gitanos (исп.), Gitans (фр.), Pharao nerek – фараонов народ (венг.) и др. (см. об этом: Страхов 2004/1, 282–283). В русском архиве имеется вариант, где фараоны произошли от цыган, которые были наказаны за гордость и неверие (1 текст). *«Израилы перешли через море, а фараоны были гордые, не малились Богу. Они утонули и сделались как рыба (нижняя часть) и как человек (голова). Они были цыгане. Волоса курчавые. Когда тихая погода, тогда красиво поют»* (ERA II 109, 143 (10) < Лудза, д. Плитнитса – П. Воолайне < Михайлина Стачовска, 66 лет (1935)).

У эстонцев в 10 текстах цыгане называются народом фараона. В некоторых записях рассказывается, что цыгане были превращены в фараонов, но более распространенным является объяснение, что они не изменили свою человеческую природу, а стали кочующим народом. Так, по одной из эстонских версий, часть войск фараона осталась со своими повозками на берегу моря; они не спешили никого преследовать, но гадали и позволяли себе получать удовольствие, избежав, таким образом, участи остальной части армии. В наказание они должны были пророчествовать и всегда менять лошадей. *«Kui israelli rahvas Egiptusest ära põgenesid, siis ajas vaarao rahvas neid taga. Aga Punases meres uputas Joosep vaarao rahva ära. Mitte kõik ei läind Punasesse merde, muist jäid kaldale hobusid vahetama – hobused olid tagaajamisest väsind. Neist, kes kaldale hobusid vahetama jäid, said mustlased. Sellepärast, et nad israelli rahvast taga ajasid, peavad nad nüüd igavesti hobusid vahetama ja mööda ilma hulkuma»* [Когда израильяне бежали из Египта, народ фараона преследовал их. Но в Красном море Яхве

утопил воинов фараона. Не все отправились к Красному морю, некоторые остались на берегу менять лошадей – лошади устали от погони. Те, кого оставили на берегу менять лошадей, стали цыганами. Из-за того, что они преследовали израильский народ, теперь им придется всегда менять лошадей и скитаться по всему миру] (ERA II 86, 171 (2) < Кулламаа, 1934). Мотивы о цыганах в связи с фараоновым войском встречаются в фольклоре ливов (Loorits, 1926) и у славян (Добровольский 1891, 147; Белова 2004, 292–294; Белова, Кабакова 2014, 74–76, № 69–76; Zowczak 2013, 172–173).

## Происхождение

Фараоны – люди-рыбы, название которых происходит, согласно устным Библиям разных народов, от «фараонов»-египтян, которые преследовали евреев, когда они пересекали Красное море. Сравним библейский текст: «И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею, и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону. Погнались Египтяне, и вошли за ними в средину моря все кони фараона, колесницы его и всадники его. <...> И сказал Господь Моисею: простри руку твою на море, и да обратятся воды на Египтян, на колесницы их и на всадников их. И простер Моисей руку свою на море, и к утру вода возвратилась в свое место; а Египтяне бежали навстречу [воде]. Так потопил Господь Египтян среди моря. И вода возвратилась, и покрыла колесницы и всадников всего войска фараонова, вошедших за ними в море; не осталось ни одного из них. А сыны Израилевы прошли по суше среди моря: воды [были] им стеною по правую и [стеною] по левую сторону» (Исх. 14: 21–23, 26–29). В устных традициях библейский текст «уточняется», обрастает новыми эпизодами и подробностями, которых нет в слишком лаконичном, с фольклорной точки зрения, оригинале. В частности, додумывается судьба фараонова войска, которое, хотя и утонуло в море, но не погибло, а превратилось в полулюдей-полурыб (самая распространенная версия, у эстонцев – 103 текста, в русских записях ЭЛМ – 18 текстов). «*Моисей вел евреев че-*

*рез залив. Он вдарил жазлом, и вада ушла. А кагда Фараон пагнался са сваим народом за Моисеем, то вада нахлынула, и ани утанули. Есть сказание, что эта и есть фараоны. Живут в Черном море – галава целовецья, плюсни [ноги] рыбе, и весь сам как рыба. Зла человеку не применяют, а живут сами по себе»* (ERA, Vene 15, 394/5 (9) < Сетумаа, д. Колпино (Kolpino k.) – Ольга Брандт < Татьяна Федоровна Павлушина, 1905 г. р. (1940)).

В некоторых текстах русского архива имеются «уточнения» о том, как именно происходило событие Исхода. В частности, говорится, что Моисей не раздвинул море мановением руки, а махнул платком – и через море перекинулся мост (мотив, свойственный волшебным сказкам). «[М. Т. говорит о разнице между народами <из которых произошли> фараоны и Моисей]. *“От еврейки родился Масьяш. Царь цыган был фараон. Фараон плыл 12 дней через море Египта. Массей перевел свой народ через море; платочек кинул, махнул, сделался мост. Цыгане, которые гнались за ними, утонули”*» (ERA II 109, 135/6 (1) < г. Лудза – П. Воолайне < Магдалена Тумашевич 80 л., цыганка (1935)). Аналогичный мотив, связанный с появлением моста, имеется у украинцев. «То Мосей переводив народ через воду. Бог звелев ему махнуть на воду рукою. Мосей как махне, так мост і став через воду» (Драгоманов 1876, 96). В одном из текстов архива ЭЛМ Моисей не раздвигает море, а вычитывает из книги, «когда море расходится». *«Параоны – половина рыба, половина человека. С головы как человек, а хвост как у рыбы. Параон гнался за евреями из Египта. Мойзейш вычитал из книги, когда море расходится. Он и перевел своих, а параон утонул со своими. Спрашивают: “Скоро ли конец свету?” Когда отвечают: “Скоро!” – тогда радуются. Будут в море до судного дня»* (ERA II 109, 138/9 (4) < г. Лудза, в. Нирза – П. Воолайне < Казакевич, 70 лет, женщина (1935)).

В русском архиве ЭЛМ имеется несколько оригинальных трактовок происхождения фараонов.

1. От евреев, которые усомнились в правильности пути, по которому вел Моисей (1 текст). *«Моисей вел фараонов через море. Царь начал мучить фараонов. Они стали молиться Богу. Бог и послал им своего посланника Мойсея. Тот государь (täh.*

vaaga) был волшебник и сильный царь, вел своих людей тоже через озеро. Он некоторых перевел, а некоторые дошли в озеро до груди и сказали: “Не так идем! Нужно назад вернуться!” Но как Моисей ударил жезлом, так они (т. е. которые хотели назад вернуться) остались до груди в море. У них сделался рыбий хвост, а верхняя половина осталась как у человека. Они кричат в море: “Скоро ли второе происшествие?” Когда будет второе происшествие, тогда выходят они на суд» (ERA II 109, 137/8 (3) < Лудза, в. Звиргзден, д. Горка. – П. Воолайне < Егоров, 75 лет, русский (1935)). Исходя из теста не вполне ясно, какой именно государь был «волшебник и сильный царь», но, вероятнее всего, речь здесь идет о Моисее. Тогда фараоны, по этой версии легенды, не египтяне, а те люди Моисея (евреи?), что усомнились в правильности дороги, по которой их повел Моисей, и захотели повернуть назад.

2. От согрешивших ангелов, которых Бог сбросил с неба в море (1 текст). «Парамоны – были ангелы, они согрешили. Бог спихнул с неба в море. Кричат с моря до Бога: “Когда будет конец свету?” От неба говорит ангел: “Один Бог знает, когда будет конец свету. Ни ангелы, ни горубоны не знают”. Когда будет судебный день, парамоны будут как люди. Теперь у них рыбий хвост» (ERA II 109, 140/1 (7) < Lutsi, Põlda v. – Paulopriit Voollaine < Mutjanka, 45 a. naine (1935)). Парабиблейский мотив о согрешивших ангелах, от которых произошли духи локусов и стихий, стал составной частью устной общеславянской традиции и представлен многообразными версиями (см. об этом: Толстой 1995, 245–249; Белова 2004, 275, 289, 291; Белова, Кабакова 2014, 58–76, 342–350). Хотя вариант, что согрешившие ангелы стали фараонами, является единичным. Что касается слова «горубоны», то, по мнению О. В. Беловой, это «херувимы» в нехарактерной для русской традиции огласовке, восходящей к латинскому *cherub* (ед.), *cherubims* (мн.). Их ангельский чин, второй после серафимов, предполагает близость к Всевышнему и, следовательно, высшее знание. Поэтому в контексте рассказа упоминание их логично, когда рассказчик хочет сказать о неведомом – ни ангелы, ни херувимы не знают. Кроме прочего здесь имеется аллюзия на евангельский текст, что

о кончине мира «никто не знает, ни Ангелы небесные, только Отец» (см.: Мф 24: 36; Мк 13: 32)<sup>13</sup>.

3. От преследователей Иисуса Христа (2 текста). «*Kui oli sündind Jeesus, siis laskis tsaar ära tappa palju lapsi. Tsaar tahtis Jeesust ära tappa, sest ta (Jeesus) oli kuulutand, et ta hakkab kõikide üle valitsema. Ingel aga ütles Jeesuse vanemaile, et need lapse ära viiksid Egiptisse. Kui nad põgenesid üle mere, ajasid neid taga faraoonid (faraonõ). Jumal aga pani nende ees mere kinni (Bog zakrõl more) ja nad jäid poolest saadik merre. See osa kehast, mis jäi vette, on nagu kalal. Alates keskpäigast kuni pääni on nad täiesti nagu kõik inimesed. Nad on mustad, kõnelevad tumedasti (tusklo govorjat). Aga laulavad hästi ja paluvad ilusti jumalat. Kui faraoonele kõneldakse, et maailma lõpp ei saa veel nii pea (ne skoro budet konets svetu), siis nad nutavad; kui aga öeldakse, et saab varsti, siis nad naeravad ja on rõõmsad. Jutustaja ütles muu seas, et ta on Lutsiski näind üht faraooni» [Когда родился Иисус, царь приказал убить много детей. Царь хотел убить Иисуса, потому что ему предсказали, что Иисус будет властителем над всеми. А ангел сказал родителям ребенка, чтобы они увезли его в Египет. Когда они бежали через море – их догоняли фараоны. А Бог закрыл перед ними море, и они остались наполовину в море. Та часть тела, которая в море – как у рыбы. Начиная с середины до головы, они полностью как все люди. Они черные. Говорят неразборчиво (тускло говорят). А поют хорошо и красиво молятся Богу. Когда фараонам говорят, что конец света будет нескоро, они плачут. А когда говорят, что скоро будет – тогда они смеются и радуются. Рассказчица говорит, между прочим, что она и в Лудзе раз увидела одного*

<sup>13</sup> Авторы искренне благодарны О. В. Беловой за гипотезу о значении и происхождении слова «горубоны», высказанную в личной переписке. Кроме того, можно добавить, что латинское слово «cherubims» восходит к др.-греч. «χερουβιμ» от др.-еврейск. «kerübīm» (мн.) – от «kerüb» (херувим); вероятно, из аккадск. «karubu» (милосердный, милостивый) (см.: Фасмер 1987, 234). По-эстонски «херувим» – «keerub», по латышски «ķerubs», что близко к звучанию «горуб-». Учитывая, что запись о горубонах была сделана в Лудзенском крае – эстонскоязычной в 20–40 гг. XX в. области Латвии – на рассказчика могло оказать влияние местное произношение слова «херувимы», которое трансформировалось у него в «горубоны».

фараона] (ERA II 61, 145/6 (1) < г. Лудза – П. Воолайне < Хелена (Гелька) Каткевич, 70 лет, полька (1933)).

Контаминации мотивов Ветхого и Нового Заветов свойственны многим славянским традициям. Магдалена Зовчак отмечает символическое подобие некоторых лиц и событий Ветхого и Нового Заветов, которые характерны для устных традиций поляков и других народов: Фараон – Ирод<sup>14</sup>; утопление еврейских мальчиков – избиение младенцев в Вифлееме, исход евреев из Египта – бегство Святого семейства в Египет; войско Фараона – войско Ирода (Zowczak 2013, 316). Данное наблюдение подтверждается также на белорусском материале, в котором кроме указанных контаминаций характерны замещения: Ева – Дева Мария (кроме прочего здесь имеется фонетическое созвучие: Ева – Дева), Моисей – Христос. В русском архиве есть текст, где не кто иной, как Христос, дает Моисею «палку», которой тот раздвигает море (ERA II 79, 630/2).

Варианты эстонских текстов также описывают, что сам фараон утонул в Красном море (ERA II 58, 35 (1) < Вяндра, 1933) или жена фараона (ERA II 57, 15 (13) < Мярьямаа, 1932), или его дочь / дети.

### Внешний вид

Внешний вид фараонов, согласно данным архива ЭЛМ, может быть антропоморфным, гибридным – антропоморфным с зооморфными признаками, и зооморфным (в виде тюленей, китов и др.).

<sup>14</sup> В одном из современных белорусских текстов фараон называется Иродом: «А было юдзеям цяжка, трудно жыць. І тады Бог сказаў Майсею: “Бяры гэтых сваіх людзей із Ягіпта і пераводзь на другую сторану мора”. І даў Бог яму валшэбны посах, каб ужо ж перав’ёў людзей. І вот ён пераводзіць людзей за сабой. А як узнаў гэта Ірад, ён стаў шчэ болей з людзей зьдзявацца...» (Боганева 2010, 54–55, № 53А). И даже есть белорусский текст, где Моисей замещает Ирода: «І вот етый самы, ён хацеў еты, ну, дапусьцім, Маісей, Маісей еты, хацеў, штоб ён царстваваў на сьвеце ўсем, вот. А тута палучылася, што аб’явіўся Ісус. Божжа Мацерь Яго радзіла. І вот еты самы... Када еты самы Маісей сказаў, сабраць усіх младзенцаў і іх унічтожыць, штоб Ісуса Хрыста не было...» (зап. в 2014 г. Белова О., Боганева Е., Володина Т., Кухаронак Т., Мороз А., Петров Н. в д. Сокольнічичи Кричевского р-на, Могилевской обл. от Марфы Ратобильской, 1932 г. р.).



Французская миниатюра XIII в. Британская библиотека, Лондон<sup>15</sup>

Наиболее часто фараоны описываются как гибридные существа, у которых сочетаются антропоморфные и зооморфные признаки – полулюдей-полурыб (300 текстов у эстонцев, 31 текст у славян в архиве ЭЛМ). «Фараон – хвост рыбий, а голова челаветья» (ERA, Vene 16, 432 (30) < г. Таллинн (Tallinn) < Сегумаа, д. Нартышово – Ольга Брандт-Хилдебранд < Анна Зимова, 40 лет (1942)).

В одном тексте фараоны имеют вид антропоморфных существ, но с зооморфным признаком – перепонками между пальцами, чтобы им легче было грести по воде – плавать. «Фараоны в Чорном море живут. Женщины и мужчины с долгими валасами. Как прайдешь, так шли в воду. У них такие же руки и ноги, только между пальцами перепонки, так что они могут гребитца [грести]» (ERA, Vene 15, 515/6 (13) < Сегумаа, д. Кулье (Kuulja k.) – Ольга Брандт < Андрей Семенович Ветлев, 1875 г. р. (1940)).

В трех текстах архива о фараонах говорится как об обычных людях, однако есть признак иномирности, отличающий их от обычных людей – маленький рост<sup>16</sup>. «Ишла я мимо озе-

<sup>15</sup> URL: <http://bestiary.ca/manuscripts/manu1009.htm>

<sup>16</sup> Ср.: «По своим размерам <...> демоны могут быть как равными человеку, так и сильно от него отличающимися, т. е. карликами или великанами. <...> Зооморфные персонажи актуальной мифологии

ра Дряби и вижу: в вады што-то плавая, подошла я поближи и што-ж! Плавают в воды маленьки человеки, мужик и баба. Мужик с бародой, плавают голыи, на спины. А сами таки маленьки. Спужалася я дюжа. Стала в их бросать каменья, а яны все плавают, я и убегла. А мне надо было крикнуть: “Вы хто таки?” – яны и исчезли б. А это были фараоны. Можя слышала, что были таки фараоны, аише яны утопли в мори, кагды гналися за яврем. Яны ждуть конца света, тагды снова будут, как и мы, человеки» (ERA, Vene 13, 539/40 (7) < Сетумаа, д. Брод (Brodi k.) – Зоя Жемчужина < Дарья Берегова, 46 лет (1939)).

В одном тексте фараоны сравниваются с кошками, однако, исходя из текста, невозможно сделать выводы об их внешнем виде. «В Вильне фараоны рыженькие, тёмненькие, как кошки, вышли из воды. Сын мой хотел убить их, но не попал. На берег плавали» (ERA, Vene 5, 286 (1) < Сетумаа, Старый Изборск (Vana-Irboska k.) < Литва, г. Вильнюс (Vilnius) – Менда Эренберг < женщина в доме престарелых (1934)).

74 эстонских текста говорят о превращении фараонова войска в тюленей. В славянских текстах образ фараона-тюленя почти не встречается, за исключением одной записи, где русский рассказчик называет фараонов «тюленями». «“Параоны” sõidavad laevadel, nad mõtlevadki kõiksugu laule välja. “Pараон” on pool kala, pool inimest. Selle juures nimetan Aleksander “тюлени” (“tül’ni”), kel on koera pää» [«Параоны» плавают на кораблях и придумывают разные песни. «Параон» наполовину человек, наполовину рыба. – При этом Александр называет их «тюлени», у которых собачья голова] (ERA II 33, 72 (14) < Латвия, Лудзенский край, Пильденская волость, д. Кукуево (Kukujevo k.) – Паулоприйт Воолайне < Мария и Александр Кулаковы (1931)).

Нарративы о явлении фараонов в облике тюленей известны в естественном ареале обитания тюленей на северных побережьях Европы и Северной Америки. В верованиях разных

---

скорее имеют вид обычных животных – как правило, мелких (уж, ласка, кошка и т. п.), тогда как фигуры антропоморфные могут отклоняться от нормы, в большинстве случаев – в меньшую сторону» (Неклюдов 2012, 85).

народов северного побережья Европы тело тюленя считалось похожим на человеческое<sup>17</sup>, и существовали легенды о происхождении тюленей от людей. В частности, известны фольклорные сюжеты о шелках / селках – полутюленях, полулюдях<sup>18</sup> (Teit 1918, 190–193; Marwick 1975, 40–42), другие мифические мотивы о Селкулле, ср.: (Klintberg 2018, 59–73).



Статуэтки тюленей. Чукотская резная кость. Гравированный клык «Жизнь береговых чукчей». 1940 г. Моржовая кость<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ср. с представлениями славян о медведях: если снять с медведя шкуру, то он выглядит, как человек – мужчина или женщина, что у медведя человеческие глаза, ступни и лапы с пальцами, как руки человека, особенности поведения и вкуса у медведя тоже похожи на человеческие (см. об этом: Гура 1997, 159–176; Боганева 2013, 64–67).

<sup>18</sup> Шёлки (сёлки, англ. *Selkie*) – мифические существа из шотландского и ирландского фольклора (в Ирландии их называют «роаны»), морской народ, люди-тюлени.

<sup>19</sup> URL: <http://bibliotekar.ru/rusKost/76.files/image001.jpg>

Мотивы превращения воинов фараона в животных или птиц (китов, морских рыб, разных видов морских птиц, тюленей) широко распространены в фольклоре эстонцев и ливов<sup>20</sup>. В Эстонии на островах и у ливов этому способствовала социально-экономическая обстановка (Loorits 1926, 159). В Западной Эстонии охотничий промысел на тюленей был важным источником питания, вследствие чего мотив о превращении человека в тюленя является очень распространенным. Этот же мотив хорошо известен и в фольклоре ливов (Loorits 1926), и северных народов Европы, таких как датчане, шведы, финны (Loorits 1935, 7–23).

Записи из эстонского архива ЭЛМ показывают, что тюлени нередко отождествлялись также с русалками и другими водяными духами, существуют рассказы о том, как русалки показывались в облике тюленей. Явление водяного духа в образе тюленя было знакомо и эстонским шведам: *«Der Neck, eine Art kleiner Teufel in Gestalt von Seehunden mit scharfen Zähnen, zieht den Menschen bei den Beinen ins Wasser»* [Русалка: маленький демон с острыми зубами предстает в облике морской собаки и утаскивает людей за ноги под воду] (Russwurm 1855, 250).

По мнению Оскара Лоорица (Loorits 1926, 159), именно легенда о воинах фараона является причиной, по которой ливы относились к тюленям с уважением, не ели их мясо и даже не хотели продавать животное, пойманное живым. В экспедиции на Хийумаа Пауль Аристе записал следующее: *«Тюлени – сводные братья людей. Я сам слышал. Они появились, когда потонуло египетское воинство»* (ERA II 1, 584 (10) < Reigi khk, 1928).

Представление о фараонах-тюленях у северных народов типологически сходно с украинскими и балканскими верованиями о фараонах-дельфинах: «Широкая известность настоящего сюжета [о фараонах] обуславливается тем, что многие из крестьян Купянского уезда<sup>21</sup> служат на торговых судах матросами, плавают по Черному морю и по возвращении домой

<sup>20</sup> Фараоны в Эстонии связываются с тюленями главным образом на островах и в прибрежных районах.

<sup>21</sup> Современная Харьковская обл., Украина.

рассказывают о виденных ими диковинах, в том числе о морских дельфинах, которые, по словам рассказчиков, и составляют фараоново войско» (Иванов 1893, 82). Сравним с хорватским текстом: «Duriini <...> potjeću od faraunovih vojnika, кое е Bog u more Crvenom potopio I u ribe pretvorio» [*Дельфины <...> происходят от фараоновых воинов, которых Бог в море Красном потопил и в рыб превратил*] (Vošković-Stulli, 1975, 143).

В эстонском фольклоре присутствуют сюжеты, в которых воины фараона превращаются:

- в китов или акул (ERA II 57, 388 (1) < Вынну, 1932));
- в неопределенных рыб (5 записей);
- в морских птиц (ERA II 28, 180 (13) < Люганусе, 1930)).

В связи с воинами фараона у эстонцев имеется своеобразное описание гибридного мифического существа – человека-рыбы-птицы. «*Рыбы, чьё лицо наполовину человеческое и у которых есть крылья на спине, летают иногда над водой в Красном море и кричат: “Фараон, Фараон!”*» (H I 10, 61/2 (11) < Ристи, 1896)<sup>22</sup>.

В одном эстонском тексте народ фараона ассоциируется с существами с человеческим телом и собачьей головой (супоcephalus) «*Koerakroonimehed old vee-elajad, kippund laevade kallale. Üks silm old otsa ees nagu silgukarp. Suured pikad küüned old, lõõnd laeva sisse, raudlaevade sees old suured küünejäljed. Ise ikka karjund need koerakroonimehed: varao, varao! Need old vanad varao sõjamehed, neist see sugu jäänd vee sisse, pidand praegu ikka seal olema. Vanad madrused reakisid seda asja*» [Существа с собачьей головой были водными обитателями, они хотели причинить вред кораблям. Один глаз у них был на лбу, как банка соленой селедки. У них были большие длинные ногти, которые они вонзали в корабль, были большие следы гвоздей на борту железных кораблей. И эти люди с собачьими носами

<sup>22</sup> Белорусские русалки также могут представлять собой сходное гибридное существо – человек-рыба-птица. Ср.: «Длі́нныя валасы, а хвост рыбі́й. І з крыля́мі... Да. І крыля́, і хвост рыбі́й. Так пугалі. І лятала, і ў вадзе была яна. <Так русалкі маглі і ў вадзе вадзіцца...> І па дзярэўях лазіць. Мама гаваріла так» (зап. в 2013 г. Боганева Е. в д. Зароново Витебского р-на, Витебской обл. от Литвинковой А., 1930 г. р.).



Английская миниатюра XV в. Bestiarius – Bestiary of Anne Walsh (Kongelige Bibliotek – National Library of Denmark, Copenhagen)<sup>23</sup>

все кричали: «Фараон, Фараон!» Это были старые воины фараона, начиная с которых их племя оставалось в воде, где они и должны были оставаться до сих пор. Об этом рассказывали старые моряки] (ERA II 27, 486 (34) < Нисси, 1930). В приведенном тексте фараоны описаны не как полурыбы-полулюди, как правило, безвредные по отношению к человеку, а как одноглазые агрессивные существа с собачьей головой, которые стремятся причинить вред кораблям<sup>24</sup>.

У восточных славян имеется сходное описание фараонов как одноглазых циклопов (также единичное), которые характеризуются как людоеды. Сравним у Владимира Добровольского: «Ягипецкїи цыгани, што за жидами гнались, у мори затанули, да фараонами аднаглазыми падѣлались. Яны людаѣды, чишуя на ихъ рыббя, абъ нинастю сваиго Фараона просять. Ягипецкїи цыгани гнались за жидами, каторыхъ изъ Ягипта Маисей увадилъ. Жидаы узышли на моря, вада разступилась пирядъ ими, и идуть яны по суху; цыгани услѣдъ за жидами. Маисей як пирахстить ихъ жазломъ, так цыгани

<sup>23</sup> URL: <http://bestiary.ca/imagesources/imgsrc1629.htm>

<sup>24</sup> В эстонской традиции есть существа с собачьей головой, каннибалы, известные как военные разбойники. Представления о них были связаны с опричниками Ивана Грозного, а также с существами, живущими на краю мира, за большой горой.

и патонють. И таперь тыи цыгани живы у води, только на палавину на людей пахожи: голывы и руки у ихъ челавафчы, па аднаму глазу, а кара рыббя; яны людафды, ажидають свѣтапристаўленія и датуль жить будуть. Якъ нинастя, цыгани давольны, што дажжокъ; як пагода, яны гаворюць: “Пупрашу свайго Фараона абъ нинастю”. Такжа яны у Фараона спрашюць: “Ти скоро будить приставленія свѣта, Фараоня, Фараоня?”» (Добровольский 1891, 147).

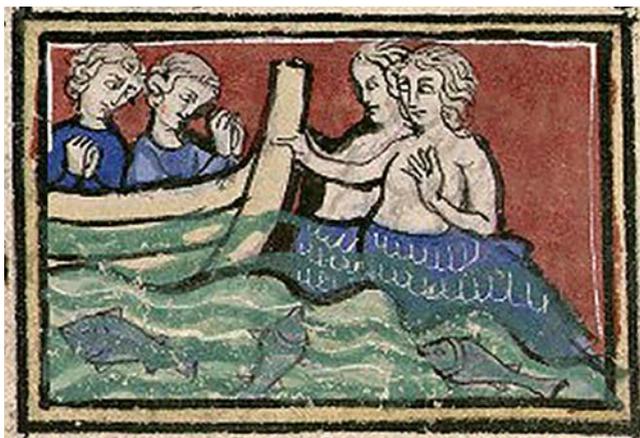
У украинцев в Ушицком уезде (современная Хмельницкая обл.) зафиксировано поверье, что «морськи люды» ночью выходят из моря на берег, и кого встретят – непременно съедят (Чубинський 1995, 208). Интересно, что в том же Ушицком уезде существуют верования о таких фольклорных персонажах, как «сыроиды» – люди с одной рукой, одной ногой и одним глазом. Если им попадется обыкновенный человек, его сыроиды режут и едят (Чубинський 1995, 209).

В эстонских описаниях фараонов встречаются также тексты, имеющие общие черты с фольклором о морских конях<sup>25</sup>: «*Vaarao hobused peavad tulema välja kaldale sööma*» [Лошади фараона должны приходиться на берег, чтобы поесть] (ERA II 70, 69/71 (4) < Кулламаа, 1934).

## Действия и коммуникация фараонов и людей

Один из самых популярных мотивов (36 текстов из эстонских, 14 из русских фондов ЭЛМ) – коммуникация фараонов и людей: фараоны подплывают к кораблям или лодкам, чтобы задать людям вопрос о конце света. Эмоциональный тон рассказа и детали варьируются: фараоны плачут или радуются в зависимости от ответа. Если люди отвечают, что конец света уже скоро – фараоны хлопают в ладоши и «красиво поют». Если же скажут, что не скоро – плачут от разочарования. В текстах из русского архива ЭЛМ фараоны, как правило, миролюбивы, безобидны и не причиняют людям

<sup>25</sup> В эстонском фольклоре есть образы морских коней, которые представляются красивыми и большими, живут в море или озерах и иногда выходят на берег. Связь с фараонами обычно отсутствует.



Средневековая иллюстрация, изображающая морских духов, которые хотят перевернуть корабль. XIII в. (*Bestiaire de Moyen Vge. Bibliothèque Nationale de France, lat. 14429, Folio 116v*)<sup>26</sup>

вреда. Только в одном случае говорится, что фараоны, услышав отрицательный ответ о конце света, от огорчения пытаются перевернуть корабли. «*Фараоны* догоняют моряков и спрашивают: “Скоро ли конец света?” Когда отвечают: “Не скоро!” – так <они> хотят корабли вернуть (перевернуть)» (ERA II 79, 633/4 < Лудза, в. Тсибла – П. Воолайне < Антон Рублевски, 55 лет, поляк (1934)).

Может быть, в связи с подобной потенциальной опасностью у украинцев фиксируется текст, где дается рекомендация, как правильно ответить на вопросы фараонов. «Оно и тепер, коли бура – вечер быває на морі, корабль ни пливець, так з моря все і вискакують Фараоны. Плаває коло корабля і все питаєць: чи скоро конец света настане? Как буря, чуєш, так он уж і плаває; і много їх, так у ветер коло корабля і все просяць: Скажи це: чи скоро свет кончицца, чи не? Коли знаїш їх, так скажеш: “Вчора буде свет кончатся”». (Драгоманов 1876, 96). То есть таким ответом, нарушающим все грамматические и смысловые категории, фараоны приводятся в ступор, и, пытаясь

<sup>26</sup> URL: <http://bestiary.ca/manuscripts/manu1517.htm>



Иллюстрация XIII в. Национальная библиотека Франции, Париж (Bestiaire of Guillaume le Clerc Bibliothèque Nationale de France, fr. 1444b, Folio 245v)<sup>27</sup>

осмыслить невозможный ответ, перестают быть опасными для моряков. У белорусов и русских такой рекомендации ответа нет, хотя в представлениях белорусов фараоны также бывают небезопасны для людей (ср. с фараонами – одноглазыми людоедами у Добровольского). Кроме того, в отдельных белорусских текстах присутствуют мотивы, что фараоны могут топить и сбивать с курса корабли (Боганева 2010, 55–56).

В архиве ЭЛМ есть тексты, которые объясняют, почему фараоны обеспокоены вопросом о конце света и ответами на него. Одно из толкований – в конце света они снова станут людьми, и именно от них пойдет «новый мир». *«У фараонов, которые утонули, сделался рыбий хвост. Они спрашивают от людей: “Скоро ли конец свету?” Если отвечают: “Не скоро”, тогда они плачут. А если говорят, что скоро, тогда радуются, поют песни».* *Küsimusele: «Aga kui saab maailmale ots, mis siis neist saab?» vastab A. T.: [На вопрос: когда будет конец света, что с ними будет? Отвечает А. Т. <Александр Тумашевич>]. «Как будет конец свету, они будут первые свет пло-*

<sup>27</sup> URL: <http://bestiary.ca/manuscripts/manu1508.htm>

*дять, как они первые плодили свет. У них не будет рыбьяво хвоста. Будут как люди»* (ERA II 109, 130/1 (6–7) < Лудза – П. Воолаине < Александр Тумашевич, 75 лет (1935)). В устных Библиях существует цикличность в восприятии времени (в отличие от линейной концепции времени в христианстве), и представление, что в конце света кто-то останется, чтобы начался новый мир и новые люди. В частности, подобные мотивы о смене миров существуют в эстонской, польской и белорусской фольклорных эсхатологиях (см. об этом: Zowczak 2014, 201–218; Боганева 2016, 464–467; Кыйва 2020, 301–314).

В 10 текстах русского архива ЭЛМ и текстах Лудзенского края отмечается прекрасное пение фараонов, что сближает этих персонажей с образами поющих «морских людей», русалок и «сирен»<sup>28</sup>, свойственных украинской и белорусской традициям. Речь идет не об античных сиренах, которые имеют сходство с восточнославянскими фараонами и русалками только типологическое.

Франциско Молина-Морено (Molina-Moreno 2015, 197–220), исследовавший вопрос о соотношении образов восточнославянских русалок и античных сирен, приходит к выводу, что «отношение между сиренами и русалками можно было бы описать не просто как параллельное, даже не как дивергентное развитие мифологических персонажей, но в виде двух линий, которые чередуясь образом либо расходятся, либо приближаются, и даже почти соприкасаются» (Molina-Moreno 2015, 220). Сравним у Михала Федеровского: «Сарены – гето морские людзі, ены ў харошы дзень выходжаюць на бераг, седаюць и спеваюць або плачуць, а як угледжаць нашага чалавека, то пытаюць, ці хутко будзе сканчэнне света? Як ім хто скаже, што хутко, то ены цешацца і ў далоні плешчуць, а як скаже ім, што ні хутко, то ены так плачуць, так лямантуюць. Бо як свет скончыцца і другіе людзі настануць, то ены не будуць у вадзе, а на зямлі, як ціпер мы, і замест хвостой мецьмуць ногі» (Federowski 1897, 108, № 333).

<sup>28</sup> Вообще номинация «сирена» мало присуща восточным славянам, у М. Федеровского приводится микрорегиональное название образа «от Яловки и Свислочи» – на белорусско-польском пограничье.

У М. Федеровского информант под именем сирен, очевидно, говорит о фараонах.

У украинцев и белорусов есть мотив, что пение фараонов опасно для моряков, потому, услышав его, моряки отгоняют фараонов выстрелами. «Морские женщины отличаются необыкновенною красотою и увлекательным голосом. Им-то и приписывают произведение всех известных в народе песен и сказок. Верят, что женщины те подплывают к кораблям и начинают петь, и если по неопытности плывущих на корабле, их не отгонять пушечными выстрелами, то они до того успевают увлечь слух, что все на корабле засыпают, и тогда “морськи люды” опрокидывают корабль» (Чубинский 1995, 208). Сравним из современных белорусских записей: «Дзядзька расказваў пра мора. <...> Так ён казаў, плаваў на морі там фараоны. Выйдуць далёка, за два кілометры слыхаць... Как запяюць, такія жаласныя яны... Рыбій хвост, а рукі, ногі – жаншчына, сіскі. <...> Так... салдаты заслухваюцца тады. Жаласныя дужа песні, і па вадзе раздаюцца красіва. І страляюць тады, каб яны хаваліся етыя фараоны ў ваду. Так а цяпер, дзе яны падзеліся? У старыя г’ады былі» (Боганева 2010, 55–56, № 53В).

В приведенной записи у Павла Чубинского можно обратить внимание на мотив, что фараоны являются авторами фольклорных песен и сказок. В архиве ЭЛМ также есть текст, в котором говорится о том, что фараоны поют песни, а люди «списывают» их. *«Муисей вывел евреев из Египта. Пан Езус дал Муисею палку. Он как подошел к морю и кинул палку, так дорога (<по>шла) на 2 половины. Где море с водой, он палку кинул, и сухая дорога сделалась. Как перешел он море, и он как кинул опять палку, так сделалось опять море. Параоны, которые гнались за ними, утопились. Когда тепло, летом, чуть солнышко восходит, поют они красивые песни. Этих песен много списано»* (ERA II 79, 630/2 < Лудза, город – П. Воолаине < Брейдак, 60 лет, женщина (latgal) (1934)). У белорусов присутствуют фиксации схожих мотивов и по отношению к фараонам, и по отношению к русалкам. «Фараонкі жывуць у морі <...>, ены ў неякі час выходзяць з вады на купы марскіе і спеваюць пекнымі галасамі. Так же нашы людзі пад-

слухуюць і учацца от іх спеваць, і ад іх людзі ўзялі ноты» (Federowski 1897, 109, № 336). «Выходзяць русалкі на бераг, паюць красіва. Гавораць, усе песні ад русалак» (БФЭЛА, № 83)<sup>29</sup>. «Пёлі русаўкі ў вэчере асобенно вясною. Ана и пее и плаче. Яні́ из вады́. Яні́ пёсни слагáли, шо мы паём» (ПА; БФЭЛА № 10380).

Имеется в эстонском архиве текст с оригинальным мотивом о том, как женщина из моря просит у моряка дать ей лекарство, чтобы она снова стала человеком. *«Уртанс, католик, знает, что какие-то люди “переходили” мертвое море. Утопились. Остались в море полурыба, получеловек. Не знаю названия. Полагают, что они заколдованы. Ехали морем. Женщина из моря просила что-то, какое-то лекарство. Моряк исполнил просьбу женщины. У женщины исчез хвост рыбы. Она получила ноги, но потеряла речь. Ходила на балы, танцевала, но языка не было»* (ЕРА, II 79, 637/8 < Лудза, в. Звиргзден – П. Воолаине < Уртанс, мужчина, 30 лет, католик, латгал (1934)). Показательно, что нужное «лекарство», которое сделало полурыбу-получеловека женщиной, мог достать простой моряк. Далее морская женщина живет светской жизнью, но остается примета иномирности: она теряет способность разговаривать<sup>30</sup>.

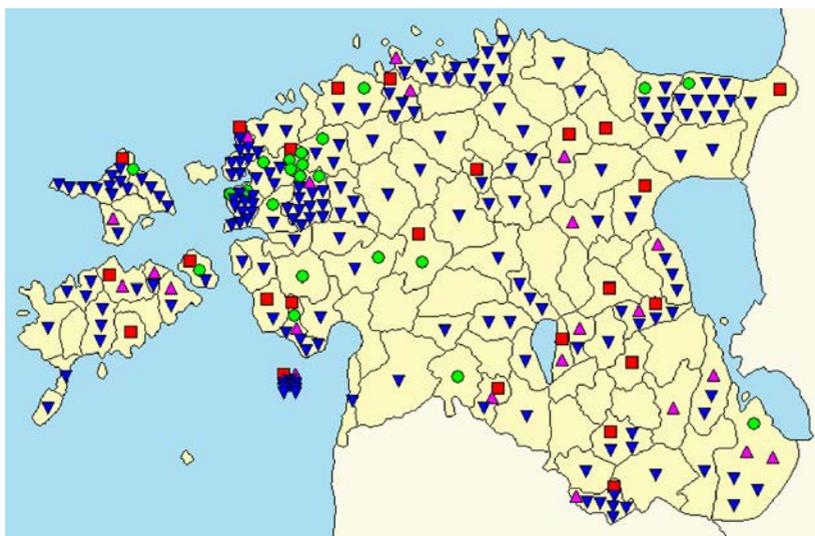
Среди акустических характеристик фараонов в текстах из русского архива ЭЛМ отмечается также, что помимо пения песен, плача или смеха, они могут разговаривать на тайном, недоступном для людей языке (3 текста), издавать «нечеловеческие звуки» – пищать (2 текста), «красиво молиться Богу» (1 текст).

Самым распространенным действием по отношению к фараонам со стороны людей является мотив, что фараонов ловят в море и показывают на выставках, ярмарках, в зоо-

<sup>29</sup> В электронной базе БФЭЛА имеется 4 текста о том, что русалки придумывают песни, 3 из них – записи из Полесского архива Института славяноведения РАН.

<sup>30</sup> Ср. с эпизодом сказки «Русалочка» Г. Х. Андерсена: ведьма дает русалочке волшебное снадобье, и у нее вместо хвоста появляются ноги, русалочка танцует на балах, но теряет голос и способность разговаривать. Авторы благодарят И. Ю. Смирнову за это наблюдение.

парках (32 эстонских текста и 5 текстов от славян из области Лудзи (Латвия)). «В Двинсае показывали живого фараона. Была женщина: груди, сиськи и все как у женщины была. Половина рыбина; от пояса как рыба. Сидела в бочке и спрашивала: “Когда будет кончина свету?”» (ERA II 109, 135/6 (1) < Лудза – П. Воолайне < Магдалена Тумашевич, 80 лет, цыганка (1935)). Подобными текстами рассказчики утверждают достоверность, «несказочность» своих повествований о фараонах, делается своеобразная попытка адаптировать мифологических персонажей к современной информанту реальности. Кроме того, на русских рассказчиков из Эстонии, несомненно, оказывала влияние эстонская традиция устных рассказов о фараонах. О популярности этой традиции свидетельствует карта «Нарративы о фараонах в Эстонии».



1. ■ Фараоны на ярмарках и в др. местах,
- 2 ● младенец в море,
3. ▲ спрашивают о конце света,
4. ▼ происхождение и др. мотивы

Карта «Нарративы о фараонах в Эстонии»



Миниатюра из рукописи «Роман о Мелюзине» Жильбера де Меца.  
Около 1410 г. Национальная библиотека Франции, Париж

В эстонских записях в 23 из 32 вариантов конкретного сюжета (захваченные люди фараона выставлены на всеобщее обозрение) рассказчик увязывает происходящее с конкретным местом: Пярну – 6, Тарту – 5, один раз упоминается Нарва, Раквере, Найссаар, рыбацкий хутор Пайкна, Паслепа, Муствез, Чудское озеро, Вайату; а за пределами Эстонии названы 2 исторически важных экономических и культурных центра – Санкт-Петербург (2 раза) и Рига (1 раз). В одном тексте говорится о военной службе в г. Умань Киевской губернии, где рассказчик пошел в цирк с двумя другими солдатами и увидел существо: «nabani kui tütrek, niza' suuro» [как девушка до пупка, сиськи были большими].

Другой популярный мотив связан с рассказом о том, как пленную женщину-фараона выпускают обратно в море, чтобы она могла позаботиться о своем ребенке (26 эстонских текстов, мотив также известен среди ливов как *Anfangene Pharao* [пойманный фараон] (Loorits 1926, 41), но не известен в русских версиях). В таких историях женщина с рыбьим хвостом попадает в рыбацкую сеть. Рыбаки ищут человека, который может понять ее речь, обычно кто-то присутствует на месте действия, еврей или цыган, которые могут общаться с пойманным существом. Из их разговора следует, что существо оставило в море младенца или маленьких детей, которых

нужно кормить. Фараона в этом случае отпускают обратно в море. «*Meremehed püünd Naissaare takka kinni ühe vaarao kala. Vaarao sõeaväest oli jo Punases meres, kui need ää uppusid, kalad saand. See kala ond eestotsast inimene, takkaotsast ond kala; oimed ja koik ond ja vaarao keelt oli rääkind. Siis ei ole ond niisugust, kes oleks seda vaarao keelt mõistnd. Aga üks vanaeit ond, see rääkind temaga, see mõistnd vaarao keelt. Nutnd niisammuti nagu inimene, pannud kaks kätt silme ette ja nutnd. See vana naisterahvas rääkind taaga. Ütend eidele, et: “Mool jäi väike kolmepäevane laps Naissaare taha halli kibi ääre”. Siis oli ta lastud lahti. Läind kange ujumisega Naissaare poole peale. Ma siis tööл ei ond, aga mo isa oli linnas, siis tool ond. See oli laeva peal ond ühe ast’a või toobre sees. Laeva peal oli näind. Katsuda ei ole saand, läind kohe vee alla. Sellest on üle nellakümne aasta - kas 42 või –kolm» [Моряки поймали рыбу-фараона за островом Найссаар<sup>31</sup>. В конце-концов, армия фараона стала рыбой в Красном море, когда они утонули. Эта рыба была человеком спереди, рыбой сзади; у нее есть плавники и все такое, и она говорила на языке фараона. Тогда не было таких, кто понимал бы этот язык фараонов. Но была старуха, которая говорила с ним, которая понимала язык фараона. Она [женщина-фараон] плакала совсем как человек, закрывала глаза двумя руками и плакала. Эта старуха заговорила с ней. Она сказала старухе: «Я оставила маленького трехдневного ребенка за серым камнем на острове Найссаар». Потом ее отпустили. Она очень быстро поплыла к острову Найссаар. Я тогда не работал, но мой отец в то время работал в городе. Это [существо] находилось в сосуде или ванне на корабле. [Отец] сам видел это на корабле. Ее невозможно было потрогать, она сразу ушла под воду. Это было более сорока лет назад, то ли сорок два, то ли сорок три] (ERA II 171, 334/5 (36) < Кулламаа, 1937).*

Связь подобных историй с личным опытом подчеркивается свидетелями и рассказчиками – повествование становится

<sup>31</sup> Найссаар (нем. *Nargen*, швед. *Nargö*) – остров на северном берегу Эстонии, недалеко от Таллинна. Перед Второй мировой войной преобладало шведское население (404 человека), которые впоследствии эмигрировали в Швецию. На сегодняшний день там проживает только 3 человека.

достоверным для слушателя именно благодаря тому, что в рассказе озвучен эпизод из жизни конкретного человека, и этот эпизод воспроизводит (подтверждает) ближайший родственник. Отсылка к личным воспоминаниям может быть и в легендарных рассказах, которые не отделимы от разновидности современных городских легенд. В этом случае связь историй с местом играет значительную роль – мифологический нарратив передается как реальный (почти обыденный и будничный) обобщенный опыт. «*Vanast, kui mihe voorin kävveva, oli neile Riia liinan näidetu veevannin imelikke loomi: edepool nigu inimisel, tagupool nigu kala*» [В старину, когда мужчины собирались работать в городах, им показывали странных животных в кадке с водой в городе Риге: спереди – как человек, сзади – как рыба] (ERA II 57, 733 (1) < Харгла, 1932).

Интересные отражения возможностей коммуникации и одновременно указания на генезис мифологического персонажа можно проследить в текстах с сюжетом о пойманном и отпущенном фараоне: идет поиск «переводчика», того, кто сможет понять язык фараона, и этот «переводчик» принадлежит к цыганскому (вспомним представления о цыганах, как о потомках фараонова войска) или к еврейскому этносу. «*[E]lukas rääkinud ka üht keelt, mida ükski ei olla mõistnud. Kui keik keeled olnud kõneldud, kutsutud mustlane, et ehk vahest see oskab. Mustlane katsunud omakorda – saanudki aru...*» [[Т]варь также говорила на языке, который никто не мог понять. Когда все языки были проговорены, позвали цыгана, надеясь, что он поймет. Итак, настала очередь цыгана попытаться – и он смог понять...] (E 31027/8 < Халлисте, 1897). «*Ei ole oskand miski keel, toodud inimesi sinna. Pärast on toodud üks juut, see on saand aru*» [Привели на место где был пленный фараон, людей. Позже привели еврея, и он-то понял]<sup>32</sup> (ERA II 37, 272/3 (45) < Йыхви, 1931).

Утверждения о том, что фараонов видели на выставках или в музеях, встречаются также у белорусов (при общей немногочисленности записей). «Ихъ <фараонов> ловють

<sup>32</sup> В эстонских записях ЭЛМ фараоны говорят на языке цыган (2 текста) или евреев (3 текста).

и пристаўляють у чанах: на сушы яны травать<sup>33</sup> не могу́ть, патаму што полурыбы» (Добровольский 1891, 147). «Так у музеі ж былі, матка ж хадзіла, з бацькам у Віцебске ў старыя г'ады. У музеі было, фаравон у вадзе плаваў» (Боганева 2010, 55–56, № 53В).

У эстонцев в отдельных текстах представлен мотив женитьбы человека (мужчины) на женщине-фараоне. Такие тексты имеют общие черты с эстонскими легендарными сказками о девушке неизвестного происхождения, которая выходит замуж, и супружеская пара живет счастливо только в том случае, если происхождение жены неизвестно. Например, морская девушка-пастух выходит со своим морским стадом на берег, там мужчина уводит ее стадо, она идет за ним, живет с ним на хуторе, и через некоторое время выходит за него замуж. Но когда муж говорит ей о ее происхождении, она исчезает в море. В эстонских сказках с таким сюжетом девушка может обладать особенным зрением: видеть невидимое для людей. В церкви она смеется, потому что видит, как бесы растягивают шкуру тельца (один из них пишет на ней имена людей, которые спят на службе), и кто-то из них падает при растягивании шкуры<sup>34</sup>. В какой-то момент жизни с мужем девушка начинает спрашивать его о своем происхождении. Тот рассказывает – девушка исчезает. Развязка в историях с подобным сюжетом о фараонах аналогична: женщина-фараон исчезает в море, когда ее происхождение открывается. Эти тексты, очевидно, близки к мифологии о селках (шелках) –

<sup>33</sup> Скорее всего диалектная форма белорусского слова «трываць» – терпеть.

<sup>34</sup> Мотив о видении невидимого является частью сказочных сюжетов (АТУ 759 и СУС 795, 796\*) сверхъестественный персонаж (обычно ангел) совершает странные поступки, которые впоследствии объясняются. Ср. также подобный текст из русского архива ЭЛМ, записанный в форме поверья: «Рассказывают, что грехаводный сидит па леваю сторону челавеку и записывает на каневей шкуре. А па праваю сторону сидит ангел и записывает в сваю книгу хорошие дела. Кагда на тым свете суд будя челавеку, то дваравик читая сваи дяла, а ангел сваи. Каких больше, туда челаовек и пападе» (ERA, Vene 15, 644 (3) < Сетумаа, д. Киршино (Kiršino k.) – Ольга Брандт < Мария Кирилловна Лозина, 46 лет (1940)).

полулюдях-полутюленях, которые возвращаются в море, если люди узнают, откуда они пришли<sup>35</sup>.

У эстонцев существуют рассказы о том, как люди фараона подплывают к рыбацким лодкам, когда те возвращаются с уловом, и просят рыбу, чтобы поесть. В качестве альтернативы они плывут в порт, чтобы просить рыбу<sup>36</sup>.

## Места обитания

Из 404 текстов о фараонах, записанных в Эстонии, 124 (примерно четверть) упоминают Красное море как место обитания фараонов, 2 упоминают Черное море, в 7 случаях называется какое-либо материковое водное пространство. В славянских текстах архива ЭЛМ самое распространенное указание, что фараоны обитают в море (без конкретного названия – 27 текстов), в 6 текстах уточняется, что это Черное море, Средиземное (1 текст), Балтийское (1 текст). Фараоны также могут быть связаны с реками (1 текст), озерами (1 текст), неопределенным водным пространством (1 текст). Версии о Красном море в записях от славянского населения ЭЛМ отсутствуют.

Фараоны – нетипичный мифологический персонаж, так как мифологические персонажи так называемой низшей мифологии обычно «привязаны» к конкретным локациям, которые близки рассказчику (он либо о них знает, либо там живет). В связи с этим в устных фольклорных Библиях разных народов хронотоп библейских событий переносится в локусы, максимально приближенные к рассказчику и знакомые ему. При этом современность становится вневременной, а далекое

---

<sup>35</sup> Ср. с АТУ 409А: человек вытаскивает из огня змею, она становится женщиной и выходит за него замуж, взяв обещание не называть ее змеей. Муж нарушает обещание – жена исчезает. Сказки с этим сюжетом есть в русском архиве ЭЛМ: парень находит в гумне проклятую девушку, на которую накидывает крест. Девушка превращается в змею, но он крепко держит ее до первых петухов. Змея снова становится девушкой и выходит замуж за своего избавителя с условием никогда не называть ее змеей. Однажды муж нарушает обещание, жена исчезает (TRY\_VKK\_76, 39/42 (10)).

<sup>36</sup> Обе истории в определенном смысле близки к поведению настоящих тюленей, которые воруют рыбу из рыбацких сетей.

прошлое или прямые его последствия соединяются с настоящим. Таким образом библейские события адаптируются по отношению к местной традиции и приближаются – в прямом и переносном смысле – к рассказчику. Именно поэтому у эстонцев фараоны могут жить в реке Эмайыги (протекает через г. Тарту), а у белорусов они появились, когда Моисей переводил свой народ через Западную Двину. «*Mu isa rääkis, et Emajões elavad niisugused kalad, millel on niisugused ilusad lokiis juuksed ja naine nägu. Naise rinnad on ka, aga alt läheb nagu kala keha ja lõpeb kala sabaga. Kui seisad kalda ääres siis vahest tuleb ja küsib: “Kas omme on viimnepäe?” Kui ütled, et: “Jah on!” siis on neil hästi hea meel. Ujuvad kohe ludinal mööda vett edasi. Kui aga ütled: “Ei!” siis on nad kurvad. Need on muidu inimesed aga nüüd on nad kaladeks neetud ja kui nad viimselpäeval saavad needimise alt vabaks. Neid kutsutakse: Vaarao kalad*» [Отец рассказывал мне, что в реке Эмайыги водятся рыбы, у которых такие красивые вьющиеся волосы и женское лицо. У них также есть женская грудь, но нижняя часть похожа на тело рыбы и заканчивается рыбьим хвостом. Когда вы стоите на берегу, она иногда появляется и спрашивает: «Завтра будет Судный день?» Если ты говоришь: «Да, это так!» – они очень счастливы. Они сразу же плывут дальше по воде. Но если вы скажете: «Нет», – они грустят. Они на самом деле люди, но теперь они прокляты и обречены быть рыбами, они освободятся от проклятия в Судный день. Они называются: рыбы фараона] (ERA II 258, 302 (310) < Вьяке-Маарья, 1939).

Все белорусские тексты о фараонах связаны исключительно с морями (хотя Беларусь не выходит ни к одному из них). Современные белорусские рассказчики, как правило, ссылаются на знакомых моряков, которые рассказали им о фараонах, либо на Библию, либо на безымянные «книги», в которых о фараонах написано. Хотя в одном из текстов рассказчик, который живет в деревне Витебской области возле реки Западная Двина, сначала говорит о фараонах как о морских людях, а потом, когда рассказывает версию их происхождения, сообщает, что это случилось, когда «Майсей свайіх людзей пав'ёў чэраз Дзвіну<sup>37</sup>» (Боганева 2010, 56, № 53В).

<sup>37</sup> Зап. в 1998 г. Боганева Е. и Варфоломеева Т. в д. Польковичи Шумилинского р-на Витебской обл. от Антона Савельева, 1912 г. р.

## Отождествление фараонов с другими мифологическими существами (русалками)

Часть мотивов рассказов о фараонах известна у славян и эстонцев в связи с другим мифологическим существом – русалкой. Такие трансформации обычны, когда происходит наложение и взаимозамена образов, близких по семантическим и функциональным характеристикам. *«Некоторые говоря, што русалки – это утопленники... А только это не так! Русалки – это фараоново отродье. А фараоны эти были вот как: слышала, наверно, как Моисей свой народ из Египту выводил? Вот яму нужно было свой народ через одно море вести. Как быть? А враг (это фараоны-то со своим войском) гоница, скоро уже догоня! Вот Моисей помолился хорошенько и получил вразуменье, как спастись. Образовалась в море как бы суха дорога, и народ пошел по ней, а фараоны погнались сзади. Да только, как зашли часть из них на середину моря, вода и залила их. Так яны вси и утоңули... А только яны не погибли вовсе, а стали русалками! Но только яны не остались только в одном море, а расселились повсюду, потому русалки умеют и по суши ходить!»* (ЕРА, Вене 8, 415/6 (375) < г. Тарту < приход Кодавере, волость Пеипси – Валерия Егорова < Анна Ловягина, 58 лет (1936)).

Подобная взаимозамена персонажей существует и в белорусской традиции. По современным белорусским записям можно заметить, что русалок, как правило, не называют фараонами, даже в случае, если они обладают некоторыми характеристиками фараонов: живут в море, красиво поют, опасны для моряков, которые увлекаются их пением и разбивают корабли о камни. Но сюжет о происхождении фараонов может быть рассказан применительно к русалкам, подобно приведенному тексту из русского архива. Сравним: *«Русалкі эта, гаварылі, што некалі выводзіў Маісей яўрэяў з Егіпта. Цераз Чорна мора трэба было вясці. А яму Бог даў такі жэзл, ён ім махнуў – так эта мора расшырылась, і яны <яўрэі> перайшлі па сухому дну. А егіпцяне эксплуатаіравалі надта жыдоў і пашкадавалі, што яны ж на іх рабілі. Дак яны, <егіпцяне>, на калясніцы гналіся за імі. Маісей яўрэяў перавёў, а егіпцяне*

як уехалі за імі праз гэта мора, Маісей зноў жэзлам махнуў, і мора зышлося зноў, і патапіліса егіпцяне. Вот, гавораць, што эта і есь русалкі етыя, што патапіліса»<sup>38</sup> (Боганева 2010, 56, № 53С).

Также в Лепельском районе Витебской области в 2020 году был записан текст, в котором происхождение русалок описывается рассказчицей с явной аллюзией на легенду о происхождении фараонов, хотя само слово «фараон» созвучно и почти тождественно для нее с таким же «экзотическим» словом – «Вавилон». *«Русалкі, кажучь, як даўней нейкі Вавілон ішоў і войска вёў, а яны беглі ззаду, я ўжо табе не скажу. Тады ўжо... а тут возера. І возера тоя расступілася, і Вавілон той з войскамі, а яны ўжо ззаду. І яны ўжо палавіна возера... каторыя іх праследавалі, у палавіна возера зайшлі. А тады ўжо Бог так даў, што возера апяць сыйшлося. І хто там астаўся ў тым возеры, гэта цяпер русалкі. Да. <Ці гаварылі, што гэта фараоны? Ці чулі вы такая слова?> Чула, чула. Можжа гэта той фараон і вавілон. Вот адзін цікаў, а другі праследаваў, я точна табе не скажу. Тыя што ўцікалі, тыя перайшлі, як паследні перайшоў і возера самкнулася. А тыя што ззаду, яны цяпер русалкі. <А хто гэта вам расказаваў?> Гэта і пісалася, можа ў Бібліі, а можа ў апісіі (описи) якой»* (зап. в 2020 г. Т. В. Володина от Галины Савельевны Фокиной, 1931 г. р., правосл., д. Стаи, Лепельский р-н, Витебская обл.)

Аналогичное описание происхождения русалок-фараонов имеется у украинцев. «Русалки, водяные, живущие в морях, называются “фараоново войско”. Эти русалки произошли от потонувшего фараонова войска, гнавшегося за Моисеем. Они имеют вид людей с длинными волосами, руками и рыбьим хвостом, оканчивающимся одной человеческой ступней. У них есть священник, они женятся, выходят замуж, рожают детей; матери кормят их грудью, крестят их, и крещение их дети живут в морях; когда же умирают, то души их идут туда, куда и душа людей, живущих на земле – в Царство Небесное. Русалки обречены жить в воде до второго пришествия» (Иванов 1893, 82). В данном украинском фрагменте описаны

<sup>38</sup>Зап. в 2000 г. Басько О. в д. Мешетники Мостовского р-на Гродненской обл. от Веры Бобрик, 1920 г. р.

интересные подробности «быта» и представлений о «душе» русалок-фараонов, которые дублируют социальную, семейную и религиозную жизнь людей. Кроме того, к образу внешнего вида русалок-фараонов добавляется характерная для определенных украинских микрорегионов интересная деталь: рыбий хвост оканчивается одной человеческой ступней (ср. с описанными у П. Чубинского «сыроидами» – людьми с одной рукой, ногой и глазом (Чубинський 1995, 209). У вологодских русских встречается версия, что фараоново войско превратилось в лягушек, которые могут жить как на суше, так и в воде (Белова 2004, 290).

Среди эстонских текстов ЭЛМ о фараонах есть сообщение о том, что фараоны пытаются топить людей (единичная запись), что можно считать трансформацией-переносом – мотив поведения русалок приписывается фараонам, хотя в разных славянских и финно-угорских традициях существуют тексты, в которых фараоны описываются как существа, которые могут представлять опасность для человека (см. выше). Кроме того, встречаются эстонские тексты о фараонах, которых видели сидящими на скале или выходящими из моря в дождь, но, когда те замечали наблюдателей – исчезали в море. Эти мотивы также сходны с мотивами текстов о русалках.

Существует вариант эстонского сюжета, когда рыбак слышит, как кто-то на берегу просит: «Принеси мне пиво!» Из моря выходит девушка-фараон и приносит кувшин кваса / пива. Тогда рыбак тоже решает попросить, и ему тоже девушка-фараон приносит кувшин с квасом или пивом (необыкновенно вкусным). В данном случае это снова трансформация сюжета эстонских рассказов, где морской девушкой является, как правило, русалка (ERA II 28, 111 (24) < Люганусе, 1930).

### **Связь персонажей с невестовательными жанрами фольклора и изобразительным искусством**

В эстонском фольклоре образы фараонов могут появляться вне нарративной традиции. Например, о фараонах говорится в песенной лирике (солдатские, военные песни):

[...] Oh Kalev, ärka ülesse, Vii vennad võidule. Too surma verekoertele, Vii veretalgule. Seest imevad me rahva verd Egiptuse vaaraod. Me teeme meie punast verd, Teid neelvad vetevood [...]	[...] О, Калев, проснись, Приведи братьев к победе. Принеси смерть кровавым собакам, Восстань на кровопролитие. Внутри нас сосет кровь народ египетских фараонов [...]
--	---

(ERA II 115, 615/8 (3) < Рыуге, 1935).

О фараонах и их происхождении, связанном с библейским событием Исхода и Красным морем, упоминается в заговорах (H II 30, 175 (4) < Пухья, 1888).

Svvusõnad (Mausõnad)	Заговор от укуса змеи
Tere härga, raudasarve, musta mulla pööraja. Tere härga, raudariista, munad mürgised mõlemad. Sa tuled vaaroni väesta, kivi alta kelderista, kannu alta kamberista, roti kapa kapikunna kamajahu kotikunna. Votid ihu himusta, nagemata nabsata. Sa kuulus kuluualune, hele heinaalune, selle saluna, puha paluma. Teekirja, tedrekirja, Maakirja, maranakirja, saakirja, sarapuukirja, maekirja, mannakirja.	Привет бык, железный рог, Кто вращает черноземье. Привет бык, железное орудие, яйца ядовиты оба. Ты пришел из армии фараона, Ты пришел из-под камня в подвале, Ты пришел из-под пня, из камеры. У тебя крысиные лапки в перчатках, У тебя кама в мошонке, Ты жаждал тайного укуса тела. Ты – знаменитое существо под сухой травой [Ты] светлый подлесок, [Ты] живешь в лесу, В сухом песчаном хвойном лесу, В священном сосновом лесу. Ты цвета (узора) дороги, тетерева, Цвета земли, цвета лапчатки, Цвета сена в копнах, цвета орешника Цвета горы, цвета манны.

Образы этих мифологических персонажей также имеют место в сравнениях и экспрессивных высказываниях, адресованных детям: «*Kisavatele lastele: "Röögite nigu vaarao latse, kas ti suud ei pea!"* [Вы кричите, как дети фараона, вы что, не можете держать свои рты закрытыми!] (ERA II 57, 737 (4) < Харгла, 1932); в поверьях: «*14 a tagasi üks vana saarlane Mustjalas ütles: "Mul üks sugulane sai jälle vaaraoks". – Kūsisin, mis see*

*tähendab, – mees vastas: “Uppus ära”* [14 лет назад один старик из Мустьяла на острове Сааремаа сказал: «Еще один из моих родственников снова стал фараоном». Я спросил: «Что это значит?» Мужчина ответил: «Они утонули»] (ERA II 70, 23 (2) < Эммасте, 1934).

Упоминание о переходе евреев через Красное море и о Моисее также встречается в загадках (например: что такое водяной замок и деревянный замок? (Красное море и посох Моисея); птица прошла, а охотник попал в ловушку? (Израильский народ пересекает Красное море) (Krikmann 2012, ср.: Loorits 1935, 171). Народ фараона и сам фараон выступают в роли персонажей-урашиителей и встречаются в микротопонимии (ERA II 28, 621 (71) < Виру-Нигула, 1930, ERA II 239, 177 (1) < Торма, 1939).

Метеорологические и связанные с судьбой предзнаменования смерти образуют отдельный подвид фольклора: видение фараонов предвещает морякам смерть и кораблекрушение; в популярной метеорологии прибрежных народов такая встреча предсказывает дождь, плохую погоду или штормы (Кыйва 2020, 308). Наличие данных образов в разных жанрах фольклора свидетельствует о популярности этих персонажей и механизмах адаптации устных библейских традиций.

## **Интермедиальные влияния, вторичное влияние медиа и искусства на фольклорную традицию**

Почти все эстонские и большинство эстонско-русских текстов о фараонах передают библейскую историолу<sup>39</sup>, то же самое встречается, например, в словенской традиции (Кропей 2003, 121–148).

В своих сопроводительных письмах эстонские корреспонденты (сельские учителя, сельскохозяйственные рабочие, владельцы фермерских хозяйств, портные, военные, ученики и др.)<sup>40</sup> подчеркивали, что рассказчики передают библейский

<sup>39</sup> Об историоле см. статью Т. Володиной в данном сборнике.

<sup>40</sup> СобираТЕЛЬСкая работа проводилась в Эстонии не только профессионалами, но и при помощи местных корреспондентов. Именно

сюжет, и что они считают бессмысленным переписывать Библию. Таким образом, многие корреспонденты не посчитали нужным записать устные пересказы библейских событий.

Библия была широко известна у эстонцев, так как пересказы Ветхого Завета появились в эстонских календарях с 1719 г.<sup>41</sup>, распространялась также церковная литература на эстонском языке. Юло Тедре выделил как отдельный период традицию социальной коммуникации XIX в. Поскольку печатные публикации были дорогими, книги, газеты, статьи из разных изданий читались друг другу вслух в таверне, что способствовало распространению сведений о разных предметах, в том числе фольклорных, и давало отличную возможность для аргументации и обсуждения (Tedre 2003).

Эстонские рассказчики вспоминают, что истории о фараонах также они слышали во время вечерних библейских чтений, что их отец и мать пересказывали их. «*Lapsepõlves, kui sai rohkem püübelt ja piiblitlugusid loetud, kõneles minu kadunud isa, et vaarao rahvas olivad Punases meres, kuhu nemad iisraelidele järele tormasivad, muudetud kaladeks – pool inimene, pool (saba) kala ja praegustki häälitsema kaebehäälega: “Varao, varao!”* [В детстве, когда мы больше читали Библию и библейские истории, мой покойный отец рассказывал, что люди фараона были в Красном море, где они гонялись за израильтянами и были превращены в наполовину человека, наполовину рыбу (хвост), и они должны кричать до сих пор: «Фараон, Фараон!»] (РКМ II 11, 94 (116) < Пайде, 1947).

Следующий текст относится к распространению историй, основанных на воспоминаниях от первого лица или ссылках на очевидцев. Рассказчик не рассуждает о возможности существования фараонов, но суммирует повествование в следующих словах: «*Eks need siis võind olla need*» [Так что, они, возможно, существовали] (ERA II 28, 451 (11) < Виру-Нигула, 1930).

Эстонские информанты часто вспоминают, что читали о фараонах в книге, но название всегда отсутствует. О. Лоорич

---

так начинали собирать фольклор в 1870-х гг. К местному населению обращались с вопросниками, им отправляли бумагу, пересылка была предварительно оплачена.

<sup>41</sup> См.: [www.folklore.ee/kalender](http://www.folklore.ee/kalender)

связывает данные с публикацией «Ilus Melusine / Beautiful Melusine» Гофмана (на эстонском языке 1898 г.). У белорусов в текстах о фараонах также есть отсылки к неким безымянным книгам: «< А такое не чулі – фараоны?> <...> Ну ето, кажуць, у морах, акіянах... <...> <Вы чулі, што фараоны жывуць у морах і акаіянах?> Чулі. І ў кнігах чыталі»<sup>42</sup>.

В корпусе текстов фольклорного архива ЭЛМ есть данные и об иллюстрированных книгах, которые рассказчики видели в молодости: «*Kaarma mõisas oli härra, tal oli raamat, seal olid pildid, kus varao inimesed, suured nagu seateo karbid, harulised, inimesed olid sees, pikad juuksed peas. Rinnust saatik inimesed, alt nagu haugikalad. Ma arvasin, et on varao inimesed. Need pidid ka olema alt kala ja ülevalt-poolt inimene*» [В поместье Каарма жил один господин, у него была книга с картинками, там были фараоны, большие, как раковины свинных улиток, зубчатые, внутри были люди с длинными волосами на головах. Человек выше пояса, как рыба-щука внизу. Я подумал, это люди фараона. Они должны были быть рыбой снизу и человеком сверху] (ERA II 70, 27 (7) < Кулламаа, 1934).

Визуальность и искусство являются следующими важными факторами, влияющим на знание о персонажах и нарративность. «*Minu isa ütleb, – poisiksepõlves näind Tallinnas uulitsanurkel pilte, kalad mehe peaga, suud lahti, öeldud vaarao kalad olevad, et ta ei teadnud rohkem küsida vanematelt, siis pole ka seletust saand nende kohta*» [Мой отец говорит, что, когда он был мальчиком, он видел картины на углах улиц в Таллинне: рыбы с головой человека говорили, что они люди фараона. Но дети не догадались подробнее расспросить родителей, и не получили от них никаких дальнейших объяснений] (ERA II 38, 191/3 (58) < Вяйке-Маарья, 1931).

Также есть упоминание о деревянных скульптурах, изображающих фараонов: «*Vaarao kaladest räägiti sedasi, et neid oli ennemuiste Tallina poodides, rippusid lae all nisuksed kujud – siis eestotsast oli inimene, takkaotsast kala. Aga seda ma ei tea, mistarvis need kujud olid, aga neid ma nägin mitmes kohas*» [О рыбах-фараонах рассказывали, что в старину они были

<sup>42</sup> Зап. в 2018 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Курень Октябрьского р-на Гомельской обл. от Матрены Гринкевич, 1924 г. р.

в магазинах Таллинна, такие фигурки свисали с потолка – это были люди-рыбы. Я не знаю, зачем были эти фигуры, но я видел их в нескольких местах] (ERA II 38, 397 (28) < Вир-ру-Яагупи, 1931). «*Muuga mõisas on neid kujusi mitmel pool, puust tehtud*» [В усадьбе Мууга эти фигуры [фараонов] находятся в нескольких местах, сделаны из дерева] (ERA II 62, 613/4 (33) < Кулламаа, 1933).

## Заключение

Мотивы текстов о фараонах в Эстонии выявляют параллели и соответствия как со славянскими (белорусскими, украинскими, польскими) устными Библиями, так и с финскими, шотландскими, ирландскими, скандинавскими традиционными представлениями о морских духах. Во всех этих случаях библейский нарратив служил шаблоном для построения новых этиологических концепций.

Симбиоз образов фараонов с эстонскими традиционными верованиями в морских духов и персонажами (в частности, с морскими нимфами – русалками) указывает на адаптацию народнобиблейских персонажей к местной этнической традиции. Реминисценция, отсылающая к библейскому повествованию об Исходе евреев из Египта, представлена в большинстве текстов фольклорного архива ЭЛМ (как эстонских, так и славянских). Однако тексты, записанные на территории Латвии (в Лудзенском крае) и в русских деревнях Сетумаа содержат ряд неожиданных и нетипичных поворотов сюжета (как о фараонах – падших ангелах и др.), что вообще свойственно пограничным территориям (см. о некоторых особенностях исследования и бытования фольклорных традиций на этнокультурном пограничье: (Белова 2013, 204–219)).

Среди нашей подборки архивных записей о фараонах находятся тексты разной жанровой принадлежности – легенды о происхождении, тексты, которые в восточнославянской фольклористике обозначаются как «былички» – о контактах людей со сверхъестественными персонажами<sup>43</sup> (по форме по-

<sup>43</sup> С точки зрения рассказчиков – это тексты о достоверных событиях.

вестования мемораты и фабулаты), описания верований (как выглядят фараоны, где обитают, как взаимодействуют с людьми и т. п.). Как правило, один текст может совмещать в себе легенду о появлении фараонов в связи с библейскими событиями Исхода, описание этих существ и свидетельство о встречах с ними.

В некоторых текстах отражено, что рассказчик сам видел фараонов, в некоторых говорится, что фараонов видел не сам рассказчик, но кто-то из его родственников или знакомых. Во многих текстах из архива ЭЛМ повествуется о показе фараонов в конкретных населенных пунктах (Даугавпилсе, Риге, Петербурге и др.) на выставках, ярмарках, в зоопарках. Только в одном тексте (ERA II 79, 633/4) рассказчик после подробного повествования о происхождении фараонов, ссылок на очевидцев их показа, описания их действий и повадок несколько неожиданно резюмирует: *«Это – чушь. Они (старики) там вовек не были! Это все сказки»*. При этом собиратель Паолоприйт Воолайне в скобках замечает: *«Странно, но Рублевский верит во многие другие сказки!»*

Интересный и показательный текст на предмет восприятия фараонов записал Оскар Лоориц от монахини Пюхтицкого православного монастыря. *«Да, слышала я, фараоны. Но как человеческое существо может в воде жить! Верите ли Вы, что фараоны и у нас водятся?! Что они в самом деле добрались и до нас?! – Нет, здесь их нету и быть не может. Там, на Черном море или на Средиземном море, где событие совершилось, там они плавают, но у нас нет»* (ERA, Vene 5, 9 < приход Изак, Пюхтицы (Pühtitsa) – Оскар Лориц < монахиня Пюхтицкого монастыря (1933)). Респондентка-монахиня сначала выражает общее сомнение о возможности существования фараонов, при том делает это очень эмоционально. Но дальше уточняет, что здесь, на севере, в реальном времени и пространстве их нет и быть не может, а там, «где событие совершилось» (очевидно, она говорит о переходе евреев через Красное море), в далеком, почти мифическом пространстве, связанном с хронотопом библейского события, они, не исключено, что могут и быть.

У эстонцев рассказы о войнах фараона, превратившихся в морских существ – от полулюдей-полурыб до тюленей, были

живым фольклором еще в 1970-х гг. В 1974 г. документальный фильм Марка Соосаара «Воины фараона» показал жителей острова Кихну, которые готовятся к охоте на тюленей. Охотники пересказывают разные мотивы нарративов о фараонах и обсуждают особенности охоты.

По русскоязычным текстам архива ЭЛМ можно сделать вывод о живом состоянии верований в морских людей на период 1920–1940-х гг. в среде славян в иноэтническом окружении. Этому способствовали тесные контакты славян с эстонским населением и влиянием их традиционных верований в морских духов, а также актуальное состояние народной религиозности самих славян, у которых доминировала устная передача традиционных знаний, в том числе по библейской тематике<sup>44</sup>.

## Архивные источники

### *Эстонский литературный музей:*

Эстонский фольклорный архив, рукописи

ERA, Vene – русская коллекция фольклорного архива ЭЛМ, 17 рукописных томов.

LF – собрание фольклора Оскара Лооритса, 1920–1936, точное число страниц неизвестно

VE – Этнология воды, собрание Пауля Аристе, 1930–1980. 5499 с.

Скриптоориум – цифровой архив и раб. пособие, отдел фольклористики

### *Центр исследования белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск):*

БФЭЛА – электронная база Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа

### *Институт Славяноведения Российской академии наук (Москва):*

ПА – Полесский архив

---

<sup>44</sup> О доминировании устной традиции у славян в этот период свидетельствуют, в частности, 17 рукописных томов русского архива ЭЛМ, в которых содержится около 1000 мифологических текстов о разных персонажах низшей мифологии (водяных, домовых, леших, русалках, банниках и т. п.), нечистой силе, людях со сверхъестественными способностями, оборотнях, ходячих покойниках, заклятых кладах.

**Список цитированных источников**

- Белова, Ольга 2004. *«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды*. О. В. Белова (сост. и коммент.); В. Я. Петрухин (отв. ред.). Москва: Индрик.
- Белова, Ольга 2013. Фольклор лингвокультурного пограничья – диалог региональных традиций. *Навстречу Третьему все-российскому конгрессу фольклористов: сборник научных статей*. Н. Е. Котельникова (сост. и отв. ред.). Москва: РГЦРФ, с. 204–219.
- Белова Ольга, Кабакова Галина 2014. *У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды*. О. В. Белова, Г. И. Кабакова (сост. и коммент.). Москва: ФОРУМ; НЕОЛИТ.
- Боганева, Алена 2010. *Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах*. А. М. Боганева (уступ. арт., уклад. і камент.). Мінск: БДУКМ, 2010.
- Боганева, Алена 2013. Вобраз мядзвездзя ў кантэксте беларускага фальклору і беларускіх народных вераванняў. *Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зборнік навуковых прац удзельнікаў VII Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 26–28 красавіка 2013 г.)*. В. Р. Языковіч (адк. рэд.). Мінск: БДУКМ, с. 64–67.
- Боганева, Алена 2016. Уяўленні пра перамену і трансфармацыю светаў у вусных наратывах пра Вялікі патоп. *Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: зборнік дакладаў і тэзісаў VI Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, Беларусь, 19–20 лістапада 2015 г.)*. А. І. Лякотка (гал. рэд.); Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Мінск: Права і эканоміка, с. 464–467.
- Городцов, Пётр 2000. *Были и небылицы Тавдинского края*. В 3 т. Т. 2. Тюмень: Мандрика, с. 406–408.
- Гнатюк, Володимир 1902. Галицько-руські народні легенди. Зібрав Володимир Гнатюк. Т. 1. *Етнографічний збірник*. Т. XII. Видає етнографічна комісія наукового товариства імени Шевченка. Львів: З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка.
- Гура, Александр 1997. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Добровольский, Владимир 1891. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. *Записки Имп. рус. географ. общества по отделению этнографии*. Т. XX. СПб.: Типография Е. Евдокимова.

- Драгоманов, Михаил 1876. *Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова*. Издание юго-западного отдела Императорского русского географического общества. Киев: Типография М. П. Фрица.
- Иванов, Петр 1893. Из области малорусских народных легенд. (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). *Этнографическое обозрение* 2 (17), с. 70–91.
- Зеленин, Дмитрий 1915. *Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества*. Вып. 2. Петроград: Типография А. В. Орлова.
- Ивлева, Лариса 2004. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. *Материалы полевой и арх. коллекции Л. М. Ивлевой*. В. Д. Кен (сост., подгот. текстов и справ. аппарат). СПб.: Петербург. востоковедение.
- Кузнецова, Вера 2012. О Моисее и «фараонах» фольклорные и книжные версии сюжета. *Сибирский филологический журнал* 4, с. 5–14.
- Кыйва, Маре 2020. Эстонские нарративы и мифология о водяных духах. Александра Ипполитова, Варвара Добровольская (сост.). *IV Всероссийский конгресс фольклористов: Тула, 1–5 марта 2018 г.: сб. науч. ст. В 3 т. Т. 3. Комплексные исследования традиционной культуры. IV Всероссийский конгресс фольклористов, 1–5 марта 2018 года, г. Тула*. Москва: ГРДНТ имени В. Д. Поленова, с. 301–314.
- Неклюдов, Сергей 2012. Какого роста демоны? *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах* 1. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (отв. ред. и сост.). Москва: РГГУ, с. 85–12.
- Пыпин, Александр 1862. *Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко*. В 4 вып. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб: Типография П. А. Кулиша.
- Страхов, Александр 2004/1. По страницам словаря русских народных говоров. *Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology* 1. Cambridge, pp. 282–283.
- СУС 1979 – *Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка*. АН СССР. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков (сост.). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние.

- Толстой, Никита 1995. Откуда дьяволы разные? *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик, с. 245–249.
- Трейланд, Фриц 1887. Материалы по этнографии латышского племени. *Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дауковском этнографическом музее*. Вып. II. В. О. Миллер (ред.). Москва: Тип. под фирмою «Т. Рись», Старая Басманная, дом Мараева.
- Фасмер, Макс 1987. *Этимологический словарь русского языка*. В 4 т. Т. 4 (Г – ящур). О. Н. Трубачев (пер. с нем и доп.). Москва: Прогресс.
- Черепанова, Ольга 1996. *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. О. А. Черепанова (сост. и авт. коммент.). СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та.
- Чубинський, Павел 1995. *Мудрість віків*. У 2 кн. Кн. 1. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Київ: Мистецтво.
- ATU 2004 – Uther, Hans-Jörg. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. *FF Communications* 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. Three volumes.
- Bošković-Stulli, Maja 1975. Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača. *Narodna umjetnost* 11–12. (Institut za narodnu umjetnost) Zagreb, pp. 5–159.
- Federowski, Michal 1897. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. W 8 t. T. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności.
- Klintberg 2018 – Klintberg, B. Scandinavian Folklore parallels to the Narrative about Selkolla in Guðmundar saga biskups. I. D. Sävborg, K. Bek-Pedersen (ред.). *Supernatural Encounters in Old Norse Literature and Tradition* I. Turnhout: Brepols, pp. 59–73.
- Klobčar, Marija 2017. Skrita pričevanja o potresu leta 1348 v slovenskih deželah. *Studia Mythologia Slavica* 20, pp. 145–177.
- Krikmann, Arvo & Jaak 2012. *Eesti mõistatused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2012. <http://www.folklore.ee/moistatused/>
- Krojej, Monika 2003. Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition. *Studia Mythologia Slavica* 6, pp. 121–142.
- Kõiva, M 2010. The Last Minutes of Our Earth. *Folklore: FEJF*, 44, pp. 131–156.

- Loorits, Oskar 1926. *Liivi rahva usund*. Tartu: Tartu University Press.
- Loorits, Oskar 1934. Contributions to the Material concerning Baltic-Byzantine Cultural Relations Дополнения к материалу о балтийско-византийских культурных связях. *Folklore* 45 (1), pp. 47–73.
- Loorits, Oskar 1935. *Pharaos Heer in der Volksüberlieferung*. Tartu: University of Tartu Press.
- Marwick, Ernest W. 1975. *The Folklore of Orkney and Shetland*. London: Rowman & Littlefield.
- Molina-Moreno, Francisco 2015. Русалки в Полесье и сирены в античности. *Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology* XXIII (2). Cambridge, pp. 197–220.
- Russwurm Carl 1855. *Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö: eine historisch-ethnographische von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg mit einem demidowschen Preise gekrönte Untersuchung. I B.* – Reval. Leipzig.
- Teit, James 1918. Water-Beings in Shetlandic Folk-Lore, as Remembered by Shetlanders in British Columbia. *The Journal of American Folklore* 31(120), pp. 180–201.
- Tedre Ülö 2003. *Eesti mees ja tema sugu*. Tartu: ELM Scholarly Press.
- Zowczak Magdalena 2013. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Torun: Wyd-wo naukowe Uniwersytetu Mikolaja Kopernika.
- Zowczak Magdalena 2014. Transformation des mondes. Le temps de la Bible populaire comme des recits et legendes etiologiques. *Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen*. Galina Kabakova (ред.). Pippa / Flies France, pp. 201–218.

## Summary

### ESSAYS ON MYTHOLOGY: PHARAHOHS IN THE CONTEXT OF SLAVIC AND BALTIC-FINNIC BELIEFS

**Alena Bohaneva**

**Mare Kõiva**

The article considers images of mythical creatures called “pharaohs”. Their origin is usually associated with the biblical events of the Exodus. The current analysis is based on the archival collection of folklore of the Estonian Literary Museum (Tartu) in the extensive context of Slavic and

---

Finno-Ugric beliefs. The article gives an overview of the most characteristic motifs inherent in these characters: their origin, appearance, communication and the mutual actions of people and pharaohs, their environment, the identification of pharaohs with other mythological characters (mermaids), the connection of characters with non-narrative genres of folklore and visual art, intermedial interactions, the secondary influence of media, art on the folk tradition. The conclusion is devoted to the informants' perception of their own stories about the pharaohs regarding their reliability-unreliability.

**Keywords:** mythological characters, pharaohs, mermaids, Exodus, folk biblical motifs

# Сельские кладбища в белорусской народной культуре и вне ее

**Сергей Грунтов**

Отдел народоведения,

Центр исследований белорусской культуры, языка

и литературы Национальной академии наук Беларуси

szereszew@gmail.com

**Аннотация.** Сельские кладбища традиционно привлекают исследователей белорусской народной культуры как особый тип культурного пространства, где связанные с ней формы и практики сохранились особенно хорошо. Сельское кладбище плотно ассоциируется с самим понятием «народная культура», но в действительности многие его элементы лежат вне его границ. В работе используется подход, который трактует границу не как дисциплинарное ограничение, но как способ расширения эпистемологических возможностей. На двух развернутых примерах показывается, как границы обычного понимания сельского кладбища оказываются преодолимы сразу в двух плоскостях: исследователем – методологически и представителями народной культуры – при помощи перевода кодов других культурных значений на язык своих собственных. Скульптурное «дворянское» надгробие оказывается органично включено в народную культуру, а традиционные деревянные памятники находят продолжение и развитие в дворянской и еврейской культуре.

**Ключевые слова:** кладбище, памятник, белорусская народная культура, методология, граница, материальная культура, этнология, фольклористика, история, память

До настоящего времени не издано ни одной отдельной монографии, посвященной сельским кладбищам Беларуси, при этом едва ли можно сказать, что они обойдены вниманием

исследователей – в первую очередь, этнографов и фольклористов<sup>1</sup>. Можно вспомнить статьи или разделы в книгах Михася Раманюка, Владимира Лобача, Владимира Овсейчика, Ольги Лобачевской, автора данной статьи и ряда других исследователей, которые писали или в целом о феномене сельского кладбища в народной культуре, или об отдельных его аспектах – архаических формах надгробий или поминальных практиках (Аўсейчык 2014; Грунтоў 2010, 2016; Лабачэўская 2009; Лобач 2008, 2013; Раманюк 2000)<sup>2</sup>.

В классической, сложившейся еще в XIX в. схеме описания народной культуры, которая и постулировала границы этой самой культуры, кладбище попадало сразу в несколько рубрик. Во-первых, здесь происходила кульминация погребального обряда, а также разворачивались следовавшие за ним поминальные практики. Во-вторых, деревянные надгробные сооружения, особенно «нарубы» (надгробные домики) и «приклады» (дубовые колоды) привлекали исследователей как особый пример архаики в материальной культуре. В-третьих, с кладбищем связан ряд распространенных фольклорных сюжетов, и в первую очередь – поверья о ходячих покойниках. Все это помогло сельским кладбищам стать объектом последовательного и пристального внимания как ученых, так и собирателей-любителей.

Но это же внимание, опосредованное обозначенной рубрикой, определило границы описания и интерпретации пространства сельского кладбища как такового. Какие-то темы здесь были развиты и углублены, другие оказались «слепыми зонами». В этой статье я постараюсь проблематизировать понятие «сельское кладбище» и связанные с ним определения, показать, как расширение понимания объекта открывает нам новые возможности его интерпретации.

---

<sup>1</sup> Два отдельных сельских кладбища, которые исследовались в историко-генеалогическом ключе, удостоились отдельных изданий (Сямашка 2013, 2014), но обобщающие работы по этой теме отсутствуют.

<sup>2</sup> Здесь приведены лишь избранные работы. Библиография темы гораздо шире, а кроме того, активно пополняется работами краеведов и исследователей-любителей.

## Расширение понятия, множественность границ

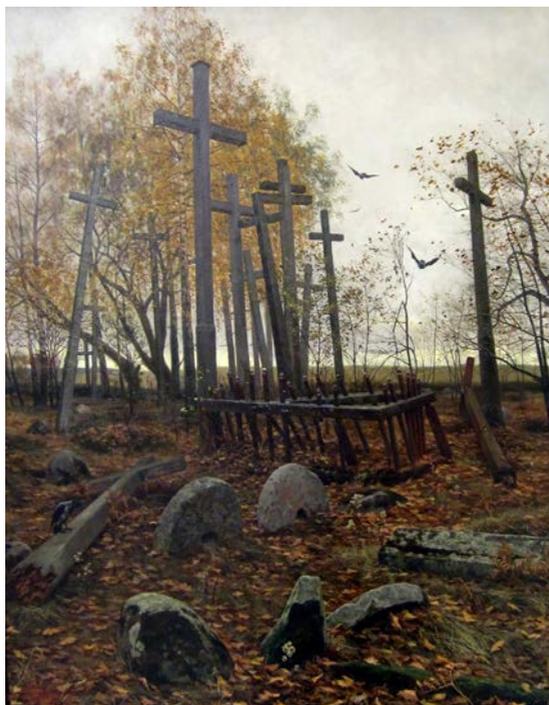
Белорусское сельское кладбище в его классическом виде гораздо легче схватывается как визуальный образ, чем как определение. Этнографическая литература, путевые и краеведческие заметки XIX в. содержат немало описаний того, как оно выглядит. Александр Ельский, историк и энциклопедист, живший в окрестностях Минска, описывает его так:

Рассуждая таким образом, я заметил на холме сельское кладбище, а на нем лес могильных крестов, замшелых, наклоненных в разные стороны; в центре стояла церквушка, простая по своим формам. Сегодня это уже редкость, потому что поступь времени уничтожает прошлое, а новые люди пробуют придать вещам совсем другой вид. Если бы из этих могил встали наши честные прадеды в почтенных свитах и лыковых лаптях, то, наверное, их порадовал бы вид кладбищенского оазиса, уцелевшего от изменений (Ельскі 2004, 29–30).

Именно так выглядит кладбище, связанное с архаикой и запустением, которое приковывает взгляд и заслуживает описания. Стоит обратить внимание на то, что родные Александра Ельского, как позже и он сам, также покоились на сельском кладбище при имении Дудичи, которое фактически являлось его собственным родовым некрополем (Федорук 2000, 71). Но, очевидно, это собственное кладбище он никогда не стал бы описывать как сельское, ведь при формальной соотнесенности с одним и тем же типом пространства, оно составляло совсем иной культурный ландшафт.

Даже если дать сельскому кладбищу наиболее формальное и тавтологическое определение, сказав, что это кладбище, находящееся в сельской местности, то и тогда обнаружатся несоответствия и исключения. Привычное для нас сегодня деление обжитого пространства на город и деревню едва ли релевантно для «долгого XIX века». В это время большое значение для всего региона играли местечки, которые сильно различались по размеру, уровню развития и составу населения (Соркіна 2010, 52–65). Некоторые из них были мало отличимы от городов, другие оказывались меньше средних

полесских сел. Сегодня большинство из них являются сельскими населенными пунктами и лишь немногие стали городами. Но их кладбища только косвенно соотносятся с такой градацией, и зачастую историческая часть кладбища местечка не уступает городскому некрополю, а в отдельных случаях может и превосходить его. Некрополи в Ракове, Воронче, Будславе, Гольшанах и многих других местах формально попадают в определение «сельских кладбищ», но, по сути, ими не являются. То же относится и к кладбищам, которые существовали при имениях и использовались для захоронения членов одной семьи. Они находятся в сельской местности, но едва ли это «сельские кладбища», какими мы их знаем из этнографической литературы.



Генрих Вейсенгоф. Белорусское кладбище в Русаковичах. 1889 г.

Примечательно и то, что описанное Александром Ельским сельское кладбище или подобное ему при ближайшем рассмотрении может оказаться производным его собственного взгляда, ищущего старины, но не замечающего иные детали. Замечательный пример тому – полотно «Белорусское кладбище в Русаковичах» Генриха Вейсенгофа. Мы видим высокие деревянные кресты (некоторые из них лежат на земле), покосившуюся деревянную ограду вокруг могилы, памятники, сделанные из каменных жерновов, конструкцию, похожую на *наруб* (справа) – деревянное сооружение в форме домика над могилой. Перед нами визуальная версия многих книжных описаний традиционного белорусского некрополя.

Кладбище, запечатленное художником, сохранилось. Оно находится возле его разрушенного имения Русаковичи, южнее Минска. Разумеется, деревянные кресты и нарубы не дошли до наших дней. Удивляет то, что там нет ни одного надгробия-жернова, изображенного на картине. Зато остались вертикальные каменные надгробия самих Вейсенгофов, относящиеся как раз ко времени написания картины. Итак, художник создает образ идеального крестьянского кладбища насыщая его надгробиями традиционных форм, и при этом исключает из поля зрения памятники, относящиеся к другой, его собственной культуре.

Возможно, удобнее было бы говорить не о сельских кладбищах, но о кладбищах крестьян, как сообщества носителей той культуры, которую называют традиционной. Этим мы отсекаем памятники и надгробия других сословий, пусть даже они находятся в сельской местности. Но и в таком случае противоречия окажутся неизбежны. Во-первых, крестьян в эпоху Российской империи хоронили не только на сельских кладбищах, но и на городских. Происходило это в тех случаях, когда приход, к которому относилась деревня, находился в городе, и там же располагалось единственное приходское кладбище. Особое значение это приобретало в случаях с большими католическими приходами в регионах со значимой долей православного населения. Тогда покойных могли перевозить на кладбище с расстояния в десять-двадцать километров и более. Также и кладбища местечек чаще всего служили местом захоронения населения всех окрестных деревень.

Кроме того, на протяжении всего XIX в. надгробия мещан также были преимущественно деревянными и мало чем отличались от крестьянских. Базовой формой памятника (как правило, и для шляхты) был деревянный крест, с той только разницей, что у привилегированных сословий такие кресты чаще принято было красить. Поэтому те формы, которые в этнологии традиционно принято считать «архаичными», не являлись атрибутом сугубо крестьянской культуры, в целом имевшей больше сходств, чем отличий с культурой мелкой шляхты.

Но даже если сосредоточится только на крестьянских захоронениях и только в сельской местности, то и здесь мы обнаружим различные исключения, не вписывающиеся в общую картину. Приведу два примера. На кладбище д. Кашицы Поставского р-на сохранилась метровая гранитная стела с эпитафией в двадцать строк<sup>3</sup>. Такой развернутый текст превосходит среднюю длину эпитафий на надгробиях шляхты, и тем не менее она поставлена над могилой двух крестьян – отца и сына Махнисов, умерших в 1881 г.

Другой пример – кладбища в Налибоках и соседних населенных пунктах. Здесь сохранились сотни чугунных крестов XIX в., которые производились на соседнем литейном предприятии, каждый – с эпитафией. Выборочная сверка с метриками об умерших показывает, что большинство таких крестов были поставлены над могилами крестьян-католиков как из местечка, так и из соседних деревень. Эти памятники сложно соотносятся с обычным представлением о народной культуре, ведь они изготовлены на заводе и на них присутствуют развернутые эпитафии.

<sup>3</sup> Текст эпитафии следующий: «ЗДЪСЬ | ПОГРЕБЕНЫ | РАБА БОЖИИ | КРЕСТЬЯНЕ ЗАСТЕН- | КА ПАЗДЮТОКЪ | НИКОЛАЙ ИВА- | НОВЪ МАХНИСЪ | УМЕР 14 СЕНТЯБРЯ | 1881 ГОДА И НА 75 ГО | ДУ ОТЪ РОДУ СЫН ЕГО | МАРТИНЪ УМЕР 23 ОК | ТЯБРЯ ТОГО ЖЕ ГОДА 45 | ЛЪТ ОТЪ РОДУ ХРИСТЪ | СО СВЯТЫМ(И) УПОКОЙ | ДУШИ ИХЪ ПАМЯТ | НИК СЕЙ ПОСТАВЛЕНЪ | СЫНОВЬЯМИ МИХАИЛОМЪ | НИКОЛАЕВЫМ И АНТОНОМ | МАРТИНОВЫМ | МАХНИСАМИ». Обращает на себя внимание указание на принадлежность к крестьянскому сословию обоих умерших, что так же необычно, как и сама эпитафия.



Надгробие Ивана и Мартина Махнисов (+1881),  
д. Кашицы Поставского р-на

Какую бы рамку мы не выбрали – неизбежно сталкиваемся с проблемой границы, за которой остаются те или иные объекты. Наименее продуктивным было бы трактовать их только как исключения, более или менее многочисленные, которые существенно не влияют на наше понимание объекта в границах заданной рамки. Но возможен и другой подход, в котором можно трактовать каждую выявленную границу позитивно, как, во-первых, указатель на необходимость пристального внимания к тому, что находится по обе ее стороны, а во-вторых, как возможность обратить внимание на ее пронизываемость, на взаимосвязь объектов по обе ее стороны.

Обозначенная эпистемологическая установка ведет к расширению понимания объекта исследования без смены дисциплинарного поля, проявляя свой инклюзивный характер и на этом уровне. Иначе говоря, она не дискредитирует сложившиеся перспективы народоведческих наук, но помогает относиться к объекту исследования без оглядки на смежные дисциплины (историю, историю искусства, генеалогию и т. д.). Нельзя сказать, чтобы эти переходы границ не были осуществлены, и неоднократно, ведь этнология и фольклористика давно вышли за рамки, положенные в XIX в., хотя в известной степени все еще существуют с оглядкой на них. Речь скорее идет о принципиальной установке на внимание к границам как «засечкам», расширяющим наши возможности понимания объекта в целом.

Важно отметить, что предложенная установка направлена не на расширение границ объекта исследования. Она заключается в стремлении рассмотреть с обеих сторон всякую проявляющуюся в исследовании границу, а следовательно, это принципиально открытый проект, который стремится избегать обычных рамок, преодолевать их. Это также означает, что единая описательная или интерпретационная схема здесь не работает – она меняется всякий раз в зависимости от объекта и условий исследования.

Исходя из вышесказанного можно понять, что выработка правильного определения «сельского кладбища» не может рассматриваться как финальная цель. Наоборот, чем больше границ и исключений мы нащупываем, пытаясь дать очередное емкое определение, тем больше «засечек» для пристального исследования мы получаем. В рамках настоящей статьи я приведу два развернутых примера того, как высказанные соображения могут работать в отношении сельских кладбищ.

## **Женщина со змеей**

В июне 2018 г. на железнодорожной станции Вылазы, недалеко от г. Пинска, я стал свидетелем разговора трех человек, как и я ожидавших поезд. Вот его фрагмент: (две женщины (Ж1, Ж2) и мужчина (М) в возрасте около 60 лет).

*Ж1. От я сіжжу, думаю о той памятник был. Белая девушка на чёрном пьедестале, а счас такие чёрные, а белого німа*

*нідэ, дэ оні подільы яго?. Стоіт дэвушка, стоіт? Отока стояла белая дэвушка, цвeток дeржала, а внізу змея была эта... Чо, умэрла, што ей зробілы? І яны тэ ўсе поскідалі памяткі, бо яны былі шчэ 1800 года!*

*Ж2. Ну, хто-та ж там ухажвае...*

*Ж1. Но яна вота с Наваселля.*

*М. Каб яна жыла ў наш век, яе б спаслі!*

*Ж1. Ну вот канешна. [Маймося?] пана спаслі, укусіла, в больницы лежал... Нам расказывалі, на брычке з панамі прыехала да каплічкі туды. Каплічка там была. Вода тэкла...*

*Ж2. Там же во зделали...*

*Ж1. Отрубывлі і воды нема.*

*Ж2. Колодец, там во змея...*

*Ж1. Ной воны там расположыліся, вона села.*

*Ж2. Чі шо, чі може дарогу ййі... Ну то неівестно...*

*М. Змея сама не нападае, она захищаеся.*

*Ж1, Ж2. Наступіла, наступіла! И всё!*

*Ж2. Она была едінственна дочка ў родітелей.*

*Ж1. Она в Порохонске жыла. Её везлі, а на голове была корона була...*

*Ж2. Бо она была королевского роду*

*Ж1. А королева Бона подорыла землю ей эту дала ў подарок...<sup>4</sup>.*

Для того чтобы вполне понять смысл этого диалога, нужно объяснить его контекст. В четырехстах метрах от того места, где он записан, находится «сельское кладбище», относящееся к д. Староселье. Это небольшая огражденная территория родовых захоронений Свержинских и Двораковских (Lewkowska 2000, 174–176). Здесь всего восемь памятников XIX – первой половины XX в., но большинство довольно высокого уровня. Они были изготовлены в мастерских в Вильно и Варшаве, о чем свидетельствуют клейма на основаниях. Кладбище было разрушено и разграблено в 2009 г., после чего восстановлено. Дорога от деревни до станции проходит мимо кладбища, поэтому оно легко становится предметом разговора людей, ожидающих поезда.

<sup>4</sup>Зап. автором в 2018 г. на ст. Вылазы Пинского р-на Брестской обл. от двух женщин и одного мужчины, все в возрасте около 60 лет.

Строго говоря, это кладбище никоим образом не принадлежит белорусской народной культуре – деревенское, крестьянское кладбище находится отдельно, в трехстах метрах от него. И мой приезд туда был определен интересом к истории католических надгробий и эпитафии, но никак не к народной культуре. Тем не менее приведенный диалог ясно напоминает об условности проводимых нами границ. Фактически любой наличный в пространстве объект включается в поток интерпретации в народной культуре, в повседневном дискурсе, становится поводом выстраивания интерпретаций из другой логики и перспектив, подчас неожиданных.

В этой связи, возможно, будет не лишним напомнить очевидную, но и парадоксальную вещь. Взгляд из перспективы народной культуры, на культуру «высокую», дворянскую, не является ни второстепенным, ни маргинальным по той простой причине, что эта самая «высокая» культура существует сегодня лишь как научное знание о ней, как оставивший следы факт прошлого, в то время как народная культура продолжает, видоизменяясь, существовать сейчас и производить интерпретации, осваивать следы той другой, ушедшей культуры.

Итак, первая женщина говорит о наличии на кладбище изображения девушки с цветком в руке и змеей «внизу». Таким ее память сохранила этот памятник, и два других собеседника ей не возражают. На кладбище, действительно, есть такой памятник: барельефное изображение девушки, которая держит лилию в руках. Вот только ни в ногах, ни где бы то ни было еще змеи нет. Внизу изображен саркофаг со сдвинутой крышкой, из которого умершая вылетает вверх, т. е. возносится на небо, воскресает. Надгробие Марыхны<sup>5</sup> Дворковской, умершей в 1908 г., в возрасте 17 лет, было изготовлено в варшавской мастерской известного скульптора Бартоломея Мазурека. Скорее всего, это изображение является повторением композиции одного из самых ярких памятников варшавского кладбища «Повонзки» – надгробия Люси Рациборовской (умерла в 1899 г.), изготовленного в мастерской Донато Баркальи в Милане (Rudkowski 2014, 231–232). Это полноценная скульптура, где из саркофага с откинутой крышкой вылетает умершая, впрочем, без лилии в руках.

<sup>5</sup> Форма имени, производная от Марины или Марии.



Надгробие Марьхны Двораковской (+1908),  
д. Староселье Пинского р-на

Почему же сознание первой женщины так прочитывает и так запоминает изображение? Довольно яркая деталь, вылет умершей из саркофага, оказывается опущенной, зато композиция дополняется змеей, которой в действительности нет. Если бы мы не видели памятника Марьхны Двораковской, то на основании наличного описания скорее всего представили бы себе совсем другой его вид, а именно Деву Марию, стоящую на шаре со змеею (символом зла) под пятой. Такой тип изображения чрезвычайно распространен в католической визуальной культуре и нередко встречается на белорусских надгробиях. Ближайший пример можно обнаружить на католическом секторе кладбища в г. Пинске. Здесь находится надгробие Фелиции Кошевник (умерла в 1905 г.) в виде стилизованного комля дерева, на котором расположена скульптура описанного вида. Хотя голова Девы Марии отбита, но змея отчетливо видна.



Надгробие Фелиции Кошевич (+1905), г. Пинск

Итак, сознание замещает в памяти изображение непривычное (единственный пример такого надгробия в Беларуси) на привычное и понятное – образ Девы Марии, попирающей змея, который кажется тем более логичным, что умершая, согласно устной памяти, погибла от укуса змеи, возможно – это всплывает в разговоре – наступив на нее. Сознание смешивает два типа изображения (от оригинального остаются девушка и лилия), каждому из них присваивая свою интерпретацию, отличную от той, которая закладывалась первоначально. Там, где привычный к дисциплинарным разграничениям взгляд ученого разделит бы народную и «высокую» культуру, сознание человека, принадлежащего к последней, легко преодолевает границу, используя перевод знаков одной культуры на язык своей собственной.

Точно так же интерпретируется и деталь похоронного обряда, связанная с тем, что незамужнюю девушку хоронили в свадебном венце. Эта деталь сохранена в памяти и более чем

через сто лет – но превращена в корону, которая свидетельствует о королевском происхождении умершей. Основанием этому становится представление о том, что свое имение ее род получил в дар от королевы Боны Сфорцы. Невозможно понять, откуда происходит эта информация – из местных устных преданий, в которых королева Бона действительно присутствует, или из школьных уроков и краеведческих заметок в районной газете.

Упомянутая корона важна для говорящих не только потому, что наделяет умершую королевским статусом. Эта деталь сохраняется в памяти через поколения, поскольку она напрямую связана с другим распространенным в народной культуре сюжетом, который всплывает в другой части разговора. Женщины обсуждают, была ли корона настоящей, и склоняются к тому, что все же она была сделана из бумаги. Но перед нами не что иное, как (пусть и поставленная под вопрос) вера в возможность наличия в «панских» захоронениях сокровищ – золотых перстней, серебряных сабель или, как в данном случае, короны. Именно вплетенность частной детали в общий сюжет помогает ей сохраниться через поколения. Более того, она делает понятными события разграбления захоронений в 2009 г.: они предопределены возможностью наличия сокровища под землей<sup>6</sup>.

От случая частного, касающегося одного разговора и одного памятника, обратимся к примеру более общему, касающемуся отдельного типа надгробных памятников.

### **Нарубы: крестьянские, еврейские, шляхетские**

Сложно найти другой такой тип надгробного памятника, который устойчиво ассоциировался бы с архаикой в белорусской народной культуре от первого пристального внимания к ней в середине XIX в. и до настоящего времени, чем наруб. Его необычность и морфологическая схожесть с одним из наи-

---

<sup>6</sup> В полевой работе мне не раз приходилось сталкиваться с тем, что разграблению захоронений в наше время нередко сопутствует наличие историй о каком-то сокровище, которое было положено в гроб покойному.

более семантически нагруженных объектов народной культуры – домом, дает самые широкие возможности для интерпретации и реконструкции значений.

Исключительный интерес подчеркивает и то, что наруб сегодня – это уходящая натура, которая не воспроизводится больше как надгробная форма, сохраняется на очень немногих кладбищах и в большей степени известна по фотографиям, рисункам, описаниям. Не вызывает никакого сомнения принадлежность наруба белорусской народной культуре, а также древность происхождения (что в логике архаико-ориентированного взгляда придает объекту особую ценность). Все это так, но достаточно выйти за пределы привычного фокуса, очерчивающего народную культуру, и мы обнаружим такие же формы с другой стороны границы.

Прежде всего это относится к еврейским кладбищам, которые, как мы знаем по архивным фотографиям, в XIX в. были в значительной степени заняты деревянными надгробиями, а среди них достаточно распространенной формой был огель (ohel) – сооружение в форме домика (дословно – «шатра») над могилой. В полесских огелях, так же как и в нарубах, просматривается срубная структура и крыша, обычно крытая дранкой. Отличительной особенностью служит наличие таблички с эпитафией на фасадной части, которая повторяет форму обычной мацевы с полукруглым верхом. В иных случаях огели могли быть довольно высокими, иногда в рост человека, и сложенными из кирпича.

Примечательно, что ни исследователи белорусских традиционных надгробий, ни исследователи еврейских кладбищ не обращают практически никакого внимания на сосуществование рядом двух столь внешне схожих культурных форм, поскольку каждый в этом случае отгорожен своей собственной дисциплинарной стеной. Вопрос о взаимовлиянии остается открытым, и каждая культура утверждает древность своего типа надгробия.

Наруб известен в восточнославянском ареале с периода Киевской Руси, т. е. до того, как на этих территориях появились евреи как постоянно проживающая этническая группа со своими кладбищами. Но и еврейские огели претендуют быть формой, возникшей задолго до эпохи Киевской Руси.

Возможно предположить, что еврейский огель претерпел некоторые изменения (в отношении материала и техники постройки) под влиянием местных традиций, но на сегодняшний день без расширения фокуса внимания с каждой из сторон этот вопрос сложно прояснить.

Другой тип разделенного условной границей соседства связан с уже знакомым выделением народной и «высокой» культуры. Действительно, наруб принадлежит белорусской народной культуре – но не только ей. Первое свидетельство о нем на территории Беларуси относится ко второй половине XVI в. В своем завещании брестский землянин Александр Тхарницкий просил похоронить его «на горке, недалеко от Демешевщины, и над могилою сруб сделав, покрыть его дранкою» (Бабкова 2008, 61). Здесь вполне естественно было бы предположить, что наруб активно использовался как тип надгробия у представителей привилегированных сословий в XVI–XVIII вв. наряду с другими деревянными типами памятников.

Интерес к такой форме, но уже выполненной из кирпича, не исчез среди шляхты и в XIX в. Один из наиболее ранних примеров – надгробие поэта Францишка Карпинского в Лысково, к настоящему времени отреставрированное и известное в своем оригинальном виде по рисунку Наполеона Орды. Его форма по размерам и пропорциям напоминает наруб, но сделан он не из сруба, а кирпича. В Гродно, Вишнево, Правых Мостах, Пинске и ряде других мест сохранились кирпичные надгробные часовни, в формах, схожих с нарубом, но заметно большего размера.

Следует обратить внимание, что тесная связь наруба с семантикой дома, на которую всякий раз обращают внимание исследователи, явно присутствует и в захоронениях шляхты, в том числе в эпитафиях. Многие из них начинаются с акронима D.O.M. (Deo optimo maximo – Богу наилучшему, величайшему), который, как это случается с акронимами, читается также и дословно, как «дом». Более того, в XIX в. такой способ прочтения становится основным, и обычной начальной формой католической эпитафии является «Dom wieczności...» – «Дом вечности...». Эпитафия на упомянутом надгробии Францишка Карпинского начинается со строчки «Otóż mój dom ubogi» – «Вот мой дом бедный».



Наполеон Орда. Надгробие Франтишка Карпинского в Лысково.  
1877 г. Национальный музей в Кракове



Надгробие Анны Броновской (+1844), д. Вишнево Воложинского р-на



Деревянные надгробия на еврейском кладбище в г. Пинске.  
Около 1917 г.

Хотя крестьянская изба едва ли сравнима с дворянским домом, на кладбище мы наблюдаем редукцию дома к его простейшей форме – четырем стенам и крыше. Как видим, даже обращаясь к архаической форме белорусской народной культуры, мы обнаруживаем достаточно мест размыкания ее как в культуру других социальных страт, так и других этносов. По мере того как архаическая форма становится все более фактом прошлого, а традиционные подходы к исследованию ее исчерпывают свой когнитивный потенциал, размыкание и преодоление границ представляется единственным продуктивным направлением проведения исследований в данной области.

## Выводы

Для понимания такого объекта исследования, как «сельское кладбище» важна множественность определений и трезвое понимание недостаточности каждого из них. Эта множественность помогает определить границы, которые в предложенном здесь подходе рассматриваются не как ограничители – дисциплинарные, методологические, но и как

важные «засечки», которые можно использовать в качестве инструмента расширения исследования. Это достигается при стремлении проанализировать культурные феномены и их значения по обе стороны границы и то, как они взаимодействуют, сообщаются между собой. Приведенные примеры показывают, что потенциал и продуктивность такого метода могут быть высокими.

Очерченный подход к понимаю границы, налагаемый любым определением, может оказаться полезен и для ревизии нашего понимания понятий «традиционная культура» и «народная культура». Будучи тесно связанными, они отличаются известной размытостью своих границ, что регулярно ставит под вопрос целесообразность их употребления. В предложенном подходе любая неопределенность, множественность границ рассматривается как когнитивный потенциал, как дополнительный инструмент настройки исследовательского фокуса. И если это так, тогда то, что обычно воспринимается как слабость народоведческих наук, может оказаться их преимуществом и наметить векторы для дальнейшего развития их методологии.

### Список цитированных источников

- Аўсейчык, Уладзімір 2014. Абрад «прыкладзіны» ў беларусаў Падзвіння. *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў*. Ч. 1. Наваполацк, 2014, с. 144–156.
- Бабкова, Вольга 2009. Свет пачуццяў і свет рэчаў: шляхецкія тэстаменты другой паловы XVI ст. *Homo historicus 2008. Гадавік антрапалагічнай гісторыі*. Вільня: ЕГУ, с. 57–77.
- Грунтоў, Сяргей 2010. Семантыка мемарыяльных помнікаў у прасторы традыцыйнай сялянскай культуры канца XVIII – пачатку XX ст. і іх роля ў фарміраванні лакальных ідэнтычнасцей. *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. Вып. 9. Мінск: Права і эканоміка, с. 263–271.
- Грунтоў, Сяргей 2016. Палескія могілкі сяла Чучэвічы ў фатаздымках і запісах А. К. Сержпутоўскага. *Зборнік дакладаў і тэзісаў VI Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Трады-*

- цы і сучасны стан культуры і мастацтваў», Мінск, Беларусь, 19–20 лістапада 2015 года. Мінск, с. 560–562.*
- Ельскі, Аляксандр 2004. *Выбранае*. Мінск: Беларускі кнігазбор.
- Лабачэўская, Вольга 2009. *Вясковыя могілкі: зрубныя надмагіллі. Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў*. Наваполацк: ПДУ, с. 195–204.
- Лобач, Уладзімір 2008. Сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак у беларускай народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі ХХ – пачатку ХХІ стагоддзя. *Вестник Полоцкого государственного университета* 1, с. 71–82.
- Лобач, Уладзімір 2013. *Міф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве*. Мінск: Тэхналогія.
- Раманюк, Міхась 2000. *Беларускія народныя крыжы*. Вільня: Наша Ніва.
- Соркіна, Іна 2010. *Мястэчкі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.* Вільня: Еўрапейскі гуманітарны ўніверсітэт.
- Сямашка, Вольга 2013. *На «панскіх» могілках Плябані*. Мінск: Медысонт.
- Сямашка, Вольга 2014. *Невядомы Ракаў: могілкі пад базыльянскім крыжам*. Мінск: Медысонт.
- Федорук, Анатолий 2000. *Старинные усадьбы Минского края*. Минск: Полифакт.
- Lewkowska, Anna & Lewkowski, Jacek & Wojciech Walczak 2000. *Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Wojództwo Poleskie na obszarze Republiki Białorus*. Warszawa: DiG.
- Rudkowski, Tadeusz Maria 2014. *Cmentarz Powązkowski w Warszawie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

## Summary

### RURAL CEMETERIES IN THE BELARUSIAN FOLK CULTURE AND BEYOND

**Siarhei Hrunto**

Rural cemeteries traditionally attract researchers of the Belarusian folk culture as a special type of cultural space, where the forms and practices associated with it have been preserved especially well. The rural

cemetery is closely associated with the very concept of “folk culture”, but in reality many of its elements lie outside the boundaries of this concept. The article uses an approach that treats the border not as a disciplinary restriction, but as an opportunity to expand epistemological capabilities. Two detailed examples show how the boundaries of the usual understanding of a rural cemetery can be overcome in two levels at once: by a researcher – methodologically and by representatives of folk culture – by translating codes of other cultural meanings into a language of their own. Thus, the sculptural “noble” tombstone is organically included in the folk culture, and traditional wooden monuments find continuation and development in the culture of nobility and in the Jewish culture.

**Keywords:** Cemetery, monument, Belarusian folk culture, methodology, border, material culture, ethnology, folklore, history, memory

# Эстонские предания о мнимой смерти. Некоторые исторические моменты формирования традиции

Эда Калмре

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
eda@folklore.ee

**Аннотация:** Сюжеты, связанные с мнимой смертью, известны во всем мире. Вряд ли в фольклоре существуют другие темы и мотивы, которые создали бы такое жанровое многообразие, как мнимая смерть: начиная со сказок и преданий с романтическим мотивом, и заканчивая байками, слухами, балладами и шутками. Самые ранние тексты о мнимой смерти в Эстонском фольклорном архиве относятся к концу 1880-х гг., но преобладающее большинство эстонских рассказов о мнимой смерти собраны во второй половине XX в. Исторические корни рассказов о мнимой смерти уходят в античность и, вероятно, основываются на каких-то реальных событиях. Однако формирование и распространение сказочных сюжетов на эту тему в Европе относится к эпохе Просвещения. Далее я подробнее остановлюсь на контексте этих рассказов в Европе, в том числе в Эстонии, в XVIII–XIX вв. Появление и развитие тематики связано с медициной и религиозными практиками, печатью и литературой.

**Ключевые слова:** смерть, мнимая смерть, предание, синдром Лазаря, слух, медицина, религиозные традиции, Просвещение, похороны, эстонская печать XIX в.

Мечты человечества определенным образом запечатлеваются в народных сказаниях. На сегодняшний день многие из них, такие как ковры-самолеты, сапоги-скороходы и прочие, претворены в жизнь. Но над чудесным пробуждением Бело-

снежки и Спящей красавицы от многолетнего сна еще предстоит работать. Эта сказочная идея, которую можно рассматривать в качестве детской мечты обмануть смерть, отложив ее с помощью летаргического сна, по-прежнему сохраняет свою актуальность для человечества. Над ней бьются ученые, исследующие границы жизненных процессов, например, для длительных космических путешествий с участием человека или для глубокой заморозки тела человека для путешествий во времени (т. е. для будущего). Кое-что для продления жизни и срока деятельности человека уже достигнуто. Например, в Эстонии предлагается услуга заморозки яйцеклеток для предоставления возможности стать родителями в более позднем возрасте. В мире имеются различные частные институты и организации крионики, занимающиеся сохранением тел умерших людей и животных при низкой температуре для их возможного пробуждения и лечения в будущем<sup>1</sup>. Но если говорить о человеке, то случаи успешного пробуждения пока еще не известны.

Словосочетания со значением *мнимая смерть* и *мнимом умерший* (англ. *seemingly dead* или *apparently dead*, нем. *Scheintote*) в эстонском языке активно используются в метафорическом значении. Обычно они характеризуют что-либо существующее, но не действующее. В качестве примера можно привести некоторые заголовки из СМИ: «Фонды акций в состоянии мнимой смерти», «Гипнотерапия в Эстонии в летаргии» и пр. В то же время тему мнимой смерти нельзя считать полностью сокрытой от общественности, поскольку время от времени в прессе появляются переводы статей сомнительной достоверности от международных новостных агентств, в которых говорится, что кто-то, кого считали мертвым, неожиданно ожил.

Сюжеты, связанные с мнимой смертью, известны во всем мире, и на самом деле данный феномен не является открытием последних столетий. Первые упоминания о случаях мнимой смерти относятся к античности. Например, Платон

<sup>1</sup> ALCOR. Life Extension Foundation Preserving Life Through Science. См.: URL: <https://alcor.org/> и [https://en.wikipedia.org/wiki/Alcor\\_Life\\_Extension\\_Foundation](https://en.wikipedia.org/wiki/Alcor_Life_Extension_Foundation)

рассказывает о погибшем в битве мужчине, тело которого подобрали спустя 10 дней и отвезли домой, а когда собрались сжигать, он ожил.

Вряд ли в фольклоре существуют другие темы и мотивы, которые создали бы такое жанровое многообразие, как мнимая смерть: начиная со сказок и преданий с романтическим мотивом, и заканчивая байками, слухами, балладами и шутками.

### **Развитие тематики мнимой смерти в эстонской традиции**

Самые ранние тексты о мнимой смерти в Эстонском фольклорном архиве относятся к концу 1880-х гг., наиболее поздние были записаны в 2000 г. Первые два из перечисленных ниже типов представлены по международному указателю сказочных сюжетов (Uther 2004), а 3-й и 4-й сюжеты – по указателю мотивов финской мифологической прозы (Simonsuuri 1987).

Мнимая смерть настигает главным образом женщину или девушку. В 4-м и 5-м типах это может быть и мужчина (хозяин хутора и пр.).

1. ATU 885 A. *Женщина притворяется мертвой* (более точное название в эстонском материале – мнимо умершая невеста). Молодая девушка (принцесса) влюбляется в бедняка, но родители заставляют ее выйти замуж за другого. В день свадьбы невеста впадает в состояние мнимой смерти (падает в обморок, что-то застревает в горле). Жених слышит голос, доносящийся из могилы, раскапывает могилу и спасает возлюбленную. Они женятся, иногда сбегают. Порой спасителем девушки может оказаться расхититель могил. Иногда хоронят восковую фигуру девушки. История берет свое начало в китайской традиции, европейские рассказы уходят корнями в Средневековье (Vossaccio 2004, X, 4; Uther 2004, 510).

Данный сюжет называется также преданием с романтическим мотивом. Чаще всего он встречается в записях сетуских традиций Юго-Восточной Эстонии. Эти истории классифицируются в качестве сказок, обычно они длинные и имеют

несколько сложных сюжетных поворотов. Поэтому следующие типы будут представлены лишь короткими примерами.

2. ATU 990. *Мнимо умершая оживает*, С1901 в указателе финских преданий (Simonsuuri 1987, 67). Женщина заболевает во время эпидемии и впадает в схожее со смертью состояние. Ее хоронят с дорогим кольцом на пальце. Копатель могил приходит, чтобы разграбить ее могилу. Когда он снимает кольцо с пальца, женщина пробуждается, возвращается домой и живет еще много лет. В некоторых случаях она выходит замуж за расхитителя могил (объединяется с 1-м сюжетом ATU 885 A). История задокументирована в позднем Средневековье (Воссассио 2004, II, 5 и X, 4) и известна практически во всем мире (Uther 2004, 618). В указателе русских сказок сюжет имеет тот же типовой номер и носит название «Заживо погребенную спасает грабитель» (Бараг и др. 1979, 252–253).

Для первых двух сюжетов характерно литературное влияние, о чем свидетельствуют и иноязычные имена, встречающиеся в тексте. Второй сюжет называется также «Lady with the ring» и является странствующим преданием, прижившимся в XIV–XIX вв. во многих городах Европы. Например, в Ирландии на кладбище Шанкилла поставлен надгробный камень на могиле леди Маргори Мак-Кол, которая, по преданию, была погребена заживо, но спаслась благодаря расхитителю могил. В Германии XVII–XVIII вв. известно не менее 19 городов, где произошла аналогичная история. (См.: [https://en.wikipedia.org/wiki/Lady\\_with\\_the\\_Ring](https://en.wikipedia.org/wiki/Lady_with_the_Ring), также Bondeson 2001.) Многие рассказы этого типа считаются также преданиями с романтическим поворотом. В сюжетах ATU 885A и 990 в качестве мнимо умершей выступает состоятельная молодая женщина или девушка. В отдельных эстонских вариантах это может быть также хозяин хутора. Следующую историю записала фольклорист Ану Корб в 1988 г. во время полевых исследований в окрестностях Тарту от Анни Пехка 1912 г. р.

Умер хозяин хутора. Положили в сарай, поехали в Тарту за гробом. А у него на пальце золотое кольцо было. Ночью пришел ворюшка, хотел стянуть кольцо, но оно не снималось. Отрезал палец и забрал кольцо. А покойник ожил. Обмотал руку платком, которым накрывают рот покойника. Сел на крыльцо и говорит:

«Я был в летаргическом сне и ожил». Пустой гроб простоял у него дома 10 лет, прежде чем он умер. Вот тогда и появился указ не хоронить раньше трех дней (RKM II 414, 200/1 (59)).

3. С1921. *Беременная женщина впадает в состояние мнимой смерти*, ее хоронят, в могиле она рождает и умирает. 1-й и 3-й типы склонны соединяться (мнимо умершая невеста + мнимо умершая роженица). Мотив необычного рождения встречается как в сказках, так и христианских легендах. В случае данного сюжета можно уловить косвенную аналогию, например, с христианской легендой о рождении Святого Олкана. Мать Святого Олкана семь лет пролежала в могиле, пока ее брат Патрик не разбудил ее, чтобы та произвела на свет своего ребенка (Röhrich 1962, 34).

По какому-то подозрению (голос из могилы, услышанный прохожим, или просьба о помощи во сне) могилу вскрывают. В некоторых текстах мать рождает в могиле близнецов. Во время полевых исследований в приходе Юуру в 1987 г. я спросила о мнимой смерти, и 72-летняя Хилда Лиллемяэ ответила следующим образом:

Ходили слухи. Да, говорят, что кого-то похоронили, а она потом постоянно во сне показывалась, мол, зачем вы меня похоронили. Раскопали, а там же в могиле два мертвых ребенка, она их в могиле родила (RKM II 403, 271 (17)).

4. С1931. *Мнимо умерший оживает до похорон*, ему нельзя говорить о том, что он видел. Умирает спустя какое-то время (1, 3, 4 года). В 1959 г. 36-летний Валдо Маттизен рассказывал следующее:

Когда-то в Таммику возле Ребуояского леса был дом. Хозяин дома умер. Остались жена и пятеро детей. Женщина сильно плакала, затем позвала гробовщиков. Когда мужики пришли, покойник ожил и велел принести три куска хлеба, соли и воды. Затем сказал: «Приходите через три года». О своей смерти мужчина говорить отказался, что он видел и где был. Иначе тотчас умрет. Через три года мужчина умер окончательно (RKM II 83, 151(8) <Väike-Maarja khk.).

5. *Рассказы о пребывании в состоянии мнимой смерти передавались в виде баек, сообщений, слухов.* Они

представляют собой краткие описания необычных случаев, связываемых с местными жителями и кладбищами. Восьмидесятилетняя Алма Сютт рассказывает:

В Кариярве рассказывали: ела курятину, и косточка в горле застряла. Собрались хоронить, отправились на кладбище. Это была мать Носсе Мити. Ну, на лошадях ехали, много времени назад это было. И тряхануло, и косточка вышла, и вместе домой вернулись (RKM 414, 117/8 (18) <Puhja khk. (1988)).

Оставляя без внимания все другие возможные причины, одним важнейшим реальным свидетельством состояния мнимой смерти считалось то, что после вскрытия могилы выяснялось, что человек лежал в гробу в другом положении. Согласно рассказу, хранящемуся в Эстонском фольклорном архиве, Юри Пууссаар из бывшей волости Тори в 1962 г. узнал следующее:

Аавику Пеэта похоронили в состоянии мнимой смерти. Дети ходили к священнику. Тот не разрешил раскапывать могилу. Сын все-таки раскопал могилу и вскрыл гроб. Покойник лежал животом вниз (RKM II 385, 582).

Преобладающее большинство эстонских рассказов о мнимой смерти собраны во второй половине XX в. Рассказчица Илзе Мянни, 1919 г. р., в 1984 г. вспоминала, что «в детстве эти рассказы о мнимой смерти нагоняли страх. Их часто рассказывали» (RKM II 371, 672 (9)). Ниже приведены фрагменты из рассказов, записанных в последние десятилетия XX в., в которых упоминается тема погребения заживо и даже страх участия в нем.

– Родственница моей матери во время родов впала в летаргию, мнимую смерть.

– Это случилось здесь же, в Лелле.

– Когда моя бабушка видела во сне кого-то из умерших, то думала, что они мнимо умерли.

– Когда умер мой дядя, отец подумал, вдруг это ложная смерть, поэтому с помощью зеркала проверил, дышит ли тот, ведь бывают мнимо умершие люди.

– Одна повитуха хотела, чтобы ей перерезали вены на руках, чтобы не стать мнимо умершей.

– В детстве эти рассказы о мнимой смерти нагоняли страх, их часто рассказывали.

– В моей молодости говорили, что до похорон не надо оставлять покойника в доме, а отвезти его куда-нибудь в клинику, и хоронить не сразу, а подождать несколько дней.

Исторические корни рассказов о мнимой смерти уходят в античность и, вероятно, основываются на каких-то реальных событиях. Однако формирование и распространение сказочных сюжетов на эту тему в Европе относится к эпохе Просвещения. Далее я подробнее остановлюсь на контексте этих рассказов в Европе, в том числе Эстонии, в XVIII–XIX вв. Забегая вперед, следует сказать, что появление и развитие тематики связано с медициной и религиозными практиками, печатью и литературой.

## **О медицинском аспекте мнимой смерти**

*Мнимая смерть* – это болезненное состояние, схожее с состоянием глубокого сна, при котором метаболизм снижен до минимума. Дыхание человека становится поверхностным и едва ощутимым, сердечная деятельность в организме не прослеживается. Это может продолжаться от нескольких дней до нескольких недель, может проявляться у новорожденных, при большой кровопотере, отравлении (опий, хлороформ). Считается, что сказки о Спящей красавице основаны именно на этом явлении. При некоторых заболеваниях, например диабете, человек может впасть в состояние комы, а затем, так сказать, «возвращается».

В современной медицине подобное пробуждение получило название «синдром Лазаря» (по имени библейского персонажа, воскрешенного Иисусом Христом). Последнее важное открытие в этой области было сделано в 1968 г. Речь идет о так называемом гарвардском критерии, который констатирует смерть мозга, т. е. прекращение всех его функций. Пациенты, находящиеся в этом состоянии, объявляются умершими, и их органы можно брать для трансплантации.

Но еще несколько веков назад единственным наиболее достоверным медицинским доказательством окончательного

ухода человека из этого мира был трупный запах, а одним из извечных страхов человечества – страх быть погребенным заживо, или *тафелобия*.

## Медицина и религиозные традиции эпохи Просвещения

Все это привело к тому, что в период с середины XVII – до XIX в. (отчасти) в Европе возникло движение против преждевременных похорон. На самом деле, появление темы мнимой смерти совпало с общими стремлениями эпохи Просвещения, когда правящий класс интеллигенции, врачей, а также экономические и религиозные круги старались повысить уровень образования у населения, т. е. сделать мир лучше, зачастую противопоставляя и отвергая традиционные семейные обычаи, связанные со смертью и похоронами.

В качестве отступления. Медицину XVIII–XIX вв. характеризуют поиски и развитие. В этот период был совершен целый ряд важных открытий. Например, в 1805 г. в Таллинне стала проводиться вакцинация против оспы, в 1830 г. стали различать сифилис и гонорею, а в 1894 г. была обнаружена бактерия, вызывающая чуму. Но в то же время распространялись различные антинаучные теории: запрет на плавание в морской воде, рекомендации спать сидя во избежание риска асфиксии и т. д.

Развитие медицины привело к тому, что граница между жизнью и смертью стала расплывчатой, возникло как бы переходное состояние, мнимая смерть, определить которое медицине, а тем более обычному неграмотному крестьянину, было не под силу. Поэтому тогдашняя развивающаяся медицина делала все для усугубления страхов и предостережения людей от захоронения заживо. Для пущей наглядности медицинских обстоятельств, для подчеркивания серьезности проблемы и более привлекательной подачи материала использовались описания случаев возвращения к жизни или рассказы о людях, по-настоящему умерших после мнимой смерти. В действительности, факты, изложенные в книгах XVIII в., переплетаются с народной поэзией. По правде

говоря, их даже невозможно отличить друг от друга. Наиболее известными произведениями, повлиявшими на формирование общего отношения и способствовавшие распространению фольклора, была книга Жан-Жака Брюйера «Abhandlung von der Ungewissheit» (Трактовка достоверности признаков смерти, 1742/45) и так называемый словарь мнимой смерти Вильгельма Гуфеланда «Der Scheintod oder Sammlung der wichtigsten Thatsachen und Bemerkungen darüber» (Мнимая смерть, или собрание относящихся к ней важнейших мнений и фактов, 1808).

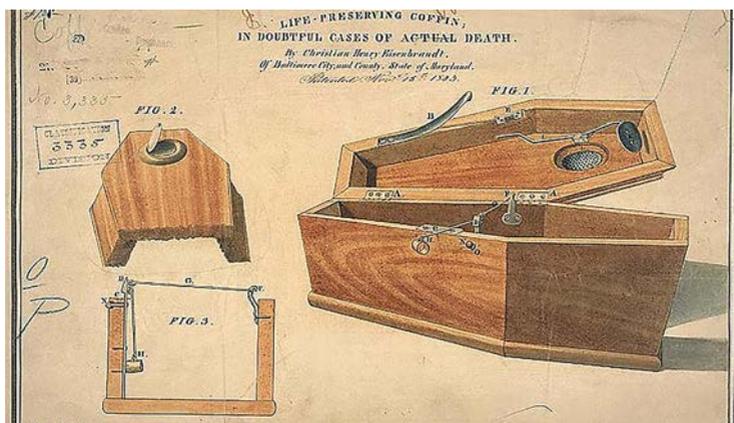
На сегодняшний день авторами наиболее скрупулезных монографий о мнимой смерти как культурном феномене являются Инес Келер-Цюльх (Köhler-Zülch 2001) и Ян Бондесон (Bondeson 2001), показывающие в своих исследованиях, каким образом в описаниях мнимой смерти переплетены факты и вымысел, фольклор и литературные обработки. Оба автора отмечают, что тема мнимой смерти сохраняла свою актуальность в эпоху Просвещения, опираясь на следующее:

- развивающуюся медицину;
- прессу;
- литературу и фольклор;
- церковь и религию.

Во всех этих сферах наблюдалось стремление просвещать, воспитывать, рассказывались истории, под их влиянием принимались законы, постановления и правила.

Неоспоримым фактом является то, что во многих печатных изданиях раздувался страх мнимой смерти, который к XVIII – середине XIX в. обрел масштабы истерии. Строились специальные больницы, в которых следили за умершими, делались гробы с сигнальными колокольчиками и пр.

Движение против преждевременных похорон наиболее интенсивно развивалось в Германии, но было сильным также во Франции и Англии. Издавалось много популярных книг (анекдоты; памфлеты; описания событий, вероятно, достоверные или же представленные в качестве таковых; литературные произведения и обработки). Известны имена некоторых политиков и писателей (Ганс Христиан Андерсен, Альфред Нобель, Федор Достоевский и др.), которые сами находились



Специальный гроб, в котором пробудившийся от мнимой смерти может подать сигнал.

(Источник: <https://www.n-tv.de/wissen/Die-Angst-lebendig-begraben-zu-werden-article20395503.html>)

в когтях страха и развивали эту тему в своих произведениях, например, Готфрид Келлер (1819–1890) и его «*Liebedig begraben*», Эдгар Аллан По (1809–1849) и его «*The Premature Burial*».

Следует сказать, что на самом деле борьба против преждевременных похорон не ослабевала ни в конце XIX, ни в начале XX в. Печатные издания и развитая периодика стали доступней, и по этим каналам предостерегающие истории достигали самых широких слоев населения. К примеру, в 1896 г. в Англии по инициативе Уильяма Тебба, сторонника социальных реформ и противника вакцинации, было создано специальное общество *The London Association for Prevention of Premature Burial* (Лондонское общество по предотвращению преждевременных похорон). В том же году Уильям Тебб в соавторстве с врачом Уолтером Хадвенем и Эдвардом Перри Воллумом издал книгу «*Premature Burial: How It May Be Prevented*» (Преждевременные похороны: как их можно предотвратить), содержащую множество примеров о погребении заживо. Общество сообщало, что в Англии и Уэльсе ежегодно

хоронится 16 тысяч человек без какого бы то ни было медицинского освидетельствования, и предположительно среди них сотни похороненных заживо. Общество пыталось протащить в парламенте законопроект, обязывающий проведение тщательного медицинского обследования трупа для подтверждения смерти. В 1987 г. этот вопрос обсуждался в английском парламенте, но дальше этого дело не пошло (Hartzman 2017).

### Тематика мнимой смерти в Эстонии

Изучая различные источники, может подумать, что в странах Восточной Европы, в том числе в Эстонии, боязнь мнимой смерти и данная проблема появились несколько позднее. Но и здесь они нашли отражение в печати, законах, различных мероприятиях и, разумеется, фольклоре – в народных сказках, преданиях, слухах.

В 1880-х гг. в русском медицинском журнале было напечатано несколько статей о мнимой смерти. В одной из них описывался случай, когда было замечено, как из глаз умершего текли слезы, что послужило поводом для вскрытия могилы. В то время сельский или приходской священник зачастую выполнял функции врача, и именно он должен был определять наступление смерти. Поэтому для них издавались специальные справочники и руководства. Известно, что в XIX в. в Киевской духовной академии для священников было издано специальное руководство по определению наступления смерти (Warner 2000, 73–74). Первыми печатными изданиями в домах сельских жителей были календари, и уже в XVIII в. в них можно найти указания, как оживлять людей, если они замерзли, утонули или впали в состояние мнимой смерти (см., напр., «Eesti-Ma Rahva Kalender», 1793; «Ramma Josepi Hädda- ja Abbi-ramat» Фридриха Густава Арвелиуса, 1790).

Церковь в Эстонии декларировала, что спешку с похоронами и бдение за усопшими у эстонцев можно считать проявлением язычества. В этом контексте понятно, почему церковь была одной из тех сил, которая не только занималась образованием людей, но и раздвигала страх перед погребением заживо.

У церкви на это были свои причины, потому что в различных публикациях, анализирующих похоронные обычаи эстонцев и родственных им народов (Reiman 1915; Mikkor 1994, 1995 и пр.), говорится, что эстонцы не были особо склонны следовать христианским обычаям, хотя и обратились в новую веру уже несколько веков назад. В старых протоколах об осмотре церковью описывается спешка с похоронами. Это происходило, вероятно, по нескольким причинам. Одной из них была бедность, ведь людей, бдвших у гроба усопшего, нужно было кормить и поить; второй причиной было время, посвящавшееся усопшему, когда не разрешалось работать. Церковь была против обычая бдения возле усопшего, стараясь придать ему новое содержание (Rimpiläinen 1971, 207, 259).

В 1799 г. был принят церковный закон, запрещающий обмывать больных или «по-видимому» умерших до того, как они полностью не окоченели и не утратили все признаки жизни, с похоронами следовало подождать 3 дня (Rosenplänter 1823).

В начале XIX в. страх быть заживо погребенным был неотъемлемой частью повседневной жизни людей. Об этом писали, об этом говорили, в народной традиции распространялись все вышеупомянутые типы рассказов. Об этом, конечно же, шутили. Определением признаков смерти активно занималась медицина, а церковь пыталась скорректировать похоронные традиции. Делались специальные гробы с сигнальными колокольчиками. Одной из крайних мер, предпринимаемых против погребения заживо, были специальные больницы для мнимо умерших. В Европе открывались десятки таких больниц, первые из которых появились уже в конце XVIII в. К середине XIX в. большинство из них уже перестали работать, но в крупных городах Германии, таких как Франкфурт, Майнц, Мюнхен, Берлин, они продолжали функционировать. (Bondeson 2001).

В Таллинне неподалеку от железнодорожного вокзала такая больница была открыта в 1860-е гг. на средства врача с причудами Генриха Генрихсона (1781–1855) (Gustavson 1979, 204). О ней в восхитительно-юмористическом ключе писал Вернер Бергенгрюн в рассказе «Странное убежище» (Bergengruen 1966).

## Тема мнимой смерти в эстонской печати XIX в.

Как популярные поучения, так и наставления о необходимости повременить с похоронами распространялись в Эстонии посредством печати в XIX и даже еще в начале XX в. Уже в первой эстонской газете «Tarto maa rahva Näddali-Leht», выходявшей в 1806 г., была издана предупреждающая статья о погребении заживо. В публикации подчеркивается необходимость прождать 3 дня до похорон, потому что многие люди якобы уже были погребены заживо. В качестве решения проблемы нехватки рабочей силы и еды в той же статье дается совет сообщать нанять какого-нибудь пожилого человека, который за небольшую плату мог бы бдеть возле покойников, а также рекомендуется не предлагать угощение и выпивку на поминках. Подчеркивается, что по судебным законам того времени до похорон требуется ждать три дня (Issakov, Peegel 1998, 137).

Кроме того, во второй половине XIX в. ходили десятки слухов о случаях, произошедших в Эстонии, как кто-то умер, а затем счастливым образом воскрес. Эти «новости» кочевали из одного печатного издания в другое, пока одно из них не опровергало эту якобы достоверную историю. Одним из характерных примеров таких историй может служить статья в газете «St. Petersburg Zeitung» на немецком языке, переведенная и опубликованная в эстонской печати, о заживо погребенной 21-летней женщине, проживавшей в волости Кохава. В течение 1883 г. это сообщение появлялось в нескольких местных газетах («Virulane», «Kündja»), пока, наконец, не было опровергнуто в одном из номеров «Kündja» того же года. И хотя львиная доля новостей рассказывает о чьей-либо мнимой смерти, в эстонской печати XIX в. фактическое распространение получают также и остальные четыре перечисленные выше сюжета, обретая при этом местный контекст: мнимо умершая невеста, мнимо умершая роженица и пр. (см. базы данных журналистики Эстонии DEA, DIGAR).

На самом деле, вплоть до 1930-х гг. в печати продолжали появляться как описания различных случаев, так и статьи, рассматривающие мнимую смерть как медицинский феномен. В печати 1920–1930-х гг. публиковалось довольно много курьезных историй со всего мира, связанных с феноменом

# Hirm elusalt maetud saada.

Inglise lady, kes oma laibal laskis läbi lõigata kõri.

Prõsa Sarvaagi juubel aastamüü.

Õnneks võime teada, et see mõeldud sõnumid ja teated, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.



Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

Õnneks sai teada, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad. See on tõeline sõnum, et mõis linnast väljastatud, mis on inimestele teada, et nad ei ole surnud, vaid elavad.

## Страница из еженедельника «Esmaspäev»

мнимой смерти. Эти рассказы воспринимались и как развлечение, и как предостережение, поддерживая актуальность темы фактически до начала Второй мировой войны. К примеру, 27 сентября 1926 г. в еженедельнике «Esmaspäev» был опубликован рассказ «Hirm elusalt maetud saada. Inglise lady, kes oma laibal laskis läbi lõigata kõri» (Страх быть заживо похороненным. Английская леди велела перерезать горло у своего трупа). Кроме прочего, в рассказе дается описание упомянутого выше Лондонского общества по предотвращению преждевременных похорон и его деятельности, а также приводится указанное обществом количество «заживо погребенных» в Англии и Франции<sup>2</sup>.

### Что сказать в заключение?

Следует еще раз повторить, что тема мнимой смерти воплотилась во многих разнообразных фольклорных жанрах: начиная от сказок и преданий с романтическим мотивом

<sup>2</sup> См.: Эстонский электронный архив периодических изданий. URL: <https://dea.digar.ee/cgi-bin/dea?a=d&d=esmaspaev19260927.2.31>

и заканчивая байками, слухами, балладами и шутками. С точки зрения фольклористики, рассказы о мнимой смерти являются интересным примером того, как мотив традиционных народных сказок, закрепившийся в выдуманном мире, распространился и в реальном мире преданий, где все происходит «на самом деле» и с «конкретными» людьми.

Эти рассказы связаны с поверьями и культом мертвых, имеют мифическую, сказочную, легендарную основу, затрагивая и другие грани человеческой жизни, бытия и культуры, не связанные с религией.

Изучая контекст этих рассказов, понимаешь, какую огромную роль в их формировании сыграло развитие медицины, печати, а также распространенные в то время литературные фикции. Многие связанные со смертью предания скрывают в себе конфликт христианской религии и дохристианского мировоззрения. Изучение аспектов, окружающих феномен мнимой смерти, раскрывает нам исторический контекст XVIII–XIX вв., взаимоотношения между прописанными церковью верованиями и языческим мировоззрением эстонцев. В Эстонии XVIII–XIX века выступили своего рода переломным временем, когда церковь наконец одержала верх над языческими верованиями коренного населения. Появление темы мнимой смерти стало симптоматичным явлением в этом процессе.

## Выражение благодарности

Работа выполнена при поддержке Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям) в рамках институционального исследовательского гранта IUT22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

## Список цитированных источников

- Бараг, Л. Г. и др. 1979. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Ленинград: Наука.
- Bergengruen, Werner 1966. Surm Tallinnas. *Loomingu Raamatukogu* 35.
- Voccaccio, Giovanni 2004. *Dekameron*. Tallinn: Tänapäev

- Bondeson, Jan 2001. *Buried Alive. The Terrifying History of Our Most Primal Fear*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Gustavson, Heino 1979. *Tallinna meditsiin XIX sajandist kuni 1917 aastani*. Tallinn: Valgus.
- Hartzman, Marc 2017. Proper Care for the Not-Quite-Dead-Yet: The London Association for the Prevention of Premature Burial. <http://www.weirdhistorian.com/proper-care-for-the-not-quite-dead-yet-the-london-association-for-the-prevention-of-premature-burial/>
- Issakov, Sergei; Peegel, Juhan 1998. Uusi andmeid esimese eestikeelse ajalehe kohta. Tannberg, Tõnu (ред.). *Tarto Maa Rahva Näddali-Leht. Uurimusi ja allikmaterjale*. Tartu: Estonian Historical Archives, Estonian Literary Museum, pp. 133–156.
- Köler-Zülch, Ines 2001. Erzählungen über den Scheintod. Faktizität und Fiktionalität in medizinischen Fallberichten. Jürgen Beyer & Reet Hiiemäe (ред.). *Folklore und Tatsachenbericht*. Tartu, pp. 107–126.
- Mikkor, Marika 1994. Surmaga seotud tavadest ersamordva külades Sabajevos ja Povodimovos. *ERM-i aastaraamat XL*. Tartu, pp. 153–184.
- Mikkor, Marika 1995. Soikkola isurite matusetavad. *Akadeemia* 9, pp. 1889–1927.
- Reiman, Helmi 1915. Eestlaste matusekombed.. *Eesti Kultura* 4. *Postimehe kirjakogu*. Villem Reiman (ред.). Jurjev: Postimees, pp. 123–163.
- Rimpiläinen, Olavi 1971. Läntisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen Isoavihaa. *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia* 84. Helsinki.
- Rosenplänter, J. H. 1823. *Ueber Kirchhöfe und Beerdigung der Todten, nebst einem Anhang den Pernauschen Kirchhof betreffend*. Pernaue.
- Röhrich, Lutz 1962. *Erzählungen des Späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart*. Bern, München.
- Simonsuuri, Lauri 1987. Typen- und Motivverzeichnis der Finnischen Mythischen Sagen. *FF Communications* 182.
- Uther, Hans-Jörg 2004. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales with an introduction. *FF Communications* 284. Helsinki.
- Warner, Elizabeth 2000. Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Religion, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings. *Folklore* 111 (1), pp. 67–90.

## Summary

### ESTONIAN LEGENDS ABOUT IMAGINARY DEATH. SOME HISTORICAL MOMENTS ABOUT THE FORMATION OF TRADITION

**Eda Kalmre**

The storylines associated with apparent death are known all over the world. Hardly any other subject or motive of the folklore has given such a many-coloured bouquet in genre as the apparent death, ranging from fairy tales and romantic legends and narratives to rumours, ballads, and jokes. The earlier texts of the folklore archive date back to the late 1880 s, but the vast majority of Estonian apparent death stories were collected in the second half of the 20th century. The historical origin of the stories of apparent death stretches into antiquity and probably relies also on some truthful occasions, but the formation and spread of the folk tales on this subject fall into the Enlightenment period in Europe. The article focuses on the context of apparent death stories in 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century Europe, including Estonia. The emergence and developments of this topic are linked to medical and religious practices, journalism and literature.

**Keywords:** apparent death, seemingly dead, legend, rumour, lazarus syndrome, medicine, religious tradition, funeral, Enlightenment, Estonian journalism of XIX century, premature burial

# Легенды и предания о кладах в эстонском фольклоре и их характерные черты

Маре Калда

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
kalda@folklore.ee

**Аннотация.** Рассказы о спрятанных сокровищах отличаются от остальных фольклорных произведений, так как эта тема особенная. В эстонской народной традиции мотив денег нашел отражение во всех жанрах. О них идет речь в пословицах, загадках. Проблемы бедности и богатства присутствуют в сказках. Эта тема поэтизируется в народном творчестве, вера и убеждения, касающиеся денег, облекаются в словесную форму. Люди знают и до сих пор практикуют различные, частично основанные на традиционных убеждениях, уловки, которые должны принести удачу в деньгах. В этой области приемы старой магии соприкасаются с современными рекомендациями различного характера. В настоящей работе главное внимание уделено рассказам о спрятанных сокровищах. Рассказы хранятся в Архиве народного творчества Эстонии и относятся к XIX и XX вв., хотя есть и более новые материалы.

В данном фольклорном наследии выделяются три главных направления, в зависимости от их связи с действительностью: 1 – рассказы, основанные на каком-либо факте, реальном событии, которое имело место, например, археологическая находка; 2 – рассказы, являющиеся частью местных исторических и топонимических преданий и представляющие местную ментальную географию; 3 – рассказы, не привязанные к конкретным местам, т. е. не использующие местные религиозные представления и убеждения, например о том, какой может оказаться действительная цена экономического роста, с какими последствиями столкнется человек, если ему «улыбнется» удача, какие опасности – включая сверхъестественные санкции – угрожают людям, какие последствия ожидают при соприкосновении с сокровищами неизвестного происхождения.

**Ключевые слова:** фольклор о кладах, локальные предания

Сказания о спрятанных сокровищах выделяются среди остальных фольклорных произведений своей особенной тематикой. При этом о них говорится во всех жанрах эстонского национального фольклора: деньги упоминаются в пословицах, загадках; проблемы богатства и бедности обычны для сказок, поэтически эта тема выражается в народных песнях, существуют также верования и убеждения, касающиеся денег. Как известно, и сегодня люди знают и практикуют различные, частично основанные на традиционных верованиях приемы, которые должны обеспечить удачу в денежных делах. Здесь старое волшебство пересекается с современными рекомендациями самого различного толка. Цель настоящей работы раскрыть, как данная тема реализуется в эстонском повествовательном фольклоре: какие встречаются истории и как они соотносятся с действительностью, какие действия людей в них представлены. Мы рассмотрим легенды о спрятанных сокровищах, хранящиеся в Эстонском архиве народной поэзии, и относящиеся к XIX и XX вв. Но будем обращаться и к новейшему материалу.

В повествовательной традиции можно выделить три основных направления, степень связи которых с действительностью различна.

1. Рассказы, исходящие из какого-либо факта, реально произошедшего события, например, нахождения археологами клада.

2. Рассказы, связанные локальными историческими преданиями, так сказать, представляющие местную ментальную географию.

3. Рассказы, не соотнесенные с определенными локусами, но опирающиеся на местные мифологические представления и убеждения<sup>1</sup>.

Через призму народных верований, рассматриваются действия людей в различных ситуациях, обсуждаются вопросы

---

<sup>1</sup> Наталия Евгеньевна Котельникова рассматривает русскую фольклорную прозу о кладах как «разножанровый конгломерат рассказов, объединенных единой художественной системой. Лежащие в их основе народные представления о кладах многообразны, но взаимосвязаны между собой» (Котельникова 2012; более подробно см.: Котельникова 1999).

о реальной цене финансового успеха, о том, с чем сталкивается человек, когда находит спрятанные сокровища, а также каковы условия получения найденного состояния.

Несмотря на то что события и ситуации, представленные в нарративах, выглядят фантастично, они передаются как потенциально возможные и достоверные. Для убеждения рассказчики применяют различные техники и приемы риторики (см.: Oring 2008). Поскольку они применяются именно в легендах о сокровищах, отметим, что сказители преданий прежде всего хотят убедить свою аудиторию в достоверности историй. По оценке Эллиотта Оринга (Oring 2008, 157), «Легенда с большей вероятностью будет считаться правдой, если она соответствует когнитивным, эмоциональным и моральным ожиданиям своей аудитории». Фольклорные нарративы о сокровищах, по-видимому, соответствуют когнитивным, эмоциональным и моральным ожиданиям традиционной группы. Интересен тот факт, что при всем стремлении к достоверности мы встречаем в легендах о сокровищах чисто фикционные элементы, когда истории рассказываются ради шутки, в них присутствует ироническое отношение к содержанию. То есть мы можем заявить, что в фольклоре на эту тему выражены противоречащие друг другу образы и понимания. В одних историях присутствует надежда на счастливую находку, говорится об улучшении жизни, а в других показывается, как найденное состояние приносит несчастье целым поколениям. В одних историях как будто можно заключать соглашение с самим чертом – и это не повлечет за собой нежелательных последствий, а в других общение с нечистой приводит если не к лишению сокровищ, то к опасности для жизни и здоровья. В одних историях угольки превращаются в золото, а в других – найденные серебряные монеты становятся листьями или другим бесполезным мусором.

Один из важных эпизодов преданий – это указание на то, с кем происходят описанные в рассказе события. С этим аспектом, в свою очередь, соотносится ответ на вопрос, каким образом герой повествования (или даже та традиционная группа, к которой относится соответствующая фольклорная история) узнает о месте, где спрятано сокровище, а также



Сказитель Антон Вимберг, в молодости и сам участвовавший в поисках кладов (Фото: ERA II 121, 317 (1935))

о том, как его найти (например, сокровище является во сне). Передки повествования от первого лица, когда в центре реально или предположительно происходивших событий стоит сам рассказчик. Также героями рассказа могут быть близкие или дальние родственники – знакомые: бабушки и дедушки, соседи, жители той же деревни (как в прошлом, так и в настоящее время).

Встречаются рассказы о том, как видели денежные огоньки, о кубышках с деньгами, найденных в холме на поле, о слухах в сельской общине, как будто зажиточность какого-то хутора объясняется найденной кубышкой с деньгами и пр. Весьма обычной, разумеется, является и ссылка на очень давнюю местную традицию, которую вербально выражают определенные формулы, например, «народная молва гласит» или «здесь давно ходят слухи» и пр. Проявляются интерес-

ные связи с письменной культурой: иногда якобы сведения о сокровищах указаны в древних книгах и на картах, которые находятся где-то в архиве в городе или даже за границей.

### **Рассказы из реальной жизни о скрытых сокровищах**

Среди архивных текстов встречаются местные (индивидуальные) описания фактически происходивших событий, которые хоть и не очень распространены, но степень фольклоризации которых тоже относительно низка. Такие истории попали в сферу интересов фольклористики, когда ученые стали анализировать рассказы о повседневных событиях, семейные и прочие групповые традиции. Эти истории повествуют о фактах, часто в связи с традиционными сюжетами (например, сон о кубышке с деньгами), отражающими археологические материалы, странные световые видения, находки в старых домах. В них говорится о деятельности земледельцев или о ситуациях, когда некоторые члены сельской общины более зажиточны, чем другие.

И хотя *народные описания археологических находок* нельзя считать классическими преданиями, они все же образуют свою сферу фольклора. Такие истории рассказывают о том, как произошла находка; указывают на обстоятельства ее обнаружения; в них характеризуется контейнер, в котором хранилась находка; описываются предметы (их размер, форма, знаки и надписи, состояние), иногда добавляются нумизматические замечания, упоминается, что произошло в дальнейшем с найденным предметом (отвезли в музей, обменяли в городе на действующие деньги, дали поиграть детям, разделили между нашедшими, просто пропали). Факты нахождения сокровищ, вероятно, вдохновляли на возникновение и сохранение других, более традиционных рассказов. Важно и то обстоятельство, что зачастую местная история о находке предоставляет ценные сведения для археологов (Tõnisson 1962, 228). Бывают и нежелательные сопутствующие явления, когда известные места нахождения кубышек с монетами, да и археологические древности в целом, подвигали

людей на несанкционированные поиски, в надежде, а вдруг еще что-нибудь осталось припрятанное.

Пример из Южной Эстонии:

На пастбище Тепу девушка Минна нашла старые серебряные деньги. Понесла свиньям есть, а рядом с корытом рассыпаны деньги – свиньи раскопали. Деньги, вероятно, были спрятаны внутри тусека, потому что вокруг была разбросана еловая кора. Все монеты одного размера. Какую-то часть денег Минна отдала. Наверное, больше не сохранилось (РКМ II 393, 470 (34) < приход Рынгу – Ану Корб < Элмар Маазик, 1927 г. р. (1985)).

Поскольку на протяжении многих лет, несмотря на писанные и неписанные запреты, поиски кубышек с деньгами продолжались, сами по себе они тоже стали темой рассказов. Часто сами личности кладоискателей и их действия давали причину для насмешек и иронии.

## **Неизвестные искатели кладов и карты сокровищ**

Интересные связи между рассказами и реальностью вырисовываются в историях о неизвестных кладоискателях – они основываются на исторической традиции, согласно которой где-то существует клад, который на самом деле все ищут, причем искатели всегда приходят извне, это чужаки. Последнее обстоятельство способствует тому, что специалисты, приезжающие с другими целями, тоже считаются кладоискателями: например, землемеры-геодеты (Torim 1990), этнографы, даже археологи (Висковатов 1894; Jung 1898, 238–239). На полевых работах археологов все время спрашивают, удалось ли им найти сокровища (Randla 2002). В эстонском фольклоре героями таких рассказов в основном становятся чужаки-шведы, которых замечают или с которыми общаются сельские жители, поскольку чужаки уточняют местоположение какого-то конкретного дерева или камня (для сравнения: в литовских рассказах на поиски прибывают поляки, см.: Kerbelytė 1973, № 96; или, в южнославянской традиции, французы, см.: Karanović 1990, 62). Важная деталь – чужаки используют какие-то карты и планы, у них с собой имеется измерительный

и землекопный инструмент. Также рассказывают о следах их деятельности, которые остаются на местности. Судя по рассказам, поиски зачастую эффективны или результат не ясен. Истории со схожим сюжетом – местные жители могли бы найти сокровища, если бы они только добрались до иностранных архивов, знали нужный иностранный язык и получили бы карты их расположения.

Пример из Северной Эстонии:

В мызном парке Равила кто-то спрятал какое-то сокровище, никто не знает, кто именно. В сентябре этого 1936 года эти сокровища были выкопаны. Раскопками занимались четыре мужчины, которые были хорошо одеты, приехали на машине. У них были с собой карты и разные измерительные инструменты. Измеряли и изучали, пока не нашли нужное место. Начали копать. Примерно на глубине одного метра выкопали сокровища и уехали. Многие видели этих копателей. Яма от раскопок видна всем. Я попросил сфотографировать эту яму, отправлю фото в Архив (ERA II 132, 425 (34) < Коозе – Т. Выймула (1936)).



Свежевыкопанная яма в парке имени Равила  
(фото: ERA II 132, 425 (1936))

Рассказы о сокровищах, основывающиеся на реальных местных событиях, входят в **фольклор, связанный с конкретными местами**, наряду с классическими преданиями, представляющими собой распространенные международные сюжеты. Они очень хорошо адаптированы к местным реалиям – рассказаны так, как будто произошли в известном месте, с конкретными людьми, а время, когда они случились, установлено. Вместе с остальным фольклором они образуют ментальную географию района или так называемый невидимый ландшафтный слой на видимом ландшафте (ср.: Ryden 1993). В свою очередь, соответствующий странствующий мотив вызывает ощущение чего-то особенного, способствуя адаптации предания к конкретным условиям, благодаря чему физическая, историческая и эмоциональная география места и мотив места признаются своими, домашними (Ryden 1993, 83).

Одним из способов локализации рассказов о сокровищах является соединение события предания и названия места. В Эстонии мы встречаем различные топонимы, указывающие на сокровища и деньги: *Kullamägi* (Золотая гора) и *Rahaugumägi* (Гора, где находится клад), *Hõbeorg* (Серебряный овраг), *Rahakivi* (Денежный камень) и *Rahaallikas* (Источник денег). В некоторых случаях мотивом для микротопонимов скорее была специфическая идея или ассоциация, нежели эстетический принцип. В этих случаях связь с преданиями отсутствует. С другой стороны, бывает и наоборот, рассказ о сокровищах функционирует вместе с названием местности, указывающим на сокровища, например, в Вирумаа есть место под названием Таммику Рахааугумяги (Гора, где находится клад). Оно как будто притягивает различные сюжеты рассказов о сокровищах: истории о поисках (на горе видны ямы и котлованы, оставшиеся от искателей), о том, что видели денежные огоньки. Здесь переплетается мотив об особых условиях поиска сокровищ: часть из найденного нужно раздать бедным (приказ нарушается, поэтому герои повествования, разумеется, остаются ни с чем). С Рахааугумяги связан рассказ о трансформации врученных случайному прохожему угольков в серебряные деньги. Среди археологических памятников это место значит как городище (Tõnisson 2008, 221–222).



*Rahaaugumägi* (Гора, где находится клад) в Таммику.  
Фото Маре Калда, 2004  
(историко-культурный дигитальный проект «Радар»)

В эстонском фольклоре **рассказы о сокровищах, в центре повествования которых лежат** основанные на народных верованиях и религии нормы поведения и в которых рассказывается о контакте со сверхъестественными силами, отражены как в конкретных реалиях, так и без упоминания связи с ними. В обоих случаях предания содержат изложение опасностей и последствий, сопутствующих обретению сокровищ. В народных сказаниях самым различным образом представляются и счастливые случаи и, наоборот, роковые события. Эта тема всегда окружена ореолом некоторой неопределенности. В таком фольклоре находят отражение представления, широко известные, распространенные у самых разных народов, и заимствованные в местную традицию

как цельный нарратив. Заимствованную и характерную для широкого культурного региона тематику поддерживают постулаты местных живых народных верований (например, представления о существах, охраняющих сокровища, о том, что сокровища проявляются, что в определенных ситуациях нельзя говорить, смотреть назад, нужно произносить определенные формулы и пр.). В отношении фольклора на тему сокровищ следует учитывать мнение Лаури Хонко, что в этой традиции сосуществуют представления, основанные на религии, серьезно воспринимаемые, и фабулаты, т. е. развлекательные предания, популярные благодаря своим фантазийным мотивам, известные как просто интересные истории (Honko 1964, 13).

Одним из таких существ из преданий, с которыми необходимо встречаться героям, является черт, по оценке Юло Валка (Valk 1998, 9), самый популярный мифологический персонаж эстонского народного нарратива: черт может быть хранителем сокровищ, даже их владельцем; своим присутствием он часто отпугивает человека, и этого достаточно, чтобы люди отказывались от поисков; герой рассказа часто принимает осознанное решение, что он не будет заниматься тем, что является вотчиной черта.

Серьезной проблемой для интерпретации являются рассказы о кладах, в которых требуется жертва для получения клада (нужно кого-то отдать, умертвить, пролить кровь, что-то принести-унести).

Связанными с жертвами считаются и верования, согласно которым в клад закладывают какой-либо предмет – нож, серп, косу, топор, трубку (Eisen 1919, 84). Считается, что дух-хранитель больше не сможет распоряжаться деньгами, где подложено чужое имущество (E 1779/81 (11) < приход Ристи – Й. Хольц (1892)).

Предания о кладах с требованием жертвы – это способ нарративного обсуждения символического обмена, на который люди готовы или не готовы пойти ради обладания сокровищем.

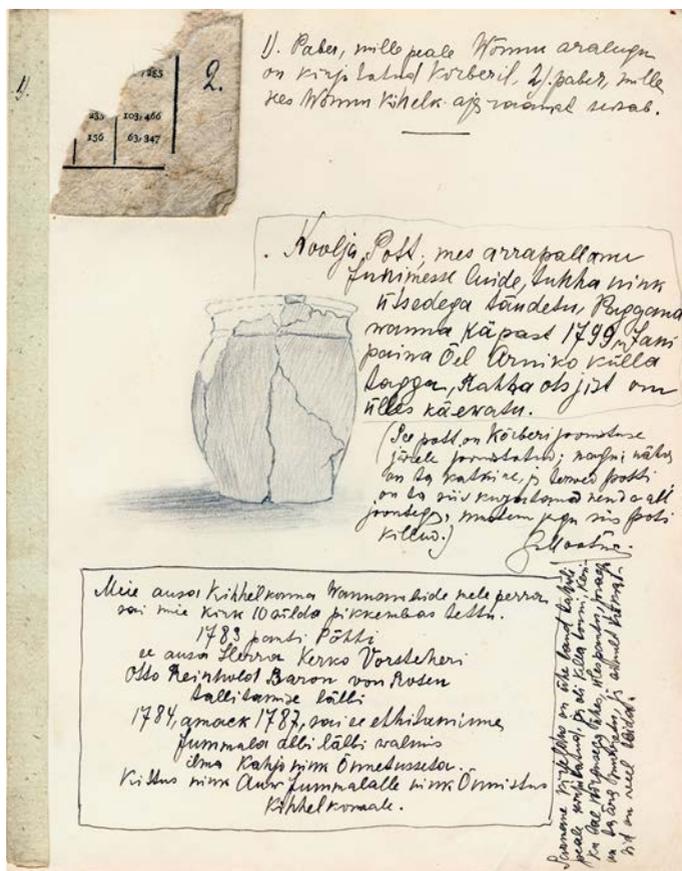
Многие предания, по своей сути, являются предупреждением – жадность и жажда денег, а также данные для обретения состояния легкомысленные обещания ведут к гибели

(да и без вожделенного клада останешься в любом случае). Условие для нахождения денег зачастую настолько сложно и физически, и морально, что герой повествования уклоняется от его выполнения. Отказ от поисков, соответственно, объясняет, почему сокровища так редко находят. В текстах, которые по жанру граничат с преданиями-сказками, акценты расставлены иначе; в таких историях оказывается, что финансовые сделки можно заключить даже с чертом, и никакой беды не случится (например, «Мифический кредитор» ATU 822\*).

Сложнее в интерпретации народные сказания с трансформационными мотивами, потому что в них встречается как превращение ничего не стоящих предметов в золото и серебро, так и противоположные примеры – превращение золота и серебра в ничего не стоящий мусор. Исследовавший голландские рассказы о сокровищах Ульф Палменфелт считает, что предания, содержащие эпизоды волшебной трансформации, проявляют различную степень фиктивности, передавая то реалистичные (найденные истончившиеся монеты в прямом смысле слова могут рассыпаться в прах), то абсолютно нереалистичные нарративные элементы, которые представляют собой игру воображения (Palmenfelt 2007, 18).

В рассказах о сокровищах отдельно подчеркивается масштаб времени, который выступает на передний план в связи с отношениями прежних владельцев и тех, кто, возможно, найдет клад. Сокровища принадлежали предкам, которые когда-то их спрятали и которые каким-то образом о них заботятся (например, решают, кому они достанутся). Часто рассказы связаны с местами захоронения предков; возможно, частично опираются на идею неприкосновенности мест, принадлежавших прежним поселенцам, – например, в рассказе о сокровищах на старом кладбище искатели испытывают непонятные чувства и отказываются от затеи. В других случаях нарушителя места погребения постигают несчастья, и сказание функционирует как предупреждение. Но такое интуитивное чувство уважения срабатывает не всякий раз, археологи описывают следы разграбления могил, которые остались от кладоискателей с древних времен (Tamla 1990). С наступ-

лением XXI в. поиск кладов вышел на новый виток, и сегодня, благодаря использованию детекторов, стал намного более результативным, чем прежде, вследствие чего значительно увеличилось количество проблем, связанных с охраной памятников старины (Ulst 2010). Мнения и новости соответствующей тематики публикуются в СМИ (Kalda 2008; Ulst 2010, 160–161, 165).



Урна, выкопанная искателями кладов.

Рисунок из рукописи 1799 г. (Источник: Brotze 2006, 564)

Удел традиционных преданий о сокровищах сегодня – оставаться историями в сборниках народных сказаний. Кроме того, они, как интересные старинные предания, связанные с различными достопримечательностями, тиражируются на всевозможных Интернет-сайтах, рассказывающих об этих местах.

Рассказы о спрятанных сокровищах – это истории о выборе, который должны сделать люди, принимая или нет даваемые извне блага. Сказания поддерживают повседневные денежные отношения, суть которых состоит в формировании и достижении договоренностей, честности и хитрости, волшебстве и бытовой мудрости, преступлении и наказании, получении и лишении.

## Выражение благодарности

Работа выполнена при поддержке Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям) в рамках институционального исследовательского гранта IUT22–5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

## Список цитированных источников

- Висковатов, Павел 1894. Пюхтицкое древнее кладбище Эстляндской губернии (к X Археологическому съезду в Риге). *Временник Эстляндской губернии. Труды Эстляндского Губернского Статистического комитета* 9 (1). Ревель: Типография наследников Линдфорса, с. 237–244.
- Котельникова, Наталия 1999. Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладях. *Русский фольклор. Материалы и исследования XXX*. Российская Академия наук, Институт Русской литературы (Пушкинский дом). Санкт-Петербург: Наука, с. 215–229.
- Котельникова, Наталия 2012. Рассказы о кладях: образы – сюжеты – жанры. *The Third BNN Symposium Belief Narrative Genres Жанрови преданья Жанры преданий Programme and Abstracts Програма и апстрактти Програма и тезиси докладов*. Нови-Сад, с. 87–94.
- ATU = Uther, Hans-Jörg 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography based on the System of Antti Aarne*

- and Stith Thompson. FF Communications, 284 & 285 & 286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Brotze, Johann Christoph 2006. *Estonica*. Hrsg. von Hein, A. & Leimus, I. & Pullat, R. & Viires, A. Tallinn: Estopol.
- Eisen, Matthias Johann 1919. *Eesti mütoloogia*. Tartu.
- Jung, Jaan 1898. *Muinasaja teadus Eestlaste maalt II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Viljandi maakonnast*. Jurjev: A. Grenzsteini trükk.
- Honko, Lauri 1964. Memorates and the Study of Folk Belief. *Journal of the Folklore Institute* 1, pp. 5–19.
- Kalda, Mare 2008. Aardeotsimise teema eesti meedias 2000–2005 folklooristi pilgu all. Ergo-Hart Västrik (ред.) *Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele*. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 25. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, pp. 91–113.
- Karanović, Zoja 1990. Fact and fiction in Today's Stories of Buried Treasure. *Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 15. Paris, pp. 60–63.
- Kerbelytė, Bronislava 1973. *Lietuviu liaudies padavimu katalogas = Каталог литовских народных преданий = The Catalogue of Lithuanian Local Folk-Legends*. Vilnius: Lietuvių kalbos ir literatūros institutas.
- Oring, Elliott 2008. Legendry and the Rhetoric of Truth. *Journal of American Folklore* 121 (480), pp. 127–166.
- Palmenfelt, Ulf 2007. Some Thoughts about Form in Metamorphosis Legends. *Indian Folklife. A Quarterly Newsletter from National Folklore Support Centre* 25, pp. 14–19.
- Randla, Siim 2002. Võrumaal tuli välja 2500 aasta vanune matusepaik. *Õhtuleht*, 16. <http://www.ohtuleht.ee/index.aspx?id=128290>.
- Ryden, Kent C. 1993. *Mapping the Invisible Landscape: Folklore, Writing, and the Sense of Place*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Tamla, Toomas 1990. Huarüüstajad muinaskalmel. *Horisont* 7, pp. 34–37.
- Torim, Ants 1990. Eesti territooriumil teostatud geodeetiliste tööde ajaloost. *Tartu Tähetorni Kalender 1991. aastaks*. Tallinn: Valgus, pp. 78–84.
- Tõnisson, Evald 1962. Eesti aardeleidud 9.–13. saj. *Muistsed kalmed ja arched. Arheoloogiline kogumik II*. Tallinn, pp. 182–249.
- Tõnisson, Evald 2008. *Eesti muinaslinnad*. Muinasaja teadus 20. Tartu-Tallinn: Tartu Ülikool & Tallinna Ülikool.

Ulst, Ingrid 2010. The Problems of Black Archaeology in Estonia. *Estonian Journal of Archaeology* 14 (2), pp. 153–169.

Valk, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Eesti Rahva Muuseumi sari*, Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

## Summary

### HIDDEN TREASURES IN ESTONIAN FOLKLORE

**Mare Kalda**

The article focuses on treasure lore in Estonian folklore. Estonian treasure lore, carrying essential similarities with folklore from neighbouring regions, addresses the fantasies of becoming rich, nurtured by human hopes and desires, but at the same time the stories also incorporate the factual, biographical and other details from the physical reality.

Treasure stories are characterised by emphasised locality and temporality as well as money-related and other more general folk beliefs.

**Keywords:** local legends, treasure lore

# Образ кукушки в тувинской и белорусской традиционной сказочной прозе в свете типологических параллелей

Инна Швед

Брестский государственный университет  
shved\_inna@tut.by

**Аннотация.** В статье прослеживаются типологические параллели в сфере семантики и функциональности образа кукушки в тувинской и белорусской традиционной сказочной прозе. В результате сравнительного анализа установлено, что в обеих традициях мифологизация кукушки обусловлена представлениями о необычной биологии этой птицы – не делает гнезда, не высидывает яиц, не кормит птенцов, предпочитает одиночество, хотя держится скрытно, но громко и вместе с тем жалостно кукует, в полете напоминает ястреба. В обеих традициях кукушка характеризуется как серая, актуализируются темы зимовья кукушки, отлета в «вырей» и возвращения из него. Все эти особенности мифопоэтическое сознание обоих народов возводило к необычному происхождению птицы, часто от женщины. Кукование птицы в обеих традициях интерпретируется как безутешный плач, причитание по утраченному близкому человеку. Отмечается и характерная для рассматриваемых традиций амбивалентность восприятия кукушки.

**Ключевые слова:** орнитологический образ, мифопоэтическая картина мира, сказочная проза, белорусский фольклор, тувинский фольклор, сопоставительный анализ

Компаративная тематика, сравнительные материалы всегда оставались предметом неослабеваемого внимания фольклористов различных стран и научных школ. В статье пойдет речь о частном случае – типологических параллелях, простом

сопоставлении (в терминологии В. М. Жирмунского) в сфере орнитологического кода тувинской и белорусской традиционной несказочной прозы, а именно о функциональности в ней образа кукушки. При этом методологически важным выступает замечание В. М. Жирмунского, что «сравнение не снимает специфики изучаемого явления (индивидуальной, национальной, в широком смысле социально-исторической), но позволяет установить ее с большей точностью на основе сходства и различий между явлениями» (Жирмунский 2004, 236).

В мифопоэтических картинах мира белорусов и тувинцев образ кукушки представлен довольно выразительно. Тувинской мифологии известен персонаж «серая кукушка с лошадиную голову (аът баштыг бора-хек)», который, как отмечают составители сборника «Мифы, легенды, предания тувинцев», близок волшебным птицам, встречающимся в мифах самых разных народов: фениксу, птице Гаруде, волшебной кукушке из текста монгольского эпоса, дарующей вечную жизнь (Мифы 2010, 300). Согласно мифу, «существо, называемое серой кукушкой с лошадиную голову, живет далеко, в жаркой стране. Где эта кукушка побывала, где она куковала – все остается неизменно вечным. Например, листья деревьев были зелеными и зимой и летом, не было также холодов, было тепло, так говорили. Такой факт, вот, к примеру, подтверждает, что в нашей стране, например, хвоя сосны, кедра и ели не меняет цвета ни зимой, ни летом, неизменно стоит зеленой» (Мифы 2010, 59). Этиологический миф дает ответ на вопрос: «Почему же так стало?» «В старину, когда существо серая кукушка с лошадиную голову, сев на вершины этих деревьев, прокуковало, с тех пор хвоя кедра, сосны и ели не меняет цвета ни зимой, ни летом, так утверждали раньше старики. Так вот, та серая кукушка с лошадиную голову была во всем мире самой лучшей, самой благородной, приносящей мир птицей, так говорили. Поэтому, по ее примеру, человеку теперь нельзя убивать кукушку и удода, нельзя к ним притрагиваться, так говорили люди, я это слышал». Попутно укажем на связь кукушки и удода в белорусской традиции. Нередко кукушка «наша», «сапраўдная», «харошая» соотносится с кукушкой «інцярэснай», «жыдоўскай», «нехарошай» (термины

традиции), т. е. удодам, и противопоставляется ему по таким признакам, как поведение, голос, внешний вид. Обращает внимание на весеннее пение удода и кукушки, поскольку оно свидетельствует своим появлением о наступлении нового хозяйственного сезона, см. характерную поговорку: «Вясной і удод запяе» (ФА; Лыщицы Брестского р-на).

Еще одна тема, актуализируемая тувинским мифом, – «почему нет серой кукушки сейчас»:

Сейчас серая кукушка с лошадиную голову не прилетает сюда, в наш край, потому, что ее обманывает маленькая кукушка, которая кукует здесь, в нашем краю: «Когда мы прибываем в тот край, мы кукуем, болтаясь на верхушке караганника, мы кукуем, раскачиваясь, на верхушке ковыля. Если туда прилетишь ты, такая большая птица, то там нет такого большого дерева или утеса, на котором ты могла бы сидеть и куковать, нет ничего такого, что бы выдержало тебя», – так (говоря), не пускает сюда ту кукушку. Так вот, эта кукующая (у нас) кукушка говорит неправду, так и продолжает обманывать до сих пор. Вот почему та кукушка, серая кукушка с лошадиную голову, не прилетает сюда (Мифы 2010, 61).

В связи с рассматриваемой темой важно отметить, что в традиционной несказочной прозе белорусов кукушка («зя-зюля») также является одним из наиболее мифологизированных, частотных персонажей. При этом подчеркивается, что кукушка активна только в теплое время года.

Вона починая рано высною. А кончае, то зара (Купалле) вжэ, мусіць, нэ куе. Вжэ ея зара нэ чула. (А чаму?) – Кількі такая вжэ дысцыпліна такая, указ. На всё ж указ, хоць і на пташкі. (А чый указ?) – Ну, Бога, чы кого, Бога. Так ужэ поставлена... На всё пора. На всё пора (ФА; Большие Радваничи Брестского р-на).

Раньше абы весна – кукушка: «ку-ку», в этом году я ещё не слышала. А раньше, как выйдешь в огород, а они обычно вот где дерево. Когда я была ещё моложе, спрашивала: «Кукушка, кукушка, скажи сколько мне лет (жить)?» И вот она начинает: «Ку-ку», а мы считаем, и вот получается, может, это от Бога или что, и вот накукает сколько мне тут предстаёт (ФА; Погубятичи Брестского р-на).

Пачынаецца май месяц. Калі прылятае кукушка і пачынае кукаваць, то абавязкова хтосьці памрэ (ФА; Ворониловичи Пружанского р-на).

Чаще всего утверждается, что кукушка кукует до Петра:

Вот я ў гэтам гаду ні разу не чула кукушку. Вот была я на кладбішчы, нікада, а то раньшэ чула. А я пачула ў мамы (на магіле) кукушку і то, недоўга кукавала. Но ана ж, мусіт, да Петра толька кукуе ілі. Даааа! Да апрадзелённага врэмені. Я не знаю да якога ана врэмені кукуе. (А потым куды яна знікае?) – Ана есць, но ана ўжэ перастае кукаваць. Да. Пытаеш яе: «Зязюлька-зязюлька, скажы, сколька я гадоў пражыву?» Ну і ана: «Ку-ку-ку». І ты шчытаеш, сколька гадоў ты пражывеш <...> Всегда чула, а гэты год не чула, была ў деда (на магіле) і не чула» (ФА; Довжани Мядельскаго р-на).

Мотив «кукушка кукует до Петра» обыгрывается в песнях брачной тематики, где кукушка символически соотносится с невестой, например: «Мынае, зозуленка, мынае // Да Петрівскае куванне: // Куды хотіла – лытыла, // Дэ сіла-пала, кувала. // Мынае, мынае дівочкае куванне: // Куды хотіла – ходіла, // Дэ с кім ны стала – кувала, // Музыкі заграюць – гуляла» (ФА; Хомск Дрогичинскаго р-на). Взаимосвязь сезонных изменений в природе (маркированных прекращением кукования птицы) и в человеческом коллективе, в жизни девушки, ассоциированной с кукушкой, утверждается в песне: «Да Пятра зязюльцы кукаваці, // Да восені дзеванькам пагуляці, // Пятро пройдзе – зязюля ў вырай пойдзе, // Восень прыйдзе – дзеванька замуж выйдзе...» (ФА; Збироги Брестскаго р-на). На зиму кукушка «ў вырай пойдзе» – в далекий теплый край у моря. Появление / исчезновение кукушки (ее голоса) выступает в белорусской традиции универсальным маркером границ календарного цикла, средством измерения времени и структуризации хозяйственного календаря.

Ну кукушка всегда начинает, когда черёмуха расцветает весной, вот первые цветы черёмухі – і кукушка. Она утречкам рано начінае кукаваць і долга кукует. А уже её, вот первая касазвінела – всё кукушка не кукует... Онi обычна находзяцца далекавата ат дома, кукушка возле дамов не эта... (ФА; Люта Брестскаго р-на).

Считалось, что купальские песни можно исполнять только «пакуль ячень выплыве, пакуль зязюлька кукуе. А як не кукуе – няможна ўжо купальля пець» (Традыцыйная 2010, кн. 1, 243). Косвенно представления белорусов о прилете

и первом звуковом проявлении кукушки связывают эту птицу с темами плодородия, богатства, патроната. Кукование птицы может интерпретироваться как требование ключей для отмыкания земли: «Я-куб, ад-дай клю-чы, зям-лю атамкнущь, дзет-кі накарміць, спаць палажыць» (Традыцыйная 2011, кн. 2, 534). Звуковое поведение кукушки и в начале, и в конце летнего сезона прочитывается как знак будущего урожая / неурожая (голода, падежа скота). О кукушке, запевшей раньше времени («на голый лес»), белорусы говорят как о предзнаменовании голодного, неурожайного года, голода, падежа скота: «Калі кукушка першы раз кукуе, як лістоў на дрэве яшчэ няма, то гэта значыць, што будзе голад, засуха, а калі ўжо есць лісты на дрэве, то гэта на ўраджай багаты» (ФА; Большая Турна Каменецкого р-на), см. также отрицательное осмысление кукования «на голы лес» в паремии: «Кувала зязюлька на голы лес: не возьмець дзеўкі ані бес» (Прыказкі 1976, 67). Плохим знаком считается и отсутствие денег в кармане человека, который впервые в году слышит кукование кукушки. Существует довольно большое количество модификаций этого верования и связанных с ним магических практик, например:

Кукушку, если увидишь впервые, то обычно люди бросали мелкие деньги, чтобы целый год быть с деньгами. Есть такое поверье, что сколько кукушка накукует, то столько человеку жить осталось (ФА; Брест).

Тожа на грошы, як вясною прылеціць (зязюля), там у кармане як няма грошай, значыць, пуста будзе у кармані на грошы, на грошы будзеш бедныя. А як ўжо закуе, і грошы ёсць у кармане, о-о-о-о тады ўжо харашо, ўжо будуць грошы (ФА; Тешевле Барановичского р-на).

Когда кует кукушка, то была такая поговорка: «О вжэ ты чув зязюлю? О я вжэ чула», – должны быть деньги в кармане. Это вжэ будет везті на деньгі цэлы́й год. Но а потом давай шчыта-ты: і раз, і два і тры... А я пэршы раз почула, мні аж пять раз наковала, шо я, пять літ шче буду жыты. Я кожу: «Дед, знаеш мне зузуля наковала пять літ», а він кажэ: «Мэні ковала, ковала, а я і нэ шчытав». І того деду моему девеностый год, на сем лет він мэна́ старша. І шэ завэза в цэркву машыною (ФА; Залузье Жабинковского р-на).

При реализации таких предписаний происходили интересные истории, рассказы о которых бытовали в семейном кругу:

Ой, як зязюлька, первы раз пачуеш, нада всегда, штоб з сабой былі деньгі. <...> Гэта шчытаецца, што цэлы год у цябе будут грошы. Вот як ана закукавала, ты должэн хоч якіе-та капейкі ў цябе былі ў кармане, надта ты цэлы год будзеш з грашамі. Я табе раскажу: мая баба, эта маміна мама, ана ж рана ўставала кароў даіць. А рана ўстаеш, а зязюлька: «Ку-ку. Ку-ку»... Слухай, ну каб жа ж пачуць, каб грошы вяліся, што ана зрабіла: тыя капейкі ўзяла, прывязала ў такі – трапку, ну і прывязала да нагі, і будет хадіць з імі. І згубіла ночью, як спала, адвязалася. Пашла (смяецца) карову даіць, а зязюлька: «Ку-ку. Ку-ку»... А ана – глядь, а там нема (смяецца), у пасцелі асталась (ФА; Довжани Мядельского р-на).

В варианте приведенного тувинского мифа подчеркивается, что серая кукушка с лошадиную голову изначально жила в Туве, улетела в далекие теплые края, лишилась возможности возвращаться на родину, но осталась ее патроном, заботящимся о благополучии тувинцев:

В Туве жила серая кукушка с лошадиную голову. Обычная кукушка, любящая куковать, уговорила ее лететь в теплые края, но там земля была схвачена пламенем – и кукушки не смогли там остаться. На обратную дорогу у серой кукушки с лошадиную голову не хватило сил, а обычная кукушка, любящая куковать, улетела. Синий журавль, прилетевший из Тувы, рассказал серой кукушке с лошадиную голову, что в Туве выпало много снега и начался падеж скота, весь скот погиб. Тогда серая кукушка с лошадиную голову благословила вечнозеленые деревья, пожелала, чтобы в Туву каждый год приходило лето, а обычной кукушке, любящей куковать, предрекла, что она станет серой. С тех пор она стала серой, подражает голосу серой кукушки с лошадиную голову и не высиживает своих птенцов, а серая кукушка с лошадиную голову из-за обмана обычной кукушки больше не прилетает в Туву (Мифы 2010, 301).

Серая кукушка с лошадиную голову, таким образом, связана с темами тепла, вечной зелени (жизни) растений, вода скота. Обращают на себя внимание также этиологические мотивы подкидывания обычной кукушкой яиц в чужие гнезда,

ее кукования и серости, а также утраты серой кукушкой с лошадиную голову «локативной» связи с родным краем в результате обмана обычных кукушек. В белорусских текстах кукушка также утрачивает связь с домом, семейно-родственные отношения, брачного партнера (еще со времен всемирного потопа «кукуш» невзлюбил и покинул кукушку), и это происходит в результате воздействия злого колдовства либо из-за личного греха, нарушения традиционных норм морали. Согласно легенде, зафиксированной в 2017 г. студентами БрГУ имени А. С. Пушкина, кукушка – это девушка, кавалера которой невзлюбили ее братья и превратили его в ужа, а потом и вовсе убили парня:

Хадзіў хлопец до дзеўчыны. Любіліся оні, а браці не хотелі, каб оні жаніліся і прэправілі ёго у вужа. А она пашла купацца... гэтая значыць дзеўчына. Ну раздзелася і položыла плацце там. Усё на беразе. А он прыпоўз і лёг на яе адзежу. Як ужо яна прыйшла, а он на адзежы лежа. А она боялася і не могла забраць свое плацце. А он гавора, каб яна не баялася яго. Он назваў як яго зваць, хто ён. І сказаў, каб она прыходзіла да яго сюды і казала: «Ку-ку-купін», і он прыдзе да яе. Ну і так оні ходзілі. Але браці празналі пра іх, падцераглі і яго убілі. Значыць, еслі б оні яго не убілі, то цераз некалькі лет он бы прэўраціўся як быў. Як яго убілі, она стала зязюляю. То значыць, з тых пор і кукуе зязюля: «Ку-ку-купін». Гавораць, з тых лет і пайшла зязюля (ФА; Лыщицы Брестского р-на).

Довольно последовательно в связанных с древним мировосприятием белорусских и тувинских нарративах о происхождении кукушки проводится идея превращения женщины в птицу в наказание за личный грех. В белорусских этиологических легендах такая метаморфоза может произойти из-за предательства (кукушка не имеет мужа, поскольку «своего человека продала. Ды зозуля беспарна» (Традыцыйная 2009, 426)); убийства («(Когда слышали кукование), ну это так между сабою, сціталі скількі там. Одна баба мне расказывала, то мы раготалі. Она кукуе, потому что она своего мужыка зарезала, а зараз заглядае одна і кукуе. Своі яйчкі подкідае до чужых пташек, чтоб оны её детей гадавалі. Может быць і правда» (ФА; Дивин Кобринского р-на)); нежелания высиживать птенцов («Вона свое яйцы повыкідала із гнёзда. І вот

ее Бог наказав, шо вона едынственная без детэй, і всё летае і кукуе» (Традыцыйная 2009, 426)); часто из-за лени («Усе яйца падкідвала вродзе бы з-за гультайства. Яна не хацела выводзіць сваіх дзяцей. Дык ад яе гэты Якуб ужо, кажучь, адказаўся» (Традыцыйная 2009, 426)); безответственности, стремления к развлечениям, праздности: «Маты от дэтэй ховалася. І сховалася. І кокушка дэтэй не мае. Яйца знэсэ, а сама полытіла, бо йій нэма колы... Ну, вона от дітэй втыкала, хотіла гуляты...» (Традыцыйная 2009, 424). Жестокая мать может специально сжить со света ребенка, выгнав на мороз: «Те дитя пошло по болоту, поодморозывало ноги. Дзе ии следы, там поросли журавины. Буг пэрэтворыў ии (жоночину) у кукушку, таму вона подкидае своих дитей» (Народная Библия 2004, 185).

Мотив нарушения семейных отношений, норм традиционной морали, издевательств над родными людьми в белорусских легендах может контаминироваться с мотивами поругания, пугания Бога, старца, святых (Петра и Павла), глумления над ними, часто путем кукования из укрытия. Так, непочтенное отношение к св. Петру стоило девушке превращения в кукушку, которая может куковать только до дня, ему посвященного: «Ишли Пэтро и Павел. На дорогэ стоялы дывки. Одна з их вышла и стала дразниця Пэтра: “ку-ку, ку-ку”. А вон ей одговорыў: “Будэш так зозулею куваты до мойго празника!”» (Народная Библия 2004, 184). Кукушками становятся и девушки, которые ослушались запрета Бога и после смерти родителей кричали «ку-ку» (Народная Библия 2004, 183). Согласно другим представлениям, «калісь была дзеўка, але надта велька распусніца, яна ўвесь час успамінала брыдкія рэчы, так Бог яе за тое наказаў, каб яна была птушкаю, і цяпер яна “ку-ку! куку!”» (Зямля 1997, 114), либо «зязюля – то заклята каралеўна: яна даўней ганьбавала ўсялякімі сваімі святамі, так яе неякі закляў, каб яна цэлае жыццё зязюлькаю лятала і кукала» (Зямля 1997, 114).

Идею виновности самой женщины, которая в наказание за какой-либо проступок, грех превращается в птицу, обречается на одиночество, бездетность и скитания, обыгрывает и тувинский миф:

У одного хана была единственная дочь, оказывается. Та единственная дочь хана работать не любила, была легкомысленной-избалованной, такой была. Хану не нравились легкомысленно-избалованность его дочери, думая, как бы это исправить, со своими родителями стал ее умолять-просить, но ничего не добился, оказывается. Так живя, его дочь в юрте родила внебрачного ребенка. Этого родившегося ребенка она не кормила, не ухаживала за ним, не обращала на него внимания, оказывается. Тогда хан: «Если моя дочь не ухаживает за своим ребенком, бросает его – это совершенно недопустимо», – так подумал. Хан, позвав свою дочь, сказал: «Если ты бросаешь своего ребенка – ты не человек», – сказав это, спустился с трона и когда ударил свою дочь плетью – она через дымовое отверстие ханской юрты вылетела, став птицей. Улетев, стала птицей, называемой кукушкой. Крича, облетая весь мир, всю Вселенную, увидела, что все, от человека до животных, любят родных детей, кормят, воспитывают их. «Ведь только я бросила своего ребенка, какой ужасный я человек! Вернусь назад, буду просить у родителей прощения, буду ребенка своего воспитывать», – говоря, кукушка, опомнившись, возвратилась к дымовому отверстию своей юрты и увидела, что родители ее сидят, плачут-причитают, оказывается. Сколько может выдержать младенец? Не смог он жить без кормящей матери, умер вот так вот (Мифы 2010, 75).

Девушка там поплакала-попричитала, посидела-посидела, не смогла посмотреть в лицо родителям и снова улетела кукушкой. Но вернувшись в свою страну, кукушка своих птенцов стала подкладывать в чужие гнезда, чтобы другие птицы их поили-кормили: не решает она смотреть в лица своим птенцам. У поющей кукушки голос всегда заунывный. О своем ребенке она вспоминает, тоскует. «Какой ужасный я человек», – так думая, с глубокой болью, жалобно кукует» (Мифы 2010, 75).

Общим для двух рассматриваемых традиций является осмысление кукования птицы как горького, надрывного плача. В белорусской традиции кукование часто трактуется как жалобный зов умершего брата или убитого мужа, например: «А зозуля всё врэм'я куе, шукае свойго мужыка» (Традыцыйная 2009, 423).

Довольно многочисленны записи белорусских легенд с мотивом превращения в кукушку матери непослушных детей. Так, рассказывают о трех сыновьях, тяжело больная мать

которых просила принести воды. Но мальчики были заняты игрой в футбол. «Лэжала вона, лэжала, ждала нэ дождалась. Открыла вокэнэчко, вылэтіла сывэнькою зозулькою. І полытіла, і лэтіла над йімы... бульш до іх нэ прылытіла» (Традыцыйная 2009, 420–421). Такие сюжеты о нарушении семейно-родственных связей, разбитом семейном счастье женщины ее родственниками, осиротившими ее детей, часто объясняют поведение кукушки, не высидывающей, а подкидывающей другим своих детей: «...А вона сама зозулею летае і кукае, і кукае... Вона сама не выводзіць дзецей, а подкідае» (Традыцыйная 2009, 422). В легендах на любовно-брачную тематику кукушкой может становиться дочь, мать которой невзлюбила ее мужа: «Жэншчына была зазуля, да... Быв у ее мужык, называвса Якуб. Ну і знаеш, поссорыліса, ну і маті ейная зарубіла того мужыка... А як ужэ мать ёго справіла с сьвету, так вона зрабілася зозулькою. І это летае по свете і гаворыць: “Якубку, Якубку...” Вона нэ куе “ку-ку”, але “Якубку, Якубку”. І вжэ з свое хаты як вылетела, то в ее зарэ нэма гнэздэчка... большыство вона нэсэцца в солов’іне гнэздэчко. І вжэ соловэйко ее выседжвае, і всё...» (в подобном ключе может также разрабатываться мотив заколдованного мужа-ужа). Приведенная запись интересна тем, что прямо указывает на связь поведения кукушки, подкидывающей свои яйца в чужие гнезда, с тем, что женщина, превратившаяся в птицу, покинула свой дом (Традыцыйная 2009, 25). То, что кукушка подкидывает свои яйца в чужие гнезда, по-разному оценивается – птицу считают несчастной, хитрой, беспечной, живущей са счет других, хищной, например: «Зязюля – то яна няшчасная. (Чаму?) – Ну бач, то сваё яйцо подкіне дзе-нібудзь... Але тожа ж хітрая – якойсь падкіне, а тая няшчасная... Тое родзіцца вялікае, да з гнязда сваіх птушак павыкідае. Да й яго аднаго і кармі!» (ФА; Мочуль Столинского р-на), «А пра кукушку сами знаете – она туда-сюда за чужой счёт. Ну, гаворят, кукушка нарожала и покидала, так люди гаворят. Кукушка начинает куковать в мае, а сейчас косы звенят, зерновые, и она перестаёт куковать, потому что удавилась зёрнами, вместо того чтобы детей растить, она сама наклевалась – аж удавилась!» (ФА; Погубятичи Брестского р-на). На

Петра кукушка может опомниться, что должна выполнять материнские обязанности:

До Пэтра куде (зязюля). (А чаму?) Потому шчо она обновляе, помогаець своїм деткам. Ужэ б кукушкы деткы повэлуплівалысь, алэ з-за пенія кукушка не годовала своїх дітей. Вона не выла гнёзд, а ложыла яйчка в чужыі гнёзда, она знала, шчо еі яйчка нэ выкынуть, і какой-то сілой она действоваля. І она ужэ осознала, што мать, от Пэтра і Павла, вот от этого дня она прызнала, што неправельно делала. І такжэ еслі неправельно сэбэ хтось ведёт із девочэк, із всіх, всем надо держать себя в руках, быть часной, верной мужу, і нікогда нічего не будет напрасно. Но еслі она опомнілась і взяла себя в рукі, то она будет хорошей женою, мамой, і будет в почоте, как настояшчая мама (ФА; Залузье Жабинковского р-на).

Крик кукушки (имеющей, по народным представлениям, безбрачный статус) около дома интерпретируется как «предупредительный сигнал» о скором появлении в нем «байструка»: «Як кукушка кукуе... прыйдэ до мэнэ на дэрэво, сядэ тут на мое, знай, шо дівка байструка зробіць, як шо е дівка в хаті. Як вжэ дэ в лісэ, нэдалёко кукуе, то гэто еі пытають, а як куе... на дэрэво сядэ свое – знай, шо як дочка е, то будэ з байструком!» (ФА; Спорово Березовского р-на). Верят также, что эта порвавшая связь с детьми птица приносит «человеческим» родителям печальную весть о том, что их повзрослевшие дети порвут с ними связь: «Кого кукушка, пролетая, обгадит, тот брошенный детьми будет» (ФА; г. Береза).

Как в белорусском, так и тувинском фольклоре кукушка может выступать в одном контексте с ястребом. Так, у тувинцев существовало поверье о громадной птице ястребе.

Рассказывали, как серый ястреб с лошадиную голову стал готовиться к тому, чтобы посмотреть горы и реки северной тайги. Когда так готовился, встретил кукушку. Серый ястреб с лошадиную голову с любопытством спросил: «Хочу посмотреть горы и реки северной тайги. Ты всегда путешествуешь по Земле, наверное, ты видела те земли, какие эти земли?» Кукушка: «Держась за верхушку караганника, раскачиваясь на верхушке ковыля, я куковала. Если ты полетишь туда, ты не найдешь дерева, чтобы сесть. На той земле даже нет дерева, ты туда не лети», – обманула кукушка. Серый ястреб с лошади-

ную голову на нашу землю не прилетает из-за обмана кукушки. Сама кукушка каждое лето летает в северную тайгу, любит красотой этих земель и, покуковав, возвращается к себе домой. Серый ястреб с лошадиную голову до настоящего времени все так же верит рассказам обманщицы-кукушки (Мифы 2010, 301).

Белорусам известны верования о сезонном превращении кукушки в ястреба («шуляка», «каршуна»), который уже не кукует, а таскает молодняк домашней птицы («А пасля Пятра пашла шалець» (Полацкі, 33), «До Петра куде, по Петру куры б'е» (ФА; Пинковичи Пинского р-на), «ужо хішчніца» (Традыцыйная 2006, 532), «тады яна ўжо драпежнік <...> Тады яна ўжо і курэй, і зайцаў. Як і сава <...> Бывае, разрасцецца така-ая бальшая!» (Традыцыйная 2011, кн. 2, 533)). Причем информанты могут подчеркивать, что знания об этой метаморфозе появились недавно, благодаря «открытиям ученых» (ФА; Березовский р-н).

Мифологизация кукушки в белорусской и тувинской традициях обусловлена представлениями о необычной биологии этой птицы – не делает гнезда, не высиживает яиц, не кормит птенцов, предпочитает одиночество, хотя держится скрытно, но громко и вместе с тем жалостно кукует, в полете напоминает ястреба. В обеих традициях кукушка характеризуется как серая, актуализируются темы зимовья кукушки, отлета в «вырей» и возвращения из него. Все эти особенности мифопоэтическое сознание обоих народов возводило к необычному происхождению птицы, часто от женщины. Кукование птицы в обеих традициях интерпретируется как безутешный плач, причитание по утраченному близкому человеку. Отмечается и характерная для рассматриваемых традиций амбивалентность восприятия кукушки. Такая полярная трактовка образа может проявляться даже в диалоге двух женщин – носителей одной локальной традиции. Так уроженки д. Малыши рассуждают о том, почему нельзя убивать кукушку. Одна из них говорит: «Гэто ж божская, гэто, кажучь у нас, божская пташка». На это собеседница возражает: «Не, зладзейка. Нешта ж было, нешта: “Твая маці зладзейка. А што гэто было, пра што гаварылі – ўжо забылася я”» (ФА; Малыши Ляхо-

вичского р-на). Мотивы о превращении женщины в кукушку, ее вдовстве, сиротстве, одиночестве, обусловленном утратой родных, представления о связи этой птицы с тем светом, смертью, несчастьями, нашли преломление в различных жанрах песенного фольклора белорусов.

## Выражение благодарности

Исследование проведено в рамках задания «Зоологический код белорусской традиционной духовной культуры (по записям XIX – нач. XXI вв.)», выполняющегося по ГПНИ «Экономика и гуманитарное развитие белорусского общества» на 2016–2020 гг., № госрегистрации 20160897 от 13.04.2016 г.

## Список цитированных источников

- Жирмунский, В. М. 2004. *Фольклор Запада и Востока*. Москва: ОГИ.
- Зямля 1996. *Зямля стаіць пасярод свету... Беларуская народныя прыкметы і навер'і*. У 3 кн. У. Васілевіч (уклад., прадм.). Кн. 1. Мінск : Маст. літ.
- Мифы 2010. *Мифы, легенды, предания тувинцев*. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша (сост.). Т. 28. Новосибирск: Наука. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Народная Библия 2004. *«Народная Библия». Восточнославянские этиологические легенды*. О. В. Белова (сост.). Москва: Индрик, 2004.
- Полацкі 2011. *Полацкі этнаграфічны зборнік*. А. У. Лобач (уклад.). Наваполацк: ПДУ, 2011. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. Ч. 1.
- Прыказкі 1976. *Прыказкі і прымаўкі*. У 2 кн. М. Я. Грынблат (склад.). Мінск : Навука і тэхніка, 1976. Кн. 1.
- Традыцыйная 2006. *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. У 6 т. А. М. Боганева (і інш.); Т. Б. Варфаламеева (ідэя і агул. рэд.). Мінск: Выш. шк., 2006. Т. 3. Гродзенскае Панямонне: у 2 кн. Кн. 2.
- Традыцыйная 2009. *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. У 6 т. А. М. Боганева (і інш.); Т. Б. Варфаламеева (ідэя і агул. рэд.). Мінск: Выш. шк., 2009. Т. 4. Брэсцкае Палессе: у 2 кн. Кн. 2.

Традыцыйная 2010, кн. 1.; Традыцыйная 2011, кн. 2. *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. У 6 т. В. І. Басько, А. М. Боганева (і інш.); Т. Б. Варфаламеева (ідея і агул. рэд.). Мінск : Выш. шк., 2010–2011. Т. 5. Цэнтральная Беларусь: у 2 кн. Кн. 1–2.

ФА – Фольклорно-этнографічны архіў студэнцескай навукова-даследавальскай лабараторыі «Фольклорыстыка і краеведенне» Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. С. Пушкіна (руководитель – И. А. Швед).

## Summary

### THE IMAGE OF A CUCKOO IN TUVAN AND BELARUSIAN TRADITIONAL NON-FAIRY TALE PROSE IN THE LIGHT OF TYPOLOGICAL PARALLELS

Ina Shved

The article draws typological parallels in the sphere of semantics and functionality of the image of the cuckoo in Tuvan and Belarusian traditional non-fairy tale prose. As a result of a comparative analysis, it was established that in both traditions the cuckoo mythologization is caused by ideas about the unusual biology of this bird - it does not make nests, does not hatch eggs, does not feed nestlings, prefers loneliness, keeps stealthy, but at the same time loudly and pitifully crows, in flight resembles a hawk. In both traditions, the cuckoo is characterized as gray; the themes of the winter cuckoo, flying to the paradise and return from it. All these features of the mythopoetic consciousness of both peoples led to the unusual origin of the bird, often from a woman. In both traditions, bird crowing is interpreted as inconsolable crying, lamentation for a lost loved one. The ambivalent characteristic of the traditions of perception of the cuckoo, is also noted.

**Keywords:** ornithological image, mythopoetic picture of the world, non-fairy tale prose, Belarusian folklore, Tuvan folklore, comparative analysis

# Типологические параллели в обрядах переноса Свечи у белорусов и почитания бога Пеко у сету

**Ирина Смирнова**

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
smirnova\_2007@tut.by

**Аннотация.** В работе рассматриваются типологические параллели в обрядах белорусов и народности сету: белорусский обряд «Свеча» и традиция почитания божества Пеко в Эстонии. Сравнительный анализ структуры обрядов, характеристика главных обрядовых предметов, связанные с ними представления и действия указывают на ряд этнокультурных схождений. В белорусской и эстонской традициях обряды принадлежат к древнейшим формам верований, связанных с почитанием общего родового предка.

**Ключевые слова:** обряд, типологические параллели, этнокультурные схождения

В процессе работы с русскоязычными материалами фольклорного архива Эстонского литературного музея<sup>1</sup> нам встретился весьма интересный текст с рассказом о почитании бога Пеко у эстонских сету.

Вверху страницы архивного документа имя собирателя и место записи: «Karl Ustav. Печоры» и дата «30.5.37». Карл Устав – священник, популяризатор и энтузиаст культуры сету начала XX в. (Колпакова 2013, 169–170), автор статьи «Тайлов-

---

<sup>1</sup>Далее – ЭЛМ.

ский приход» в Псковских епархиальных ведомостях (Ustav 1913, 374–379). Текст, хранящийся в архиве ЭЛР, в публикацию 1913 г. не вошел (приводится полностью с сохранением орфографии):

«Реку» – бог домоводства, полеводства, плодородия. Автор несколько раз ходил к одному сету, приверженцу Пеку. Накануне Троицы и 23 декабря (*тоотарёв*, день св. Томаса) устраиваются служения этому божеству. Имя этого сета, от которого удалось узнать нижеприведенные сведения, Михаил Иванович Иванов, он родом из деревни Linsi (Линусы), в 18 клм от Печер.

Пеку их главный бог... Его изображение переходило из рук в руки, так что у этого бога не было постоянного местожительства; он в каждом доме жил по одному году.

Дом, в котором он пребывал в данное время, пользовался особым его благоволением.

Накануне дня Фомы устраивалось чествование Пеку.

В этот дом, где его изображение находилось, собирались все домохозяева и старухи...

Накрывали два стола – на одном столе ставили куриный суп, на другом – петушиный. Все собравшиеся падали ниц: мужчины перед петушиным, женщины – перед куриным столом и несколько минут спокойно лежали, чтобы дать возможность Пеку отведать всех кушаний. Изображение ставилось на один из этих столов. Потом начиналось пирование.

По окончании трапезы изображение передавалось на хранение другому хозяину, опять сроком на один год.

Само собрание решало, кто оказывался достойным в этом году хранить у себя Пеку. Этот обычай велся испокон веков.

Когда же стало распространяться христианство, они решили, что неприлично держать божество дома; т. к. у них уже была выстроена настоящая часовня (автор полагает – в католическое время, т. к. католицизм всегда действовал исподволь), Пеку и поставили тоже в часовню, рядом с другими иконами. В Тайлове был очень сердитый поп, он не мог терпеть Пеку и, в конце концов, сжег этого Пеку. Кто-то из приверженцев Пеку смог спасти только огарок толстой свечи, которая горела перед Пеку, и этот огарок с тех пор и стал заменять самого Пеку; изображения Пеку больше нет.

Чествование Пеку происходило два раза в год – на Троицу и накануне *тоотарёв*, причем передача происходила в день Фомы. Весной Пеку выносили, перед посевом, на поле, все собирались и совершали молитву. Когда Пеку сгорел, стали носить огарок.

Никто не смел знать, у кого храниться в этом году Пеку, посвящены в эту тайну были только участники чествования» (ЕРА).

Описанное во многом напоминает известный белорусский обряд «Свеча». Как оказалось, сетуская традиция почитания Пеко и белорусский обряд действительно имеют множество типологических параллелей.

## Из истории изучения обрядов

Обряд *Свеча* (обряд переноса *Свечи*) – один из характерных преимущественно для белорусов обрядов, где центральным объектом чаще всего является комплекс *свеча + икона*, которую ежегодно переносили из дома в дом.

Обряд *Свеча* широко бытовал в разнообразных локальных вариантах в восточных районах Беларуси (Витебская, Могилевская, Гомельская губ.), на Смоленщине, Черниговщине, Брянщине, а также в Жиздринском уезде Калужской губ. Варианты обряда зафиксированы и гораздо западнее основного ареала распространения: в Брестской области Беларуси и в Гайновском повете Подляшского воеводства Польши (Белова, Мороз 2019, 31–32).

Сходство со *Свечой* имеет и белорусский обряд «Богач» – праздник окончания полевых работ и сбора урожая, распространенный на большей территории Беларуси. *Богачом* называли свечу в лубке с зерном, которая ежегодно переносится в дом очередного хозяина, хранится в красном углу под иконами. Свечу зажигают в день переноса. «Для встречи ставят на дворе стол, покрытый белой скатертью и установленный “лубками” ржи, пшеницы, ячменя или другого хлеба. “Богач” ставится на стол к хлебам... В некоторых местностях рожь и воск для “богача” собирается со всей деревни... Приготовление свечи сопровождается общей вечерей всех участников и особыми песнями, напоминающими “дожинковья”. Он, по поверью, приносит, в дом богатство и счастье...» (Богданович 1895, 101–103).

Первой публикацией, в которой упоминается обряд *Свеча*, является работа А. С. Дембовецкого «Опыт описания Могилевской губернии» (Дембовецкий 1882, 494, 520, 629–630, 634). На протяжении последующих двадцати лет появился

ряд статей и публикаций, посвященных *Свече*. В 1891 г. в статье А. Е. Грузинского «Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии» был подробно описан один из локальных вариантов обряда (Грузинский 1891).

Обратили внимание на архаичную традицию и православные авторы с целью сформировать общественное мнение в отношении обряда. Впервые *Свечу* как характерный для белорусов обряд и некоторые его варианты описал Ф. А. Жудро в работе «Свеча (белорусский церковно-бытовой праздник)» (Жудро 1893, 232–236). В 1898 г. в «Смоленских епархиальных ведомостях» была опубликована небольшая статья кандидата богословия Михаила Лисицына «Обряд “сучения” свечи и как к этому относиться?». Рассматривая обряд как несомненно древний, автор приходит к выводу, что искоренять его не нужно, и логичнее лишь «вывести тот разгул и безобразие, которое совершается на пирушках, особенно пирушках после богомолья в доме нового хранителя свечи в присутствие иконы» (Лисицын 1898, 742).

Вслед за ними появились публикации об обряде авторитетных этнографов. В. Н. Добровольский очень подробно описал обряд, бытовавший в Смоленской губ. В работе «Значение народного праздника “Свечи”» (Добровольский 1900). П. В. Шейн объединил сведения разных информантов о *Свече*, которые представляют локальные варианты обряда (Шейн 1902).

Основное, глубинное значение праздника *Свечи* было сформулировано В. Н. Добровольским: «Семейная обстановка праздника «свечи»: происходящее здесь, – толки и разговоры о хозяйстве и об общих делах, семейные песни и дифирамбы в честь рода-племени, варение пива и бражки и пивные песни с обрядами о ниспослании супругам многочадия, причитания об умерших родственниках, наконец, ответственность за неисполнение этого торжественного праздника, – все это, взятое вместе, склоняет нас к гипотезе, что празднование свечи – не что иное, как чествование света домашнего очага, а свеча – изображение предка, чтимого ближними и дальними родственниками» (Добровольский 1900, 38)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Д. К. Зеленин считал это мнение ошибочным. Зеленин Д. К. Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. Т. 101, № 3. С. 135.

Интерес к обряду возобновился в конце XX – начале XXI в. Были изучены и описаны многочисленные варианты современного бытования *Свечи* в Беларуси и на белорусско-русском пограничье, у белорусов-переселенцев в Сибири (Лабачэўская 2007; Лобачевская, Федоров 2012). У исследователей обряда не существует единого мнения о его происхождении и семантике. Многие усматривают в нем черты древних дохристианских верований (Лапацін 2013), другие видят в нем отголосок братчин и братских / профессиональных союзов (Громыко 1986), влияние православных традиций (Листова 2008), рассматривают как важную этноконсолидирующую часть обрядовой практики белорусского народа (Крук, Катовіч 2013), объясняют его возникновение и существование условиями мультиконфессиональности и другими причинами (Белова, Мороз 2019). Учитывая множество описанных локальных вариантов обряда, все мнения исследователей справедливы. Но ключом к пониманию сути обряда может служить сравнительная характеристика схожих традиций и культов у белорусов, русских (братчины), эстонских сету и некоторых групп финно-угорских народов, проживающих на территории России.

Култ бога Пеко (*Peko Jumal*, Пеко юмал) был известен только у народности сету в месте проживания (Сетомаа) на территории юго-восточной Эстонии и соседних районов Псковской области России<sup>3</sup>. Основанный в XV в. Печорский Свято-Успенский монастырь оказал глубокое и разностороннее влияние на культуру и быт сету и русского населения края. До середины XVIII в. сету были монастырскими крестьянами, Указ о секуляризации церковных имуществ 1764 г. превратил их в государственных крестьян. Сету, в отличие от лютеран-эстонцев, являются православными. Православие они приняли в XV–XVI вв., причем в христианство были обращены сразу после язычества, и долгое время русские, проживавшие рядом, называли их «полуверцами», поскольку сету сохранили древнейшие черты финно-угорской дохристианской культуры.

<sup>3</sup> Эпицентром распространения культа Пеко является селение Мокролуга. Подробнее см.: Heiki Valk. Jumala jälgedel. Keel ja kirjanus, 2019, № 3. <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144>

Древнее общефинское обозначение небесного божества – *Jumal* (Юмал(а)) – сохранилось у эстонцев как наименование небесных духов; так же именовались высшие существа у ливов, води, вепсов. Возможно, в древности язычники почитали богов в виде деревянных идолов – *пууюмал*. По замечанию Юрия Трусмана, «поклонение Пеко должно быть очень древнее. Что это за бог, у эстов не осталось об этом никакого воспоминания даже в языке, но у финнов *peiko*, *peikko* – привидение, бес; *pekko* – полевик, полевой дух. Очевидно, и у финнов об этом существе осталось лишь темное представление. Если отождествлять Пеко с эстонским *Pitkne*, *Pikne* (бог грома и молнии) или с общеславянским Перун и латышским *Pehrkons*, то получилось бы более ясное понятие о празднике, посвященном Пеко» (Трусман 1890, 39).

В Эстонии рассказы о Пеко и связанных с ним ритуалах собирали и изучали Юрий Трусман, Маттиас Эйзен, Паулоприйт Воолайне, Густав Рянк<sup>4</sup>, Борис Вильде, Леонид Зуров, Пауль Хагу, Хейки Валк и другие исследователи.

Общим связующим все описания звеном была свеча, которая занимает центральное место в культуре Пеко. Небольшое антропоморфное изображение Пеко, изготовленное из дерева, принадлежало узкому кругу людей и ежегодно передавалась другому хозяину в пределах этого круга. Пеко хранили в амбаре, а во время сева и жатвы выносили в поле. Смена хозяина происходила с определенной торжественностью, причем праздничной трапезе с зажиганием свечей отводилось важное место. Все празднества, которые устраиваются в честь Пеко, посвящены урожаю, плодовитости скота, благополучию семьи, защите от непогоды (Ränk 1934).

Существование культа Пеко издавна рассматривалось как проявление язычества, и в XIX в. активно искоренялось местными православными священниками, которые знали о существовании деревянных изображений домашнего божества практически в каждом селении сету (Колпакова 2013, 168). Празднования в честь Пеко прекратились в 1940-х гг. (Valk 2019).

<sup>4</sup> Большая благодарность Маре Кыйва, заведующей отделением фольклористики Эстонского литературного музея, за помощь в работе и перевод текста статьи Густава Рянка.

О том, что у обряда *Свеча* и традиции почитания сетуского бога плодородия Пеко существуют общие черты, было отмечено эстонским исследователем Густавом Рянком (Ränk 1934, 194–198). В своей работе он опирался на публикацию П. В. Шейна «Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края» (1902) и труд Д. К. Зеленина «Восточнославянская этнография» (Берлин, 1927). Исследователь также отметил сходство белорусской и сетуской традиций с обрядами мордвы, где символом рода выступала родовая свеча – «*атянь штатол*» (букв. свеча стариков), которая также ежегодно передавалась от одного хозяина к другому (Евсевьев 1914). Параллели подобного культа у эстонцев, финнов, карел, ижор, мордвы, русских и удмуртов рассмотрел Пауль Хагу (Хагу 1983, 15).

Култ Пеко был распространен только в Сетомаа. В других регионах Эстонии был известен семейный защитник и покровитель дома – *Тõnn* (Тыннь, Тонн). Изображение Тыння могло быть изготовлено из дерева или воска. Для небольшой фигурки иногда шили одежду. Часто в качестве Тыння использовали восковую свечу, на которую надевали крошечные кафтан и штаны. Тыння обычно хранили в коробе, но он мог находиться в амбаре, на чердаке амбара, на колосниках в жилой риге или на чердаке (Eisen 1920). Основным днем для совершения жертвоприношений Тынню был день Тыниса 17 января (эст. *Tõnisepäev*). Единственная сохранившаяся в Эстонии фигура Тыння находится в Эстонском национальном музее<sup>5</sup>.

В нашей работе впервые исследуются типологические параллели белорусского обряда «Свеча» и традиции почитания бога Пеко у сету.

### **Основной обрядовый предмет, его антропоморфность**

Одной из основных типологических черт белорусского и сетуского обрядов является существование антропоморфного объекта домашнего почитания в виде свечи и иконы у бе-

<sup>5</sup> Пирет Ыунапуу. Народные верования // ESTONICA. Энциклопедия об Эстонии: [сайт]. URL: <http://www.estonica.org/ru/> (дата обращения 06.09.2010).

лорусов, деревянной фигурки со свечами у сету. Для понимания семантики схожих обрядов важно рассмотрение наиболее архаичной составляющей: собственно свечи и связанных с ней действий и представлений исполнителей обряда.

У белорусов в качестве основного обрядового предмета выступает *свеча*, комплекс *свеча + икона, икона*. Независимо от вида основного обрядового предмета обряд носит название *Свеча*. В случаях, где главным атрибутом обряда выступает свеча, обязательным обрядовым действием является ее ежегодное наращивание («сучить свячу», «насукваць свячу») (Листова 2008, 23). Когда *Свеча* становилась очень большой от ежегодного прибавления воска, ее отдавали в церковь, где использовали для изготовления церковных свечей.

Антропоморфность *Свечи*, отмеченная практически всеми исследователями, достигалась несколькими приемами: формой и атрибутами.

*Свеча* часто имела форму конуса, или, как писали ранее, «сахарной головы». Антропоморфность усиливалась добавлением дополнительных свечей, часто воспринимаемых как «руки», и «глаз» в виде монет. «Свеча эта имела подобие человека; у изображения, сделанного из воска, были глаза (вместо глаз – медные деньги) и руки» (Добровольский 1900, 36). «На куте перед образами ставится небольшой, наполненный рожью лубок, в который вставляется восковая свеча, сделанная потолще в основании и потоньше кверху. К самой же верхушке этой свечи прикрепляют две маленькие свечки...» (Шейн 1902, 181–182).

Хорошо описаны и атрибуты, с помощью которых свече придавали антропоморфность: чаще всего *Свечу* одевали в рубашечку и убирали лентами. «Самая форма свечи напоминает отчасти языческих болванчиков, чему особенно способствует украшение ее рубашечкой и лентами. Затем, поставленная в севалку с зерновым хлебом, напоминает связь этой свечи с божком плодородия.» (Лисицын 1898, 271); «На свечу была надета рубашечка» (Добровольский 1900, 36). Исследования XX в. дают более подробное и несколько иное описание «одежды» свечи или подсвечника / основания: подсвечник со свечкой одевается в специально сшитую одежду



Д. Роги Гомельского р-на, Гомельской обл.  
<https://gp.by/category/news/culture/news22137.html>

в виде передников, платьев, юбок, дополнительно украшается нательными крестиками» (Лапацін 2013, 38–40; Белова, Мороз 2019, 19–21).

Хочется отметить немаловажный момент: дополнительные свечи крепились к основной не просто в виде «рук». Такой прием можно рассматривать как вариант создания подобия церковного подсвечника и как вариант дополнения свечи, т. е. элемент наращивания *Свечи* воском и свечками. «Свеча состоит обыкновенно из главного ствола и двух рожков, идущих из него и сообщающих ему форму трисвечника» (Лисицын 1898, 271); «...Налепивши и увеличивши... бывшую прошлогоднюю свечу, обертывают ее в чистую новую холстинку, прилепляют по обе стороны верхней ее части по маленькой свечке, под углом, ...и обвязавши лентами, ставят на кут...» (Шейн 1902, 179–179); «...ежегодно свечи увеличиваются от прибавления к ним воска, иногда они доходят до двух и более пудов... К самой верхушке этой свечи прикрепляются две маленькие свечки» (Шейн 1902, 181–182); «...Вверху такого конуса-свечи ставятся три свечи, которые и зажигаются пред иконой...» (с. Деребуж, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 13).



Варваринская свеча, д. Бастеновичи  
Мстиславского р-на Могилевской обл.

<https://bel.sputnik.by/photo/20151218/1019130532.html><https://sptnknews/mVMs>

Вызывает интерес шарообразная *Свеча*, увенчанная тремя свечками: «...Мужчины, сидя ночью с образами, налепляют воск в один круглый шар. Этот шар и называется “свечою”; верх шара увенчивается тремя свечами, которые зажигаются во время отправления служб и церковных молебнов, панихид и иногда всеобщих и водосвятных» (с. Чепищево, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 47).

Деревянное изображение *Пеко* также было антропоморфным. Сегодня в коллекции Эстонского национального музея находится единственная старинная фигурка Пеко, привезенная из волости Меримяэ в 1933 г. Густав Рянк дал достаточно подробное его описание: деревянная фигура, похожая на человека, которая стояла на крестообразном основании. При осмотре было обнаружено, что как фигура, так и ее основание выполнены из березы. Если смотреть спереди, то фигура сужается, сбоку – она тонкая, если не считать углублений в месте шеи и пояса, которые делят человеческую фигуру на три части: голову, верх и низ туловища. ...Особого внимания



Фигура Пеко, найденная в Сетумаа в 1933 г. Коллекция Эстонского национального музея. <http://www.estonica.org/en/Peko/>

заслуживает макушка фигуры, в которой имеется семь небольших отверстий. Все отверстия заплавлены свечными огарками до уровня макушки. Фигуру покрывает толстый слой пыли, в единичных трещинках видны зерна овса. Дереву никогда не красили (Ränk 1934, 176–180).

Изображения Пеко отличались между собой. В полевых записях Леонида Зурова встречается несколько иное описание домашнего «деревянного божка» у сету: «Болванчик такой сделан у них. <...> Вроде мальчика такого сделан из дерева. Маленький, небольшие выточенные глазки. <...> С ножками выточен, не покрашен, из дерева, с липы, и борода, с бородой, голый весь» (Громова, Захарова 2012, 42).

Хейки Валк в своей статье приводит несколько разных описаний фигуры Пеко. Например, Пеко из д. Уусвада был 39 см высотой, выточен из дерева и окрашен в черный цвет. В верхней части обозначено лицо: узкие глаза, нос, рот, маленькие уши. В верхней части фигуры 11 отверстий для свечей (Valk 2019).



*а*

*б*

*в*

Статуя Пеко из с. Уусвада. Начало XX в. Обиницкий музей (OSM P166). Вид спереди (*а*), увеличенное лицо (*б*), вид справа (*в*).

Фото Хайки Вальк (2018). Heiki Valk. Jumala jälgedel [Электронный ресурс] // Keel ja kiriandus. 2019. № 3. URL: <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144> (дата обращения: 17.01.2020)

Сведений о том, что Пеко имел какие-либо одеяния, немного. Маттиас Эйзен, опираясь на архивные материалы ЭЛМ, упоминает о рубашке с красным поясом и подобии головного убора (Eisen 1936, 2–3) а также о фигуре Пеко в белой льняной юбке, с красной лентой на шее и подобием женского чепца (?) (Eisen, Matthias 1936, 18–19). Чаще встречаются сведения о том, что Пеко заворачивали в полотенце или белую ткань.

Общим в описаниях Пеко является наличие на голове фигуры отверстий для свечей – от трех до одиннадцати. Фигура бога, таким образом, представляла собой своеобразный «подсвечник», основание для свечей. Здесь можно провести параллель с белорусской традицией крепить к основной свече дополнительные или устанавливать в емкости с зерном три и более свечей.

По другим источникам, фигура Пеко напоминает обычную свечу, «высокую свечу» (Eisen 1936, 28). Кроме того, в записях архива ЭЛМ есть интересные сведения о равнозначности фигурки *Пеко* и свечи, которая его сопровождала: «В Тайлове был *очень* сердитый поп, он не мог терпеть Пеку и, в конце концов, сжог этого Пеку. Кто-то из приверженцев Пеку смог спасти только огарок толстой свечи, которая горела перед Пеку, и этот огарок с тех пор и стал заменять самого Пеку... Когда Пеку сгорел, стали носить огарок...» (ERA).

Как было отмечено Юрием Трусманом, в честь Пеко «изготавливали черные свечи». К сожалению, исследователи не оставили более подробных объяснений о том, кто и как делал такие свечи. Вероятно, описание деревянного божка Леонида Зурова, у которого голова «была вся в шипах», как раз и относится к фигуре Пеко с черными свечами в отверстиях головы (Александров 2013).

По замечанию Юрия Трусмана, сету с особым вниманием относились к жертве в виде свечей: «...Без дара Богу в виде свечи полуверец молиться не станет; ...свечи, иногда собственного изделия... составляют непрременную часть их молитвы пред святыми иконами. При этом они крепко обижаются, если не дадут догореть поставленной пред образом свече» (Трусман 1890, 38, 45). В пользу восприятия свечи как антропоморфной фигуры говорит и сетуская загадка о свече: «Голый человек, кафтан на дереве» (Трусман 1890, 51). (ср. белорусские загадки о свече: «Цела ілавое, нутро ільняно, макушка залатая», «Цела снаружы, а сарочка ўнутры»).

По сведениям того же Ю. Трусмана, свечи для домашнего моления сету хранили в красном углу в специально сплетенных футлярах. «...Футляр для свечи длиною в пять-шесть вершков, в диаметре один вершок, сплетенный также из тонких сосновых корней...» (Трусман 1890, 38). Отметим, что обрядовая *Свеча* у белорусов всегда помещалась в своеобразный «футляр» – небольшую емкость с зерном, деревянную, плетеную из соломы (корней) или сделанную из луба (бересты).

Данное описание очень напоминает элементы мордовской традиции хранения родовой свечи-«штатола», диаметром около вершка, которую также сберегали в специальном футляре.

«Свеча эта хранится по одному году в каждом доме братчины, по очереди. Хранится она обычно в амбаре, в длинном узком кузове из вязовой коры, подвешенном к слеге. “Штатол” вносится в избу только перед самымъ молением. Моление всегда совершается в том доме, где хранилась свеча в течение года» (Евсевьев 1914, 6–9).

## Локусы основного обрядового предмета

Важное значение в обрядах имело место, в котором хранился основной обрядовый предмет.

У белорусов *Свеча* обычно хранится в красном углу, в емкости, заполненной зерном. «Свеча ставится пред иконой в севалку с овсом или рожью...» (Лисицын 1898, 271); «...на куте перед образами ставится небольшой, наполненный рожью лубок, в который вставляется восковая свеча» (Шейн 1902, 181–182) и т. д.

Нужно отметить, что *Свеча* могла храниться не только в красном углу, но и в других помещениях дома или вне его («Братскую свечу хранили в холодной горнице или в амбаре») (Громыко 1986, 135). Согласно народным представлениям, амбар – хранилище жита, связанное в ритуально-магической практике с обеспечением урожайности и плодородия. Кроме того, у восточных славян молодожены иногда проводили первую брачную ночь в амбаре. Холодная горница (клеть) – чистое, неотапливаемое помещение, в котором также устраивали постель молодых.

У православных сету в каждой избе был свой красный угол с иконами и рушниками. Но Пеко хранили в амбаре, скрыв его от посторонних глаз под слоем зерна (Valk 2019). Место и имя очередного хранителя Пеко также хранили в тайне «...Никто не смел знать, у кого хранится в этом году Пеку, посвящены в эту тайну были только участники чествования...» (ERA). Показывать Пеко незнакомым людям строжайше запрещалось, чтобы он не потерял свою силу (Eisen 1936, 13).

Пеко вносили в дом в дни посвященных ему праздников. В доме фигурка могла находиться в красном углу, на столе или на печи. Во время молитвы Пеко ставят на самое высокое

место на печи, чтобы его было видно всем присутствующим (Eisen 1936, 6); «...Накрывали два стола... Изображение ставилось на один из этих столов...» (ЕРА); «Ставят его на печку и ему молятся, кланяются и угощения делают» (зап. Леонида Зурова) (Громова, Захарова 2012, 42).

Кроме того, Пеко хранили и вне дома. В материалах экспедиции Леонида Зурова есть сведения о хранении Пеко в углу сада, среди можжевельника и рябины: «Сад для полуверцев место святое, и в одном из углов его находится святой угол – угол домового бога, с вересовым (можжевельным) кустом или рябиной» (Громова, Захарова 2012, 42). У сету, как и других финно-угорских народов, среди почитаемых деревьев на одном из первых мест стоит можжевельник, приносящий в дом счастье, здоровье людям и скоту. Можжевельнику, рябине и некоторым другим деревьям приписывалась способность отпугивать злых духов.

Пеко принадлежали специальные «святые» деревья, под которые также приносили его изображение и делали разнообразные приношения (Eisen 1936, 10; Александров 2013).

## Время ежегодной передачи

Важной типологической чертой белорусского и сетуского обрядов является ежегодная передача сакрального объекта домашнего почитания новому «хозяину».

У белорусов *Свеча* передавалась из дома в дом в день, посвященный памяти святого-патрона, которому она была посвящена. При этом зафиксировано значительное количество *Свечей*, посвященных Николаю Чудотворцу.

Наиболее распространенные даты чествования *Свечи* в календарном году распределены следующим образом: день св. Николая Чудотворца; Троица и Духов день; Казанской иконы Божьей Матери; Ильин день; свв. Флора и Лавра; Рождество Богородицы (*Богач*, *Пречистая*); Покров; в.м.ц. Параскевы Пятницы, Архангела Михаила; св. Варвары; день св. Николая Чудотворца; Рождество Христово (ТМКБ 6/1, 395; Белова, Мороз 2019, 12). Если проанализировать распределение в календарно-аграрном году даты чествования *Свечей*, то будет заметна определенная закономерность: большинство

празднований приурочены к наиболее важным периодам аграрного цикла (весеннему севу, осмотру всходов, уборке урожая) и семейного цикла, связанные с почитанием предков и созданием новых семейных пар.

Интересен факт, что передача *Свечи* могла быть и не приурочена к определенному празднику православного календаря: «В Дулевской волости Жиздринского у. передача свечи от одного хранителя к другому производилась в поле, после весеннего молебна по зелени озимых всходов. День передачи не был связан с престольным праздником, он назначался каждый раз сходкой, хотя и приурочивался обычно к праздникам» (Громыко 1986, 135). Подобное наблюдение есть в статье Михаила Лисицына «Обряд “сучения” свечи и как к этому относиться?»: раньше в некоторых деревнях Смоленской губ. передача свечи была не привязана (к определенному празднику. – И. С.), «сучение» свечи происходит осенью, после уборки хлебов (Лисицын 1898, 272).

Процесс переноса *Свечи* подробно описан исследователями. В большинстве вариантов чествование и перенос *Свечи* происходили в течение двух дней. В первый день (обычно вечером) все собирались в доме, где находилась *Свеча*. Гости приносили с собой еду, полотенца, ткани, которые жертвовали «на Свечу». Около *Свечи* читали Евангелие, пели акафисты, молились, после чего начиналось общее застолье хозяев и гостей. *Свечу* переносили в другой дом обычно утром. Хозяин, в дом которого будет перенесена икона, устилает соломой, тканями, веточками елей путь от своего дома к дому, откуда ее переносят. Впереди несли хлеб, соль, свечу и икону. На пути *Свечи* хозяева отдельных домов ставили столы, где угощались участники шествия. В отдельных случаях *Свечу* заносили в дом, чтобы освятить его, иногда освещали поля, или обходили стадо (в случае падежа скота). Чаще всего икону переносят мужчины, свечу – женщины, идущие впереди (Лапацін 2013, 11–12).

Фигурка Пеко у сету, как и *Свеча* у белорусов, ежегодно передавалась из дома в дом. Все действия обычно происходили ночью, в темное время суток.

Передача Пеко новому хранителю происходила на Троицу или в день св. Фомы. «Накануне Троицы в каждом дво-

ре варилось пиво, которое затем свозилось в один двор, где в этот год должно было совершаться празднество» (Трусман 1890, 38–39); Пеко в ночь на Пятидесятницу должен получить нового хранителя (Eisen 1936, 7). Интересен факт передачи сакрального объекта в среде православных сету в день св. Фомы по католическому календарю (*Toomaräev* – 21 декабря, день св. Томаса, память святого апостола Фомы в Католической церкви)<sup>6</sup>. «Накануне дня Фомы устраивалось чествование Пеку. По окончании трапезы изображение передавалось на хранение другому хозяину, опять сроком на один год» (ERA).

На праздновании к фигуре Пеко добавляли новые свечи, считая, что чем больше скопится воска, тем благоприятнее будет лето.

Кроме переноса Пеко в другой дом, в календарном году было несколько посвященных ему празднований. Дни чествований также были привязаны к праздникам православного календаря и важнейшим периодам аграрного цикла: Троица, Петров день, Иванов день, Сретение. Во время сева Пеко выносили в поле, чтобы освятить землю, устанавливали его вблизи поля среди деревьев и кустарников, туда же приносили пожертвования. «Празднуют Пеку-праздник за несколько дней до Петрова дня» (Колпакова 2013, 168). В честь Пеко устраивалась совместная трапеза перед началом и по окончании полевых работ (Теренина 2014, 129–130). На Сретение (15 февраля) и в Иванов день (23 июня) происходило домашнее чествование Пеко с возжиганием свечей<sup>7</sup>.

Существует мнение, что образ домашнего бога Пеко в традиции сету соединился с образом святого Николая, который пользовался у них особым почитанием. Не случайно Юрий Трусман вслед за описанием почитания Пеко переходит к рассказу о жертвоприношениях грубому деревянному изваянию св. Николая Чудотворца в Никольской церкви Пско-

<sup>6</sup> О наличии католических элементов в культуре православных сету писал Якоб Хурт (Хурт 1906, 6–7).

<sup>7</sup> Праздники и обряды // Информационный центр Финноугория: [сайт]. URL: [http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT\\_ID=2454](http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT_ID=2454) (дата обращения: 27.10.2019).

во-Печерского монастыря. «...Это изваяние обкладывается снизу доверху лепешками и кадками с маслом и творогом, так что его и не видно. Еще до недавнего времени, лет десять тому назад, невежественные богомольцы, молясь пред изваянием, обмазывали его губы маслом и творогом» (Трусман 1890, 39). Согласно записанному Леонидом Зуровым поверью, святитель «пробуждается ночью, обходит все поля, благословляет посевы и за одну ночь снашивает сапоги, так что в старину на памяти стариков ему народ жертвовал к его подножью крестьянскую обувь для его походов» (Громова, Захарова 2012, 43).

Исследователями высказано предположение, что первоначальная роль Пеко как духа покровителя рода или территориальной общины постепенно расширилась: он превратился в божество плодородия, а также повелителя небесных осадков. «В качестве (защитника от града и др.) образ Пеко сливается в сознании верующих с образом христианского Ильи-Пророка (Ильин день – престольный праздник в большинстве деревень сету Печорского р-на) и Онуфрия Мальского (Мальское воскресенье – общеприходской заветный праздник в д. Малы, где расположена церковь св. Онуфрия (св. Онуфрий избавил крестьян от града, выпавшего летом)» (Громова и др. 1999, 279).

Со временем под влиянием православной традиции в представлениях сету образ Пеко претерпел значительную трансформацию. В первой четверти XX в. фольклорист Паулоприйт Воолайне собрал огромный свод устных преданий о Пеко. На их основе прославленной сетуской сказительницей Анне Вабарна было создано эпическое произведение о герое-полубоге, великом воине и труженике-крестьянине Пеко. По преданию родители Пеко – православные сету, его покровители – Христос и Богородица... а сам он похоронен в подземельях Печорского монастыря. Однако своему народу он говорит, что если на его родную землю придет большая беда, то герой пробудится и поможет им одолеть врага. Вокруг пещер он велит построить храм и монастырь – во славу Христа и Девы Марии... (Теренина 2014, 125–129).

Вероятно, для сету, даже в конце XIX в. плохо знающих русский язык, но аккуратно посещавших православные служ-

бы, фигура Пеко со свечами воспринималась как святыня, подобная иконам с зажигаемыми перед ними свечами. (Не случайно в архивном тексте ЭЛМ упоминается о том, что изображение Пеко было помещено в часовне наравне с иконами.) Думается, в будущем исследовании трансформации бога-покровителя родовой общины в героя и короля Сетомаа, почитаемого наравне с православными святыми, откроет множество интересных фактов для понимания культуры сету.

## Выбор хранителя

Поскольку основной обрядовый предмет принадлежал определенному сообществу людей, важным моментом обрядности был выбор хранителя святыни в течение следующего года.

У белорусов главными принципами выбора хранителя были очередность и достоинство. Принять свечу в свой дом считалось великой честью. *Свеча* хранилась поочередно в течение года в доме каждого члена общины. Такой год считался для данного дома счастливым. «Если кто-либо из крестьян отказывался принять на годовое хранение свечу, общественное мнение его осуждало» (Громыко 1986, 135, 136).

Существовали определенные запреты и ограничения при выборе хозяина *Свечи*. В дома, запятнавшие себя серьезным проступком, братскую свечу не передавали (Громыко 1986, 136). В локальных вариантах *Свечу* не могли брать вдовы и разведенные, т. е. те люди, которым не доверяли ритуальные действия, влияющие на благополучие хозяйства и урожайность (Лапацін 2013, 42).

Выбор хозяина *Свечи* на будущий год мог быть и по желанию присутствующих на праздничном застолье, и связан с благополучным прогнозом на будущий урожай. Хозяин дома обращается во время застолья ко всем присутствующим:

Братцы-миряне!  
В нынешнем году  
Нас Бог сподобил,  
Хлеба зародил.  
И мы Богу помолились,  
Канун совершили,

Свечу насучили.  
И кто в будущем годе  
Хочет свечу снять.  
Канун совершить,  
Свечу насучить?

На вопрос хозяина откликался один из присутствующих: «Я, братцы-миряне!». Хозяин передавал ему хлеб со свечой и приговаривал:

Дай тебе Боже.	Праздник проводить.
В будущем годе	Роди, Боже, хлеб,
В добром здорыве	И минуй нас от бед
Свечу поновить,	(Громыко 1986, 136).

Выбор хозяина *Свечи* определялся участниками свечной общины, но иногда мог решаться и силой: «...І, як Свяча зга-туецца, чалавек бярэ і (стукае) : “Ай, чу-чу, каму ета «Свяча», каму нясом Свячу?” – Таму й таму. Абвяшчае хазаі́н: “Івану, ці Раману”. Ішла яна чарэ́дна. Каму дастанецца Свяча, ра-шалі разам. Дажы й біліся за Свячу. І тэй хоча, і тэй хоча... Чалавек пяць зразу аб’яўляецца, што “Я вазьму, ты возь-меш”»<sup>8</sup>.

Дом, в котором в течение года находится икона, на время превращается в сакральный центр, где всегда можно поклониться святыне. Местные жители испытывают особое почтение к этому дому и проживающей в нем семье, которое часто подкрепляется пожертвованиями денег и продуктов. Считается, что дом, который «принял» *Свечу*, будет счастливым и благополучным. В обряде переноса участвовали старейшие члены семей (мужчины и женщины), объединенных общей *Свечой* (Громыко 1986, 135–136) и др.

Выбор хранителя фигуры Пеко у сету определялся «крово-вым жребием», что было описано Юрием Трусманом: «...Хо-зяин праздника узнавался так: на утро до рассвета возились между собою, стараясь окровавиться; у кого первого появи-лась кровь, тот и считался хозяином, у которого на следую-щий год должен был справляться праздник» (Трусман 1890, 38–39). Кровавый жребий был основан на том, что мужчины выбегали на улицу и начинали драться и перепрыгивать на-перегонки через изгородь. У кого первого появлялась кровь, тот и становился хозяином Пеко на следующий год (Eisen

<sup>8</sup> Зап. в 1998 г. Лопатин Г. в д. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р. Экспедиционные ма-териалы Ветковского музея старообрядчества и белорусских тради-ций (далее – ЭМ ВМСБТ). Т. 47, л. 58, 52–54.

1936, 8). «Выбор нового хозяина *Пеко* происходил на осеннем празднике и только из числа мужчин. Раньше это случалось с помощью «кровоавого жребия». Мужчины собирались ближе к ночи к устроителю праздника, ели каждый из своего мешка, повернувшись спиной друг к другу. Затем просили у *Пеко* защиты для своего хутора, зерна и скота. Избранный хозяин *Пеко* заворачивал фигуру в белое льняное полотно и забирал с собой. Теперь он мог держать у себя *Пеко* целый год, и его обязанностью было устроить на следующий год праздник»<sup>9</sup>.

Карл Устав отмечал, что выбор очередного хранителя определялся общим собранием старейших представителей семей. «Само собрание решало, кто оказывался достойным в этом году хранить у себя *Пеку*. Этот обычай велся испокон веков» (ЕРА). Хранитель *Пеко* считался в течение года главой рода.

Иногда новый хранитель определялся с помощью свечи. Участники празднования собирались в определенном месте поздно вечером, каждый приносил свою свечу. Чья свеча сгорала первой, тот должен был держать *Пеко* в следующем году. Когда *Пеко* приносили в дом, на столе рядом с ним каждый присутствующий зажигал свою свечу; чье пламя больше всего склонялось к *Пеко*, тот и становился его «хозяином» (Eisen 1936, 9).

## Совместная трапеза

В белорусском обряде ритуальное застолье занимает важное место. Главная совместная трапеза устраивалась в доме, где *Свеча* хранилась в течение года. Накануне все члены свечного братства приносили в дом, согласно предварительной договоренности, в равных частях воск для *Свечи*, мед, зерно, продукты, деньги... (Листова 2008, 25–26). Угощение стола всегда было праздничным и обильным, важное значение имела выпечка пирогов и хлеба (Добровольский 1900, 44). Среди обрядовых угощений упоминаются каша, пиво, медовый взвар, брага. В описаниях А. Е. Грузинского есть упоминание

<sup>9</sup> Праздники и обряды // Информационный центр Финноугория: [сайт]. URL: [http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT\\_ID=2454](http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT_ID=2454) (дата обращения: 27.10.2019).

вание о «меду» – питье, приготовленном из вываренных медовых сот (Грузинский 1891, 150).

Указаний на совместное приготовление ритуальной пищи в больших объемах не зафиксировано, за исключением сведений С. А. Дударева, приведенных Т. А. Листовой: «закупается водка, пекутся пироги и варятся громадные котлы кушания» (Суражский у. Черниговской губ.) (Листова 2008, 26).

Важным моментом подготовки к празднику было совместное варение пива, которому предшествовал сбор зерна в равных долях от каждой семьи (Добровольский 1900, 41–43). «Накануне праздника каждый хозяин приносил в этот дом ржаной солод, хмель и другие продукты. Здесь варили пиво и приготовляли угощение «из общего приноса» (Громыко 1986, 135). В Беларуси на Могилевском Поднепровье накануне праздника жители приносили по ведру жита для приготовления пива. Нужно сказать, что традиция варки пива при переносе *Свечи* сохранилась даже у белорусов-переселенцев в Сибири. «К этому дню обязательно варят в русских печках пиво по старым рецептам с хмелем, который специально... выращивают. Раньше тут говорили: “Приходите к нам на Свечу и на чашку пива”» (Лобачевская, Федоров 2012, 79). Во второй половине XX в. на Могилевщине жито также приносят в дом, где хранится *Свеча*, хотя пива давно не варят. На вопрос «зачем люди приносят жито?», жители вспоминают, что раньше из него варили пиво (Крук, Катовіч 2013, 26).

Ф. А. Жудро упоминает, что на праздновании обязательно варится мед, но в то же время приводит текст с упоминанием варения пива:

Ой тымъ жа енъ (панъ) уславився,  
Што у яго на дворе огни горять,  
Огни горять, усё тихонькия,  
А дымать дымы усё синенькия,  
А высять котлы усё медяныя,  
А варять пива усё пшаничныя...

(Жудро 1893, 233).

У сету совместная трапеза устраивалась в доме, где Пеко хранился в течение года. В пиршестве участвовали мужчи-

ны, представители семей и старейшие члены общины (домохозяева, старухи и старики). Среди обрядовых блюд – хлеб, суп из петуха (курицы), пиво.

У нас недостаточно сведений о выпечке хлеба и использовании его в дни переноса и чествования Пеко. У сету существовало понятие «хлеба Пеко»: на праздники Пеко пекут девять буханок хлеба. Кусочки этого хлеба дают стаду в день первого выпаса.

У сету зафиксирована традиция изготовления особых блюд в день переноса фигурки Пеко: суп из курицы и петуха. На наш взгляд, архивный текст содержит весьма важные сведения об особенностях трапезы: «В этот дом, где его изображение находилось, собирались все домохозяева и старухи... Накрывали два стола – на одном столе ставили куриный суп, на другом – петушиный. Все собравшиеся падали ниц: мужчины перед петушиным, женщины – перед куриным столом и несколько минут спокойно лежали, чтобы дать возможность Пеку отведать всех кушаний. Изображение ставилось на один из этих столов. Потом начиналось пиrowание» (ERA).

У мордвы принадлежность к родовой группе, объединений общей свечой-«штатолом» сохранялась значительно дольше. Во время ритуального застолья присутствующие разделялись на две группы – мужскую и женскую. «В каждой братчине принимают участие только члены одной группы домов, хозяева которых происходят от одного общего родоначальника... Потом заняли места за столами – мужчины за одним, а женщины за другим – и начали пиrowать. Перед закатом... стали собираться провожать свечу в следующий очередной дом» (Евсевьев 1914, 5–9).

У сету в день почитания предков Мидруск (*Midruskipäev*)<sup>10</sup> в жертву приносили петуха и варили пиво<sup>11</sup>. Жертвоприношения в виде петухов и кур в традиционных культурах часто связано с окончанием полевых работ и почитанием предков. В Беларуси (Борисовский и Лепельский уезды) при «заклад-

<sup>10</sup> Дмитриевская суббота, День памяти святого великомученика Дмитрия Солунского по православному календарю.

<sup>11</sup> URL: <http://www.folklore.ee/Berta/tahtpaev-midruskipev.php>, <http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/mordva/rk/dima.htm>

ке нового дома, под одним из углов отрубают голову петуху, которую и зарывают тут же в землю или просто кладут под угловой камень. Петуха же зажаривают для обычной закуски при закладке всякого нового здания. Иногда этот обряд совершается при закладке печи» (Богданович 1895, 54–55). У литовцев принято убивать петуха с молитвенным обращением к духу овина, который хранит зерновой хлеб. На белорусско-литовском пограничье в день дожинок варят семь петухов и семь кур для ритуального пиршества. Целью жертвоприношения кур и петухов могла быть просьба о умножении хлебов (Харузина 1906, 103–104).

По описанию Юрия Трусмана, пиво варилось накануне Троицы (дня перенесения фигуры Пеко) в каждом дворе, а затем свозилось в тот двор, где совершалось празднество. «На праздник приходили с каждого двора только хозяин и хозяйка. Здесь служили “Peко Jumal”, т. е. богу Пеко, зажигая черные свечи пред круглым образком... В начале пиршества обращались к нему с воззванием: “Peко, Peко, tule õlut juoma maamma maitsma!”, т. е. “Пеко, Пеко, иди пить пиво, вкушать сладчайшего!” Жрец-старец приносил ему какую-то жертву» (Трусман 1890, 38–39)<sup>12</sup>.

Согласно архивным источникам ЭЛМ, в Меремяз каждый из участников празднования приносил пиво в сосуде и ставил его на пол перед Пеко. Жрец разбивал все сосуды, кроме одного, и со словами «Пейте и празднуйте!» начинал общую трапезу (Eisen 1936, 12–13).

## Культ предков в обряде

Белорусский и сетуский обряды принадлежат к народным обычаям, которые, несмотря на мощное воздействие православия, сохранили основное содержание и смысл дохристианского культа почитания предков.

Культ предков был хорошо развит у древних славян, элементы семейно-родового культа предков достаточно долго

<sup>12</sup> Пиво у сету является обязательным напитком поминальной тризны в день поминовения предков («едят на могилах и льют пиво и вино в могилу») (Громова и др. 1999, 49).

сохраняли устойчивость. Например, известные у белорусов «дзяды» и другие поминальные обряды годового цикла сохраняются и сегодня.

Культ предков неразрывно связан с понятием «род». Словом «род» обозначали социальную группу или семью, связанную кровными узами. Символом рода являлся родовой очаг или определенный священный предмет, который воплощал в себе образ духа-покровителя родовой общности. Образ почитаемого предка содержит давние представления о душах умерших предков, мифического прародителя и семейно-родового покровителя. «Каждая из этих составных частей оставляет свой след на получившемся сложном образе: идея души умершего поддерживает антропоморфность, индивидуальную определенность почитаемого предка, его близость к жизни; идея тотемического предка сообщает, напротив, данному образу оттенок туманной удаленности, древности, придает ему полумифические черты; наконец, идея семейно-родового гения-покровителя определяет роль образа предка как хранителя и благодетеля семьи, ее сверхъестественного патрона» (Токарев 1990, 265).

В своей основе белорусская и сетуская традиции объединяют группу людей по принадлежности к роду, семье. Основные обрядовые предметы, – антропоморфные *Свеча* и фигура *Пеко*, – связаны с представлением о духах-покровителях, предках, заинтересованных в сохранении рода, требующих за свою поддержку почтения и приношений в виде ритуальной трапезы, воска, меда, тканей и т. д.

Связь *Свечи* и *Пеко* с огнем логична, поскольку почитание предков связано с культом домашнего огня. В народных представлениях неразрывно слиты почитание ушедших предков, огня и домашнего очага, от благоволения которых зависело благополучие семьи, урожай и достаток живущих.

По утверждению Ольги Шарой, то важное место, которое сохраняется за предками в мировоззрении народа, связано с их особой позицией («со святыми») в христианском народном мировоззрении (Шарая 2002, 162). По мнению сету «Пеко был священным, как Бог» (Valk 2019.). Возможно, представление о том, что предки находятся вместе с христианскими свя-

тыми, отразилось на формировании комплекса *свеча + икона*, и далее становлении *иконы* основным объектом в обряде *Свеча*.

В белорусской традиционной культуре с «родителями» («дзядзямі») у живущих существует постоянная и непрерывная действенная связь. Поминальная составляющая обряда *Свеча* у белорусов (Жудро 1893, 233; Громыко 1986, 141–144; Добровольский 1900, 36) соотносится с культом почитания предков. Обрядовые действия, связанные с переносом *Свечи*, структурируются как поминальные: оплакивание, вынос из дома, маркировка пути соломой, полотном, праздничные блюда, соответствующие поминальным (канун и горячие блюда). Прощание со *Свечой* равнозначно прощанию с умершим членом семьи, родственником, предком. Представления о предке-покровителе, заинтересованном в сохранении рода и семьи, актуализируется в момент прощания и голошений по *Свече* накануне ее переноса в другой дом. По описаниям Владимира Добровольского, в день передачи «Надъ свечею тамъ бабы жалобно причитывають, какъ надъ покойникомъ: “Охъ, свеча, ты матушка наша!” ... “Проголосять” сначала батьку и матку: “Што жъ вы, родители, меня оставили одну свечу справлять, а моя жъ жисточка и закупится и заложится...”» (Добровольский 1900, 36–37); «Нельзя чокацца, як сьвячу няеш. Нельзя. <А чаму?> А чаго ж, як пакойнік памрэ, нікагда гарэлкай ня стукаюцца. Так ужо нада, так ад старых людзей завядзёнка. Вот садзяцца, выпіваюць і нікагда ня стукаюцца. І вот абеды, гадаўшчына, сорок дней – нікагда ня стукаюцца» (д. Кучин, Кормянский р-н, Гомельская обл.) (ТМКБ 6/1, 398). Поминальные блюда свечного застолья, голошения по *Свече* можно рассматривать как выражение скорби по «уходящему» предку-покровителю, «прожившему» в доме целый год.

Исследователи белорусского обряда неоднократно отмечали традицию приглашения определенного круга людей на праздник и застолье. Мы считаем, что приглашение на *Свечу* является способом обозначить родственный круг, объединенный общей *Свечой*. Возможно, с такими представлениями связан выбор места хранения (основного пребывания) глав-

ного обрядового объекта: красный угол, амбар, клеть, угол сада, т. е. места в пределах родовой усадьбы. Отмеченные варианты существования «дворовых» оброчных икон Геннадий Лопатин рассматривает как реликт родового культа (Лапацін 2013, 25).

Троицкий цикл (вместе с Рождественскими праздниками и Пасхой), насыщен ритуалами и символикой, посвященными культу предков. Как отмечал Пауль Хагу, «праздники, занимающие столь существенное место в сетуском культе Пеко, генетически соотносятся с племенными торжествами, на которых объектом поклонения был среди других духов и дух-покровитель рода (позже – деревенской общины)» (Хагу 1983, 15).

Отражением культа предков в сходных обрядах является и бережное, уважительное отношение к основному обрядовому предмету: хранение, «одевание» (самое простое – заворачивание в кусок белого холста), торжественные «проводы» и перенесения к новому хозяину, стремление сберечь его целостность, нанести наименьший физический ущерб (например, *Свечу* полагалось зажигать в определенные моменты и на короткое время. «Яны мало палили ее, шоб яна не сторзла здорово... Мало... по трошки помолятся, погорыть, вот, отмолятся и усё...» (с. Азаричи, Брянская обл., Злынковский р-н) (Белова, Мороз 2019, 55); «Свеча, поставленная в лубку-лукошко и обверченная чистым полотенцем, переносится из двора во двор, а три свечи, стоящие на верху, запаливаются, зажигаются в каждом доме» (с. Деребуж, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 46)).

У мордвы также принято бережное отношение к сохранности родовой свечи: «Когда и кем сделаны старинныя свечи – никто из братчиков не знает: свечи их всегда были почти таких же размеров, как и сейчас, так как во время молений свечи горят недолго, всего минут 20–30, пока старушка читает молитвы, а в это время в самодельной свече, имеющей около вершка в диаметре, успевает образоваться лишь небольшая впадинка (возле светильни), которую обыкновенно тотчас же вновь наполняют кусочками воска» (Евсевьев 1914, 6–9).

Важную роль в представлениях о *Свече* как покровителе рода являлись такие характеристики как «древность» ее суще-

ствования и, соответственно, ее размер. Каждый член рода чувствует себя частью многих поколений предков, от родителей и дедов до некоего мифического основателя рода. Идея непрерывности рода отражена в выборе основания для новой *Свечи* – части старой (Лапацін 2013, 35) и в самой традиции «насуковки» свечи, в которой принимали участие все представители родственных семей. («Возле образа стоит большой деревянный подсвечник... и въ немъ огромная толстая восковая свеча, которая существуетъ очень давно» (Добровольский 1900, 43)).

В Беларуси ярким примером «родовой» *Свечи* является следующая локальная традиция: большая деревенская свеча хранилась у бабки-повитухи. Раз в год, 8 января («Бабины, Маладзёны»), к ней приходили «внуки», т. е. дети, которых она принимала («бабила»). Праздничными блюдами были каша и пироги. Каждый приходящий приносил свою свечу, которую присоединял к общей большой свече (д. Каничи, Костюковичский р-н, Могилевская обл.)<sup>13</sup>.

Наряду с родовыми *штатолами*, в больших молениях использовались общинные, вместилищем которых служили деревянные кадки... Для свивания фитиля от каждого двора приносили льняные нитки. По их количеству определяли, сколько дворов в селении. Широкое распространение имела вера в то, что чем больше по размеру свеча, тем сильнее и могущественнее род. ... Группы родственных семей имели свои *штатолы* – братские. Для их изготовления воск приносили все члены родственной семьи. После каждого моления свечи дополнялись таким же количеством воска, сколько сгорало, поэтому они никогда не уменьшались в размере, в народе их считали «вечными». По поверьям, родовые *штатолы* существуют со дня сотворения мира или с рождения Христа (Салаева 2016, 164–165).

**Приобщение новых членов к роду** – одна из функций обряда *Свеча*, связанная с почитанием предков, практически утраченная у белорусов. Напоминают о ней лишь некоторые фрагменты описания обряда.

Свадьба является моментом, когда невеста прерывала родственную связь со своими кровными родичами. Переход

<sup>13</sup> Зап. в 1998 г. Смирнова И. в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. Т. 83, л. 2–3. ЭМ ВМСБТ.

в новый род – род мужа был залогом будущей благополучной жизни новой семьи. Потому для женщин особое значение имело приобщение к культу предков нового рода как необходимое условие для каждого входящего в родовую общность (Шарая 2002, 141). Так, Владимир Добровольский при описании *Свечи* Поречского уезда отмечает, что участвовавшие в обряде близкие и дальние родственники высказывали пожелание, чтобы у мужского поколения родились преимущественно сыновья (продолжатели рода. – *И. С.*). Он также приводит слова пирушечной песни, которая поется при свече в похвалу (молодой. – *И. С.*) жене: «родила сына как бела сыра» и описание «колдования цыганок», которые «бьют вениками молодых супругов... желая им счастливой жизни и многочадия... чтобы детки у них родились, и чтобы они съ женками “жиле ладнее”». Песни, исполняемые бабами и молодимицами, имели свадебную и любовную тематику (Добровольский 1900, 35–36, 40, 44, 45, 46–49). Смысл этих действий становится яснее при сопоставлении с подобными моментами в схожих обрядах.

«Важным фактором формирования и передачи семейно-родовой культуры являются обряды приобщения молодухи к родовому культу – *атянь штатол*. По обычаю невеста приносила в дар родовой свече расшитое узорами и национальным орнаментом полотенце, а также свою долю воска. Благодаря этому действию она выпрашивала покровительство и защиту у предков. По количеству полотенца на *штатол*е можно было определить число взятых в род снох» (Салаева 2016, 191). «Праздник братчины устраивался в первое воскресенье после Пасхи. Участвовали в нем одни женщины. Встречать молодых выходили все участницы моления и растворяли для них настезь ворота. Молодые женщины... делали старушкам по низкому поклону. После этого старушки вводили их в избу. Здесь каждую молодуху, вышедшую замуж в течение последнего года, подводили к столу с яствами и, наклонив ей голову, слегка стегали ее по спине три раза кнутиком, приговаривая “алыяк! алыяк!” (т. е. несись, кладись). При этом каждая молодуха вынимала из-за пазухи куриное яйцо и клала на стол. После этого старушки подносили ей стакан пива и отпускали на двор... Собранные таким образом яйца старушки тут же разрезали на части и съедали, пожелав молодухам быть здоровыми и иметь побольше детей» (Евсевьев 1914, 18–19).

## Выводы

Таким образом, обряды переноса *Свечи* у белорусов и обряды, связанные с почитанием бога Пеко у народности сету имеют определенные этнокультурные сходжения.

Главные сходные черты обрядов следующие:

- существование сакрального объекта домашнего почитания, имеющего антропоморфные черты; все обрядовые действия связаны со свечами и огнем;

- ярко выраженная функция покровителя и защитника дома, семьи, рода;

- принадлежность святыни определенному кругу людей, объединенных родственными связями;

- ежегодная передача сакрального объекта в новый дом; время передачи приурочено к наиболее важным периодам аграрного цикла (весеннему севу, осмотру всходов, уборке урожая) и соответствующим праздникам церковного календаря;

- традиция коллективного и индивидуального жертвоприношения, главным из которых является совместная трапеза членов сообщества; участие в трапезе и подготовке к обряду предполагало принесение в равных долях продуктов и других приношений (воска, меда, зерна, денег).

При анализе белорусского обряда *Свеча* и традиции почитания бога Пеко у сету становится очевидным, что оба обряда посвящены культу огня и домашнего очага, а главный обрядовый предмет (свеча и деревянная фигурка со свечами) олицетворяет собой общего предка, способного повлиять на благополучие и достаток семьи, урожай зерновых и приплод домашней живности. Белорусская и сетуская традиции сохранили основное содержание и смысл дохристианских культов.

Не вызывает сомнения и тот факт, что данные обряды относятся к самому архаичному пласту народной культуры. На сохранность и трансформацию *Свечи* и культа Пеко самое сильное влияние оказала христианская культура (православие). У сету, проживающих компактно в районе Псково-Печерского монастыря, культ Пеко практически угас к началу XX в. Обряд *Свеча* успешно интегрировался в систему право-

славия и сохранился во множестве локальных вариантов до нашего времени.

Территория бытования обрядов хорошо четко локализована. Но, не смотря на это, имеет много общего с обрядами на соседних территориях. Так, на территории Беларуси *Свеча* имеет сходство с Богачом. Почитание Пеко сходно с почитанием эстонского домашнего божка Тынна. Белорусская *Свеча* также имеет сходство с русской Братчиной. Сходные обряды существуют и у финно-угорских народов России (карел, ижор, мордвы, удмуртов). Значительная территория распространения сходных обрядов ставит вопросы дальнейшего изучения процессов освоения территорий и этнокультурных взаимодействий славян и балтских народов.

## Приложение

Описание родового обряда из с. Валгапина Краснослободского уезда Пензенской губ., населенного мордвой-мокшей.

«На второй день после Троицы... валгапинцы собрались на моление *братчинами*. В каждой братчине принимают участие только члены одной группы домов, хозяева которых происходят от одного общего родоначальника. У каждой братчины есть своя родовая восковая свеча – *штатол*. Свеча эта хранится по одному году в каждом доме братчины, по очереди. Хранится она обычно в амбаре, в длинном узком кузове из вязовой коры, подвешенном к слеге. *Штатол* вносится в избу только перед самым молением. Моление всегда совершается в том доме, где хранилась свеча в течение года. В этом доме собираются все остальные члены братчины. Женщины приносят с собою разныя кушанья и кувшин браги и, кроме того, отрезок холста, аршина в 1,5 (около 1 м. – И. С.). Кушанья ставят на стол, а брагу выливают в поставленный среди избы ушат; холст же и деньги пока хранят при себе. Когда соберутся все ... хозяин вносит в избу священный *штатол* и вместе с кузовом передает его старейшему в роде. Тот с благоговением вынимает *штатол* из кузова и, при помощи перевязанного вокруг штатолы полотенца, прикрепляет его к ушку поставленного среди избы ушата с брагой. Затем зажигают названную свечу и начинают молиться. ...Хозяйка дома зажгла лучиной священный штатол; старшая в братчине старушка подошла к штатолу и молча сделала перед ним три земных поклона. Присутствовавшие последовали ея примеру. Затем ста-

рушка прочитала вслух следующую молитву: “Кормилец воск, вот настал твой праздник; все мы собрались к тебе с хлебом-солью; дай нам здоровья и хорошую жизнь. Пусть уродится (у нас) хлеб и размножится скот. Дома наши сохрани от огня и всякаго несчастья”. По окончании этой молитвы присутствовавшие при этом женщины начали по очереди подходить к читавшей молитву старушке и передавать ей принесенные с собою отрезки холста и деньги. Та брала от каждой холст, обхватывала им несколько раз штатол, касаясь его с разных сторон... То же самое она проделывала и с монетами. Во время этой церемонии старушка произносила следующие слова: “Вот жена Ивана принесла тебе в дар холст и деньги; дай ей здоровья и счастья, умножь ее состояние, чтобы было чем и на будущий год устроить тебе праздник”. “Вот сноха Петра” и т. д. – Таким образом она перебрала всех участвовавших в молении женщин. По окончании этого обряда все присутствовавшие приложились к свече, и моление кончилось. Старушка залила свечу брагой... Потом заняли места за столами – мужчины за одним, а женщины за другим – и начали пировать. Перед закатом ... стали собираться провожать свечу в следующий очередной дом. Очередь была за Василием Косовым... Он сбегал домой, принес икону и встал возле штатола. Вурнашкин (который хранил ее год. – И. С.) тоже взял с божницы икону и встал рядом с Косовым. Один из присутствовавших, снял *штатол* с ушата и, завернув его вместе с полотенцем, которым штатол был перевязан, в холст, передал Косову. Затем, забрав остатки вина и кузов, в котором хранится штатол, все направились к дому Косова. Впереди шли рядом с иконами и штатолом Косов и Вурнашкин... за ними шли все остальные, позади всех шли женщины. В доме Косова ... в двух передних углах были накрыты столы, и на них поставлены стопы блинов, пшениных лепешек, яйца в чашках и мясо. Войдя в избу, Косов и Вурнашкин поставили иконы на божницу, а *штатол* уложили в кузов и поставили под иконами. После этого гости заняли места за столами... перед самым вечером... гости разошлись по домам, а штатол на следующее утро Косов вынес в амбар, где он должен храниться до следующей Троицы... Когда и кем сделаны старинные свечи – никто из братчиков не знает: свечи их всегда были почти таких же размеров, как и сейчас, так как во время молений свечи горят недолго, всего минут 20–30, пока старушка читает молитвы, а в это время в самодельной свече, имеющей около вершка (4,4 см) в диаметре, успевает образоваться лишь небольшая впадинка (возле светильни), которую обыкновенно тотчас же вновь наполняют кусочками воска» (Евсевьев 1914, с. 6–9).

\*\*\*

Зап. в 1998 г. И. Смирновой в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл., от Тамары Шинкаревой, библиотекаря. ЭМ ВМСБТ. Т. 83, л. 20–21.

«"Бабины" – 8 января, после Рождества, праздник Маладзёны. Бабка-повитуха приглашает к себе всех "внуков" (дети, которых принимала), "бабила" которых. Все готовятся, пекут булки, пироги, калачи, идут к ей в гости вечером. Бабка ставит на стол кашу. Все гости ложат деньги. Один считает, кто положит больше, тот должен бить кашу. Кашу едят, а осколки бросают в свинарник, чтобы велись свиньи... У бабки на столе стояла большая свеча, шли внуки, приносили (?), или она у нее была (?), всукивали в эту свечу, она была такая аграмадая, мне казалась – талстенная, аграмадная. На "Бабины" присукивали к ней свечи. Свеча стояла в большущей тарелке... на полотенце».

### Список цитированных источников

- Александров, Анатолий 2013. «...и я один знаю, где это место». *Псковская провинция. Этносфера*. <http://province-pskov.ru/ethnosphere/2013/202/2595>
- Белова, Ольга и Мороз, Андрей 2019. Народное православие на пограничье: Обряд *Свеча* и его версии. *Фолклористика: часопис Удружења фолклориста Србије*. Књ. 4, бр. 1, с. 9–61.
- Богданович, Адам 1895. *Пережитки древнего мирозозерцания у белорусов. Этнографический очерк*. Москва: Ин-т рус. цивилизации, 2015.
- Громова, Алла и Захарова, Виктория 2012. *Жизнь и творчество Л. Ф. Зурова*. Москва: МГПУ.
- Громова, Юлия и др. 1999. *Сету: история, культура, современные этнические процессы. Историко-этнографические очерки Псковского края*. Псков: ПОИПКРО, с. 269–285.
- Громыко, Марина 1986. *Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.* Москва: Наука.
- Грузинский, Алексей 1891. Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии. *Этнографическое обозрение* 4, с. 142–156.
- Дембовецкий, Александр 1882. *Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом,*

- промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях.* В 3 т. Кн. 1. Могилев, 1882–1884.
- Добровольский, Владимир 1900. Значение народного праздника «свечи». *Этнографическое обозрение* 4, с. 35–51.
- Евсевьев, Макарь 1914. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии. *Живая старина*. Кн. 23, вып. 1–2, с. 1–44.
- Жудро, Федор 1893. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник). *Могилевские епархиальные ведомости* 3, с. 232–236.
- Колпакова, Юлия 2013. Сведения о сето в XVI–XX вв. по материалам Российского государственного архива древних актов (РГА-ДА) и Государственного архива Псковской области. *Вестник Псковского государственного университета* 2. Псков: Псков. гос. ун-т, с. 162–172.
- Крук, Янка и Катовіч, Аксана 2013. *Мікольская «Свяча» – феномен абрадавай практыкі беларусаў (в. Чарапы Шклоўскага раёна Магілёўскай вобласці)*. Мінск: Інбелкульт.
- Лабачэўская, Вольга 2007. Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы. *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Elżbieta Smułkowa, Anna Engelking (ред.). Warszawa: Wydaw, pp. 403–430.
- Лапацін, Генадзь 2013. *«Ікона звалася Свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны*. Гомель: Барк.
- Лисицын, Михаил 1898. Обряд «сучения» свечи и как к этому относиться? *Смоленские епархиальные ведомости* 5, с. 270–273.
- Листова, Татьяна 2008. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону»). *Традиции и современность* 8, с. 22–53.
- Лобачевская, Ольга и Федоров, Роман 2012. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев. *Вестник археологии, антропологии и этнографии* 1 (16), с. 72–82.
- Салаева, Татьяна 2016. *Семейно-родовая культура мордвы: традиции и инновации*. Саранск.
- Теренина, Наталья 2014. *Легенды о Пеко. Очерки по этнографии и исторической географии западного порубежья Псковщины*. Псков: Псковский государственный университет, с. 124–130.

- Теренина, Наталья 2014-2. *Сетуские праздники и обряды. Очерки по этнографии и исторической географии западного порубежья Псковщины*. Псков: Псковский государственный университет, с. 111–123.
- ТМКБ 6/1 – *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. Б. Варфаламеева (ідэя і агул. рэдагаванне). Т. 6. Кн. 1. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск: Вышэйшая школа, 2012.
- Токарев, Сергей 1990. *Ранние формы религии*. Москва: Политиздат.
- Трусман, Юрий 1890. Полуверцы Псково-Печорского края. *Живая старина* 1, с. 31–62.
- Хагу, Пауль 1983. *Аграрная обрядность и верования сету*. Ленинград: Ин-т этнографии.
- Харузина, Вера 1906. К вопросу о почитании огня. *Этнографическое обозрение* 34, с. 68–205.
- Хурт, Якоб 1906. О псковских эстонцах, или так называемых «сету-кезах». *Известия императорского русского географического общества*. Т. ХLI. Санкт-Петербург, с. 1–22.
- Шарая, Ольга 2002. *Ценностно-нормативная природа почитания предков*. Минск: Тэхналогія.
- Шейн, Павел 1902. *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.* Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук.
- Eisen, Matthias 1920. *Eesti mütoloogia* I. Tallinn: Rahvapälikool.
- Eisen, Matthias 1936. Peko. Xpetatud eesti seltsi. *Aastaraamat, 1934. Xpetatudeestiselts*. Tartu, pp. 1–28.
- ERA – Эстонский фольклорный архив Эстонского литературного музея. Тарту. ERA, Vene, 9, 45/8 (33).
- Ränk, Gustav 1934. «*Materiaale Peko*» [Figures of the God Peko]. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat IX-X, 1933/3*, 176-203.
- Ustav, Karl 1913. Тайловский приход. *Псковские епархиальные ведомости* 11, с. 374–379.
- Valk, Heiki 2019. Jumala jälgedel. *Keel ja kiriaandus* 3. <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144>

## Summary

### TYPOLOGICAL PARALLELS IN THE BELARUSIAN RITE OF CARRYING CANDLES AND SETOS RITE IN HONOR OF GOD PEKO

**Irina Smirnova**

The article discusses typological parallels in the rites of Belarusians and Setos: Belarusian rite of carrying candles and tradition of worshipping the god Peko in Estonia. Comparative analysis of the structure of rites, characteristics of the main ritual objects, ideas and actions associated with them point to a number of ethnocultural convergences. In the Belarusian and Estonian traditions rites belong to the oldest forms of beliefs related to the veneration of a common family ancestor.

**Keywords:** rite, typological parallels, ethnocultural convergence

# Нарративы, связанные с деревьями

**Андрес Куперьянов**

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
cps@folklore.ee

**Аннотация:** Цель работы – произвести на основании оцифрованного материала обзор этиологических легенд, связанных с деревьями, их основных мотивов и изображенных в них героев. Рассматриваются мотивы, связанные с наиболее распространенными персонажами, и наиболее частотные, а также второстепенные мотивы по их соотношенности с различными видами деревьев. Поскольку в Эстонии получить доступ к подобным материалам довольно сложно и они не переведены на другие языки, автор старался представить как можно больше примеров. По мере возможности даются указания на типы текстов в каталоге Антти Аарне (Aarne 1918) и научной антологии сказок, составленной Вайной Мялк, Ингрид Сарв и Рихардом Вийдалешпом (Mälk, Sarv, Viidalepp 1967).

**Ключевые слова:** деревья, этиологические легенды, осина, дрожат листья, Иисус, на ягоде крестик, корпус текстов

Отдел фольклористики Эстонского литературного музея начиная с 1995 г. оцифровал более 150 тысяч рукописных текстов религиозного содержания из 24 корпусов. Крупнейшими из них являются корпус Якоба Хурта (H, 1860–1906), фольклорный корпус Маттиаса Йоганна Эйзена (E, 1880–1934), собрание Эстонского фольклорного архива (ERA, 1920–1944) и собрание Государственного литературного музея (RKM, 1945–1996), из каждого оцифровано свыше 30 тысяч тематических текстов. Непосредственно с деревьями связано более 21 тысячи текстов, при этом деревья упоминаются еще относительно 400 различных аспектов. Важнейшие из них связаны с народной медициной, календарной обрядностью, народ-

ной астрономией, хозяйственным использованием деревьев в каждодневной жизни, предсказыванием приплода скота и урожая зерновых. Кроме того, значительная часть связанных с деревьями текстов относится к нарративам о скрытых сокровищах.

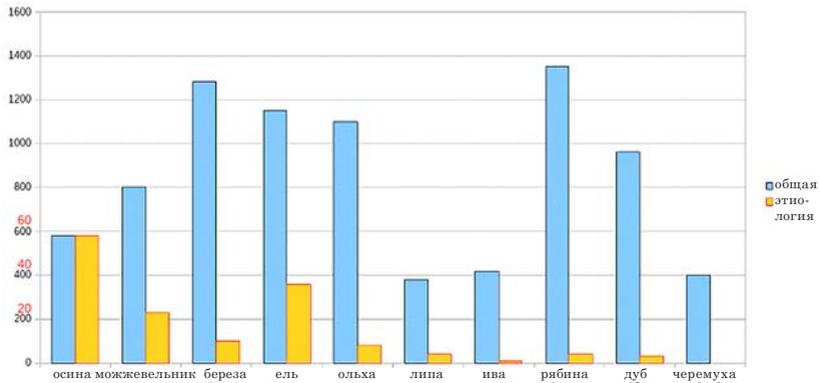
В этих текстах можно обнаружить более 30 видов деревьев, виды указаны примерно в половине связанных с деревьями текстов, которых насчитывается более 10 тысяч, чаще всего упоминаются рябина, береза, ель и ольха.

У нас имеются легенды о появлении крупных деревьев, например, дерево вырастает из посоха шведского короля, в деревья превращаются гости на свадьбе, остатки древних (священных) роц. Однако легенды о создании или происхождении деревьев отсутствуют. Вместе с тем существует довольно интересный и компактный массив текстов (~100+ штук), посвященных возникновению особенностей деревьев, напрямую связанных с деятельностью мифологических персонажей. В исследованном корпусе упоминаются следующие деревья: осина, можжевельник, ель, ольха, сосна, береза и рябина, в отдельных текстах – ива, присутствуют также ясень, ракета, дуб, черная ольха и жимолость.

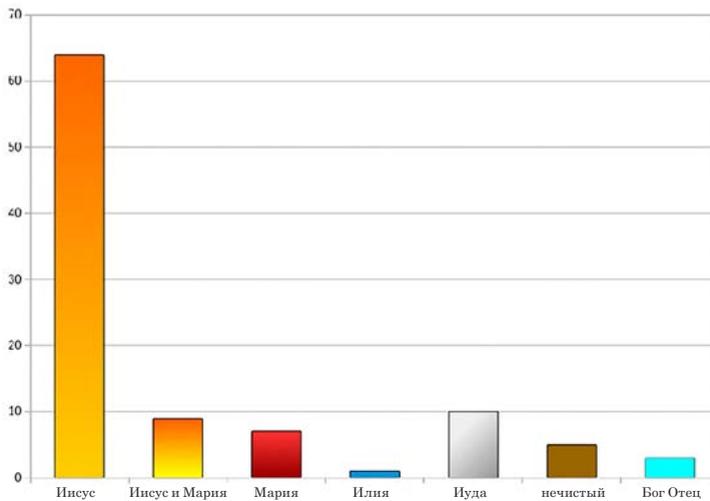
Особенно выделяется в этом массиве этиологических легенд *осина*, ее отличительный признак – дрожащие листья, чему приводятся десятки различных объяснений (Aa US 77). Только в одной легенде, объясняющей те или иные особенности деревьев и содержащей упоминание об осине, не говорится о дрожании листьев, о чем рассказчик, видимо, забыл или нечаянно пропустил этот момент.

Итак, больше всего этиологических нарративов об осине, а также о ели и можжевельнике, меньше – о березе и ольхе, еще меньше – о рябине и дубе, и совершенно отсутствуют о черемухе. О других же деревьях, особенно о березе, намного больше рассказов иного плана, а доля этиологических сюжетов небольшая или скромная. Соотношение сюжетов отображено на приведенных далее двух схемах.

Из мифологических персонажей в этиологических легендах об особенностях деревьев встречаются Иисус, Иисус и Мария, Мария, Иуда (как правило, он вешается на осине), Илия



Изображение древесных пород в обычных преданиях и этиологических текстах



Изображение мифологических или христианских персонажей

(только в одном тексте), сатана, или нечистый, и Бог, или Бог Отец. Также причиной, по которой листья осины дрожат, может быть женщина: она убегает и, не найдя под осиной

укрытия, проклинает дерево, чтобы его листья отныне всегда дрожали. В одной из версий легенды о говорящих деревьях женщина идет в лес наказывать деревья, рубит их, и они перестают говорить. Частота изображения героев в рассказах очень различна: абсолютным фаворитом является Иисус, а частота изображения всех остальных персонажей едва ли составляет одну шестую от частоты изображения Иисуса (Мария и Иуда изображаются практически в равной степени, в то время как нечистая сила (черт) и Бог (Отец), в свою очередь, изображаются почти наполовину реже, чем предыдущие персонажи, а Илия присутствует крайне редко.

**Время появления особенностей** деревьев определено довольно точно: когда деревья еще разговаривали, Иисус (в эстонских легендах используется только имя, Христом его называют редко) и Бог Отец странствовали в наших лесах, Богоматерь Мария бежала с Иисусом из Египта, Иисус вознесся и т. д. Этот период называется мифической доисторической эпохой, которую характеризуют другие признаки, нежели ближайшее прошлое или настоящее: там живут религиозные персонажи, великаны, Бог, черт (нечистая сила). В то же время место действия находится в знакомых окрестностях, совсем рядом, что создает континуум между миром людей и мифическим временным пространством.

Первые эстонские переводы Библии были опубликованы уже в XVI в., а полный перевод библейских текстов появился в первой половине XVIII в. Возможны и следы долютеранского католичества, а в ортодоксальной сфере очевидно влияние местных житий святых (например, Мария на сосне – РКМ II 44, 511 (1) < Сетумаа, Обиница), которые являются основой этиологических текстов. Лютеранский перевод библейских текстов объединил и немецкий народ, а некоторые мотивы легли в основу популярных в народе нарративов (Tuscau 2017, 134).

Одно из наиболее известных в Эстонии преданий рассказывает о причинах, по которым деревья были лишены способности говорить (AaUS 75). В тексте-модели, который приводится ниже, с этим преданием контаминированы другие похожие предания о деревьях, такие как дарование вечной

зелени ели в благодарность за защиту от дождя (AaUS 80), дрожание листьев осины за непочтительное поведение перед Марией и Иисусом (вариант типа Aa US 77).

Деревья.

В старину деревья могли говорить. Сейчас у них тоже есть душа, которая чувствует, что они растут, цветут и плодоносят, и умирает, когда дерево срублено, но дар речи они утратили.

Один крестьянин отправился в лес за дровами. Первым деревом, которое он хотел срубить, была ель, однако из нее раздался голос: «Не руби меня! Разве ты не видишь, какими тягучими слезами плачет моя душа? Ты пожалеешь, если заберешь у меня жизнь». Тогда крестьянин подошел к сосне и занес над ней топор. Однако душа дерева закричала: «Не руби меня. От меня тебе будет мало пользы, мое дерево крученое и колючее». С досадой повернулся крестьянин к третьему дереву, ольхе, и начал ее рубить. Однако дух дерева возопил: «Берегись, не тронь меня! С каждым ударом из моего сердца бьет кровь, заливая мою древесину и твой топор». Опечаленный такими запретами, не стал он больше рубить дрова и пошел домой. Но когда он вышел из леса, навстречу появился Иисус и спросил, почему он такой грустный. Он поведал ему, что приключилось в лесу. И ответил ему Господь: «Возвращайся назад и руби, что хочешь, потому что отныне я хочу запретить деревьям говорить и прекословить». Так и было, и с тех пор ни одно дерево не осмеливается поднять голос на человеческий топор. Однако в лесу еще слышны тихий шелест и движение листвы, когда деревья шепчутся друг с другом.

Однажды ливень застиг Иисуса в густом лесу, и он искал укрытия под деревьями. Но все деревья подняли свои ветви, встряхнув ими так, что капли дождя стали падать на Иисуса, и он вымок. Только ель радушно раскинула ветви, надежно укрыв его от дождя. В благодарность он вышел из укрытия и благословил ель, чтобы она была зеленой летом и зимой.

Богородица Мария тоже однажды шла с сыном через лес, где все деревья почтительно склоняли перед ней главу в знак приветствия. Одна осина стояла безучастно, поднимая листья и ветви. Тогда Дева Мария наложила на нее кару: при малейшем дуновении ветра ее листва теперь должна будет качаться и дрожать. В дальнейшем из осины был изготовлен крест Христа, когда его осудили на распятие (Н II 42, 358/60 (22) < Halliste khk).

### **Осина (*Populus tremula*)**

В лесах Эстонии осина является относительно распространенным деревом, древесина которого использовалась для изготовления лодок, свинных корыт, решет и т. п., а также в строительстве. И вместе с тем ее применяли в целительстве, осины боялась болотная лихорадка (малярия), диарею и легочные заболевания лечили осиновой корой, зараженных лямблией овец кормили осиновыми ветками, осиновый сок использовали против бородавок и т. д. Основным запретом был запрет топить баню осиновыми дровами, мотивировалось это тем, что кожа будет чесаться, опасением, что баня загорится. Магическими свойствами осины считалось предвидение будущего в костре из трех осиновых поленьев и снятие колдовства при сжигании заговоренного предмета с осиновыми дровами. Листья осины в религиозных легендах зачастую связаны с деньгами. В легендах с мотивом о подмене ребенка сатана подменяет дитя осиновым поленом. В эстонском языке слова «осина» (*haab*) и «рана» (*haav*) имеют омонимичные формы, что и стремятся по-своему объяснить в одном из текстов:

Когда Иисус был распят на Голгофе, все деревья и природа скорбели, одна только осина стояла с гордо поднятой кроной и молвила: «Что мне с того, что один маленький человек висит на кресте!» Ангел услышал это, взял кровь из ран Иисуса от гвоздей, окропил ею корни осины и повелел: «Отныне ты всегда будешь бояться и дрожать!» И листья осины дрожат по сей день (ERA II 148, 264/5 (36) < Märjamaa khk).

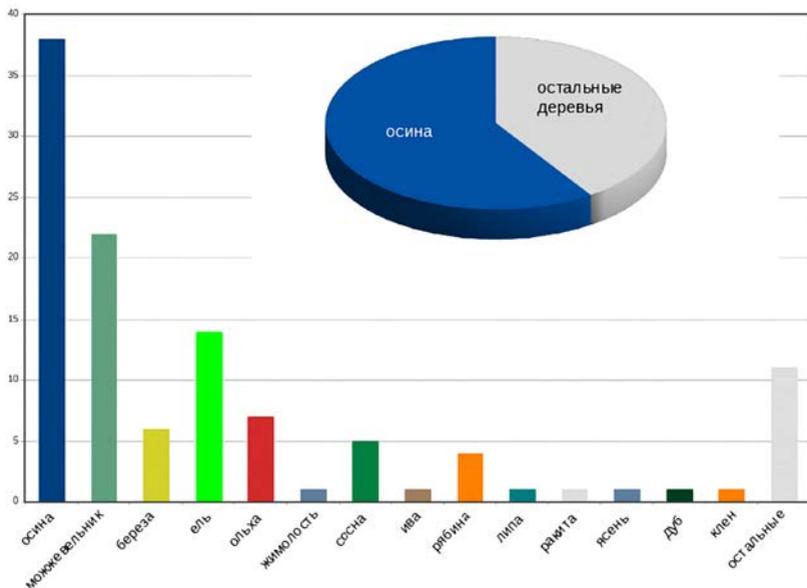
### **Этиологические легенды, связанные с Иисусом**

Поскольку самым важным персонажем в данных текстах является Иисус и считается, что деревья получили многие свои особенности от него, дальнейшее изложение будем строить согласно хронологии жизни Христа

#### **1. Почтение или его отсутствие**

Листья осины дрожат, поскольку:

– осина не проявила почтения, когда Мария с Иисусом брела по лесу (1 текст) – Мария;



Деревья, связанные с Иисусом в этиологических легендах

– осина не поклонилась Иисусу, ни тогда, когда он ходил по лесу, ни тогда, когда был распят (7 текстов) – Иисус;

– осина не поклонилась Богу-Отцу, когда он гулял по лесу (3 текста) – Бог.

## ***2. Страсти Христовы***

Поскольку Иисуса хлестали ивовыми розгами, ива остается низкорослой:

Ива попросила стереть свой род с лица земли, поскольку из нее сделали розги, которыми секли Иисуса, а плеть осталась дома.

И сказал Иисус: «Ты сама украшаешь себя, разрастаешься, у тебя есть горсть [земли], на которой ты стоишь, ты разрастаешься сама и ни на что больше не годна, кроме розог» (ERA II 54, 221 (241) < Tartu-Maarja khk).

## ***3. Крест Иисуса***

Крест Иисуса был сделан:

– из осины (10 текстов), поэтому ее листья дрожат.

Подножье креста было сделано:

- из осины (1 текст);
- из можжевельника (5 текстов), одна из причин, почему можжевельник остался низкорослым;
- из рябины (1 текст – на ягоде крестик);
- из рябины и можжевельника (1 текст; крестик на ягоде, вертикальная балка, вероятно, из рябины, поперечный брус – из можжевельника, доподлинно не известно);
- из жимолости (1 текст – поэтому добрую жимолость так сложно найти);
- из ольхи (1 текст – поэтому древесина красная);
- из ели (1 текст – крестик на ветвях);
- не известно из чего (1 текст, некое ветвистое дерево).

Почему можжевельник захирел. В старину можжевельник был прямым, как другие деревья. Когда Иисуса распяли, крест сделали из можжевельника. Крест, который нес Иисус, был очень тяжелым, так что Иисус несколько раз обессилел. Тогда Иисус проклял дерево, из которого был сделан его крест, и сказал: «Оставайся же чахлым и хилым, чтобы из тебя уже нельзя было сделать ни одного креста».

С тех пор можжевельник и стал таким чахлым и хилым.

Перед вознесением Иисус снова встретился с можжевельником и начал свой путь в небо рядом с ним. Несмотря на то, что он вознесся на небо, стоя рядом с можжевельником, он не вернул можжевельнику былую прямизну и красоту, а перекрестил на память его ягоды (ERA II 150, 442/3 (67) < Rāpina khk).

#### ***4. Крестный путь***

Осина и можжевельник (1 текст – на ягоде крестик).

Когда Иисус нес крест и устал, он хотел прислонить крест к осине, чтобы отдохнуть. Осина не хотела держать крест Иисуса, тогда Иисус прислонил крест к можжевельнику, и можжевельник милосердно поддержал его. Тогда Иисус осенил можжевельник крестным знаменем. С тех пор листья осины дрожат.

На можжевельных ягодах остался отпечаток креста, и можжевельник – священное дерево. В огне можжевельник смеется от радости. Если во время грозы укрыться от дождя под можжевельником, можно не бояться удара молнии (ERA II 129, 350/1 (16) < Rapla khk).

### **5. Молитва Иисуса**

Перед распятием Иисус молился под осиной, поэтому ее листья дрожат (1 текст).

### **6. Распятие Иисуса**

При распятии осина не сострадала (2 текста), и Иисус заставил листья дрожать (см. пример в начале раздела «Осина»).

Осина была свидетелем распятия, и от горя ее листья начали дрожать (2 текста).

### **7. Вознесение Иисуса**

Можжевельник (4 текста – на ягоде крестик).

Можжевельник и осина (4 текста – на ягоде крестик, осина не выдержала).

Почему дрожат листья осины и почему на ягодах можжевельника крестик.

Иисус хотел вознестись на небеса с верхушки осины. Осина сказала, что не выдержит Иисуса. Тогда Иисус вознесся с верхушки можжевельника. С тех пор листья осины дрожат, а на ягодах можжевельника крестик (ERA II 265, 259 (81) < Reigi khk).

## **Иисус и Мария**

Эти герои в основном ищут укрытия от преследования или от дождя. Мария проклинает осину, не дающую укрытия, и ее листья начинают дрожать (3 текста), ель дает укрытие и становится вечнозеленой (4 текста). Осина не кланяется Марии и Иисусу, поэтому листья дрожат (2 текста):

Богородица Мария шла с Иисусом на руках, начался дождь. Она встала под осиной. Осина сказала: «Не топчи мои корни!», и у нее задрожали листья. Мария встала под елью, и та спокойно укрыла их от дождя. Мария пожелала, чтобы она круглый год оставалась зеленой (KKI 42, 178 < Iisaku khk).

## **Мария**

Мария редко упоминается отдельно, в основном упоминания о ней встречаются в связи со священными деревьями, в одном из сетуских текстов (E 25326 (b) < Oudova) прямо утверждается, что в священных рощах молились Деве Марии. В православной Сетумаа записано также два текста о Марии, сидевшей на верхушке сосны, например:

Сначала церковь хотели построить в другом месте (так называемая пещера Юудатары на правом берегу ручья Тухквица в де-

ревне Обиница). Днем построили, а ночью церковь была разрушена. Маленькую стену видно до сих пор. Тогда построили у сосен. Пресвятая Мария сидела там на сосне – это божья сосна. Поэтому построили там (RKM II 44, 511 (1) < Setumaa, Obinitsa).

В других районах Эстонии, например в окрестностях Ряпина, известна Марьяна горка (*Maarjamägi*), считавшаяся святым местом и местом захоронения шведских солдат, на сегодняшний день ее развезли на песок для дорожных работ. Также с Марией связывают так называемые священные деревья. Известна и карельская береза (эст. *maarjakask*), появление которой объясняется следующим образом:

Березы с поникшими ветвями – березы Марии. Однажды под ними стояла Богородица, а Иисус плакал у нее на руках – и береза закручинилась (H II 54, 115 (15) < Ambla khk).

### **Илья**

Илья-пророк упоминается только в одном из выбранных текстов:

Давным-давно можжевельник был большим прямым деревом, приносил вкусные и сладкие съедобные ягоды. Однажды, когда Илия-пророк спал под можжевельником, ему захотелось есть, но еды было не достать. Попытался утолить голод можжевельновыми ягодами, но они тогда еще были зелеными. Илия осерчал и проклял можжевельник, сказав: «Ты ко мне не поспел, вовек тебе больше не принести съедобных ягод». С тех пор можжевельник захирел, и ягоды у него стали чахлые (E 30557 (7) < Varssavi < Nõo khk).

### **Иуда**

Иуда упоминается как предатель Иисуса, повесившийся на осине (10 текстов). Помимо того, еще в одном тексте дрожание листьев осины объясняется тем, что на ней кто-то повесился (1 текст), ее использовали для повешения, и она приносила вред людям (1 текст), под ней было совершено убийство (1 текст).

Почему листья осины дрожат. – Крест Иисуса был сделан из этого дерева. – Другие, опять же, говорят, что на ней повесился Иуда (ERA II 191, 431 (19) < Muhu khk).

### **Бог Отец**

Осина неблагодарна перед Богом (2 текста).

Когда Бог посадил лес, чтобы все деревья и кусты цвели вместе, раз пошел он проведать, все ли в порядке, все ли осталось таким же красивым, как он посадил-вырастил. Когда Бог пришел в лес, остальные деревья в знак приветствия поклонились ему до земли, одна осина не шелохнулась и стояла прямо. Бога рассердило, что осина неблагодарна за его дар, и он сказал: «До конца дней твоих, днем и ночью будут твои листья дрожать, словно в знак раскаяния за то, что ты была такой непонятливой среди других» (ERA II 146, 89 (57) < Saarde khk).

### **Нечистый, черт**

В этиологиях черт изображается и в качестве злого персонажа, и в качестве помощника людей. Приведенный ниже уникальный текст содержит описание нечистого, за которым гонится исполин Калевипоэг. Нечистый тоже не находит под осиной укрытия от дождя (1 текст). Также листья осины дрожат потому, что нечистый врезался в нее (1 текст).

Раз нечистый ужасно спешил, потому что за ним гнался Калевипоэг. Нечистый был так напуган и так устал, что не видел, куда бежит, он лишь мчался все дальше и дальше. И не заметил, как добежал до опушки. На опушке росла большая осина. Нечистый врезался в дерево. С тех пор осина стала дрожать: она еще боится, что нечистый может врезаться в нее (RKM II 468, 159 (9) < Simuna khk).

Выпуская газы, сатана создает скрип еловых поленьев в костре (1 текст) и дым (1 текст, AaUS 81).

В день, когда распяли Иисуса, плакал весь народ, и сатана увидел, что народ оплакивает Иисуса. Ринулся он в лес, выпустил газы на корень каждого дерева и сказал: «О нем вы плачете сейчас, а обо мне будете рыдать всякий раз, как будут разводиться огонь» (H II 40, 1056 (3) < Tallinn).

### **Женщина**

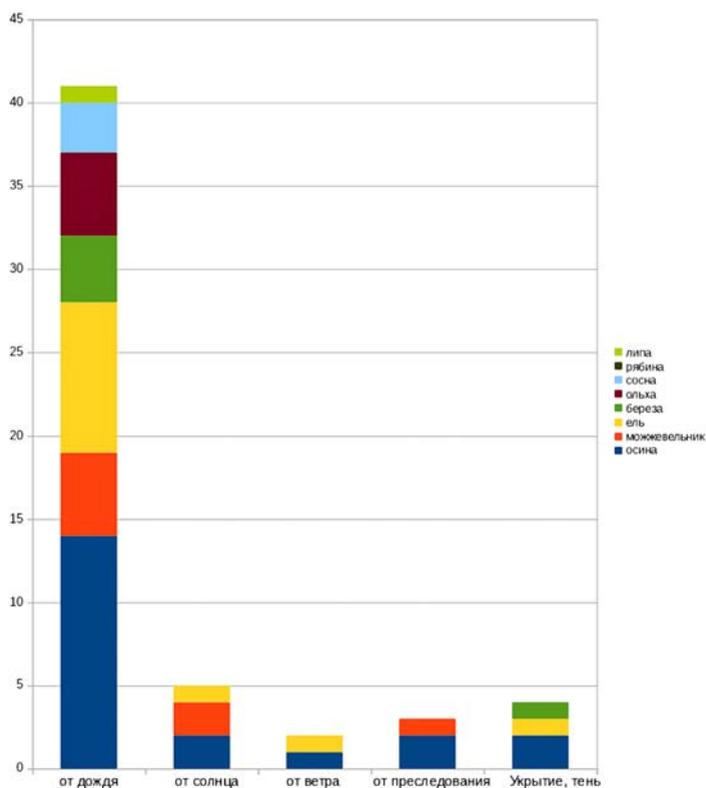
Женщина вызывает дрожь листьев осины, когда на мужа падает срубленное дерево (1 текст), язык женщины сделан из осинового листа (1 текст), осина не дает женщине укрытия (4 текста).

Листья осины дрожат потому, что язык женщины сделан из осинового листа и тоже не находит покоя (ERA II 13, 477 (11) < Simuna khk).

Также женщина становится причиной того, что деревья перестают говорить. Когда муж вернулся с пустыми руками, она бросилась с топором в лес. Обычно считается, что деревья перестали разговаривать по воле Иисуса.

### Укрытие

Другим важным мотивом, объясняющим особенности деревьев, является *укрытие*. Эстонское слово *vari* (тень, укрытие,



Деревья дарят укрытие

кров) очень древнее, поэтому оно обладает весьма широким семантическим спектром. В данном случае мифологическим персонажам, наделяющим дерево каким-либо качеством, требуется укрытие от дождя, от солнца или зноя, от ветра, бури, преследования. В некоторых текстах характер укрытия не указан. Лиственные деревья обычно отказываются предоставлять укрытие, дают его только ольха (1 текст), липа (1 текст), клен (1 текст). Отказ от предоставления укрытия является одной из наиболее распространенных причин в легендах, по которой дрожат листья осины.

### **1. Укрытие от дождя**

Чаще всего наши герои ищут защиты от дождя. Для здешнего климата абсолютно типично, что, например, бедный Иисус, идя по лесу, попадает под сильный дождь и спешно начинает искать укрытие.

Давным-давно на всех деревьях круглый год были листья. Однако один раз шел Иисус по дороге, вдруг пошел дождь, Иисус укрылся сперва под березой, но береза пропускала воду, как решето. Тогда он встал под ольхой, но и это было не лучше, потом укрылся под старым могучим дубом, однако и он не защищал от дождя и нарочно пропускал воду. Но когда укрылся под сосной, она уже сдерживала дождь, тогда он встал под елью, и она полностью скрывала от дождя своей хвоей. Другие деревья посмеивались, как они могут укрыть от дождя, у них и листьев-то настоящих нет, только иглы, что могут они против дождя, однако ель и сосна искусно сдерживали капли своими похожими на иглы листьями. Иисус молвил: «За то, что вы, сосна и ель, укрыли меня от дождя, только вы будете зеленеть круглый год, а вы, другие спесивые деревья, за то, что смеялись над ними, полгода позорно будете стоять без листьев. И полгода сможете их носить». Так и повелось, у ели и сосны всегда есть хвоя, а другие деревья полгода должны стоять голыми и со стыдом сожалеть о своей гордыне (Н II 14, 224 (18) < Ambla khk).

В текстах, связанных с укрытием от дождя:

а) укрытия не дает осина (3 текста, укрытия ищут Иисус, черт);

б) осина не дает укрытия, можжевельник дает (4 текста, листья дрожат, на ягоде крестик);

с) осина не дает укрытия, ель дает (4 текста, листья дрожат, ель становится вечнозеленой, укрытия ищут Иисус, Иисус и Мария);

д) ель дает укрытие, остальные деревья – нет (3 текста, вечнозеленые и листопадные деревья);

е) ель дает укрытие, береза, осина, ракета, ольха – нет (1 текст, вечнозеленые и листопадные деревья);

ф) ель дает укрытие, береза, сосна, ольха, липа, ясень – нет (1 текст, вечнозеленые и листопадные деревья);

г) ель дает укрытие, береза, сосна, ольха, дуб – нет (вечнозеленые и листопадные деревья);

h) ольха дает укрытие, береза и осина – нет (1 текст, у ольхи мягкие листья, укрытия ищут Мария и Иисус):

Когда родился Иисус, его хотели убить. Богородица бежала и хотела найти где-нибудь укрытие. Захотела спрятаться под березой. В старину же деревья говорили. И береза сказала: «Не могу принять: у меня маленькие листья». Подходит она к осине. Осина говорит: «Не могу принять. Сейчас дождь. Некуда тебя взять». Богородица ответила осине: «Ну и трясись весь свой век!» Вот осина и дрожит даже при тихой погоде. Подошла она с ребенком к ольхе. Ольха укрыла их. Богоматерь благословила ольху, чтобы у нее были большие мягкие листья и никто ее не трогал (ERA II 61, 425/6 (3) < Lutsi, Ludza 1);

i) осина не дает укрытия, ясень дает (1 текст, мягкая шелестящая листва, деревья разговаривают).

## **2. Укрытие от солнца**

В нашем климате кажется невероятным, что кому-либо требуется укрытие от солнца, но это так. Укрытия, опять же:

а) не дает осина (2 текста, укрытия ищет Иисус);

б) дает можжевельник (2 текста, укрытия ищет Иисус, в благодарность на ягоде остается крестик):

Был очень жаркий день, Иисус прошел долгий путь, он был без сил и нуждался в отдыхе и укрытии от палящего солнца. Он нашел густой можжевельниковый куст, сел в его тени, и можжевельник подарил ему отдых. Уходя, Иисус дотронулся до ягод можжевельника и сказал: «В знак твоего радушия твои ягоды будут отмечены крестом». Оттого и во время грозы можно прятаться от дождя только под можжевельником, потому что в него не бьет молния (ERA II 202, 307 (28) < Pilistvere khk).

**3. Укрытие от преследования:**

а) клен прячет Иисуса под своими широкими листьями (1 текст);

б) ель прячет Иисуса и Марию, Мария делает ее вечнозеленой (1 текст);

в) можжевельник прячет жену от мужа, который хочет ее убить, можжевельник так и остается низким, чтобы давать укрытие;

д) осина не дает укрытия Марии, бегущей от нечистого, святой дуб прячет ее под своей густой листвой (1 текст).

**4. Отказ от предоставления укрытия:**

а) осина не дает укрытия Иисусу, и у нее начинается дрожать листва (3 текста);

б) осина не дает укрытия убиравшей мужа жене, и у нее начинается дрожать листва (1 текст); такой же мотив известен и в лироэпической песне «Мужеубийца», где убиравшая мужа жена бежит и просит укрытия от преследователей, а когда осина отказывается, беглянка проклиная ее, предрекая, что отныне листья осины будут дрожать так, как дрожит в ее груди испуганное сердце (например, Н II 54, 458/464 (158) < приход Ридала (1896));

в) осина не дает укрытия женщине, убегающей от мучителей, и у нее начинается дрожать листва (1 текст);

г) осина не дает укрытия женщине, бегущей от войны, и у нее начинается дрожать листва (1 текст);

д) осина не дает укрытия женщине, убегающей от мужа-убийцы, и у нее начинается дрожать листва (1 текст);

е) осина не дает укрытия (кому, не указано), и у нее начинается дрожать листва (1 текст);

ж) можжевельник не дает укрытия Иисусу (1 текст):

Можжевельник не хотел укрывать Иисуса, хотел получить листья вместо игл.

Иисус спросил: «Позволишь ли ты мне отдохнуть в твоей тени?»  
Можжевельник сказал: «Не позволю. Ко мне придет один муж, который даст мне новые блестящие листья, а иглы уберет».

Иисус спросил: «Кто этот муж, из какого он рода?»

Можжевельник сказал: «Из еврейского рода».

Иисус спросил: «Так ты не позволишь мне отдохнуть в твоей тени?»

«Не позволю».

Тогда Иисус ушел и сказал: «Оставайся же ты с торчащими иглами, и ни единого листа у тебя не будет. Я бы дал тебе листа, но у еврейского мужа нет такой силы».

Потому можжевеловый такой колючий (ERA II 63, 127/8 (339) < Põlva khk).

## **Прочие особенности деревьев**

### ***1. Почему у осины горькая кора***

В тихий вечер осина всхлипывала, ветра не было, другие деревья молчали. Бог спросил осину: «Почему ты плачешь?», осина отвечала: «Потому, что у меня такая сладкая кора, я хотела бы, чтобы моя кора была горькой, как желчь». Бог даровал осиновой коре горький вкус, но зайцы сказали, что это ничего, и продолжают ее есть (RKM II 309, 461 (843) < Rakvere khk).

### ***2. Почему береза белая***

Раз в старину, когда нечистый был еще мальчонкой, Бог созвал все деревья на праздник. Пришли все деревья, кроме березы, и он отправил за ней посыльного. Но вскоре посыльный вернулся и сообщил, что береза еще причесывается в одной рубашке. Бог подождал немного, береза все не являлась, отправил он посыльного снова. Посыльный вернулся во второй раз и сообщил, что береза все еще в одной рубашке, не выходит у нее причесаться так красиво, как ей хочется. Рассердился Бог, но все же надеялся на приход березы. Когда ожидание затянулось, отправил Бог посыльного к березе в третий раз. От березы пришел тот же ответ. Бог совсем осерчал и сказал: «Пусть же береза на всю жизнь остается с причесанными волосами и в одной рубашке, когда остальные деревья должны носить праздничный наряд!» Оттого береза белая, а другие деревья с темной корой. Причесанные волосы березы, или ветви, и правда красивы (ERA II 224, 73/4 (1) < Tallinna l).

### ***3. Почему ольха красная***

В старину и у женщин, и у мужчин были месячные. Один муж построил дом, посадил рядом две ольхи и испачкался кровью. Бог спросил: «Почему ты не приведешь себя в порядок?» Муж в ответ: «У женщин широкие одежды, а у мужчин узкие, нельзя привести». С тех пор Бог освободил мужчин, сделав красной ольху (ERA II 131, 654 (7) < Ambla khk).

Второй вариант уже упоминался ранее: Крест Иисуса был сделан из ольхи.

#### **4. Рябина, удача в скотоводстве**

Весной в первый день выгона скота муж из Кайготси хотел прогнать свой скот через рябину, чтобы защитить его от волков и от всего дурного. Иисус тоже прогонял через рябину скот. Но где взять такую большую рябину. Тогда он смекнул, что неизвестно, как надо прогонять через рябину: вдоль или поперек. Пошел в лес, принес рябиновый хворост, связал концы так, чтобы он не расщеплялся, и надрезал хворост посередине. Тогда хозяин пошел к одному столбу ворот, хозяйка – к другому, и растянули надрезанные ветви. Батрак пошел в хлев и начал по одной прутком прогонять коров через рябину. Когда корова была в рябине, батрак должен был дважды ударить ее прутком и сказать: «Молока и сливочного масла». Так весь скот прогнали через рябину (ERA II 9, 82/3 (1) < Emmaste khk).

#### **5. Иисус ел ягоды можжевельника**

Моя тетьа ходила в церковь, была очень верующей. Она говорила: был можжевельник. Иисус сильно проголодался, а еды было не достать. Подошел он к можжевельнику и ел ягоды. Еще об этом была песенка из двух-трех строк:

Oh kadakas, sa kaunis puu, sa Jessu esi-einespuu (са – ты – дерево, ягоды которого ел Иисус = ягодное дерево), Su külles kena marjake ja marja otsas ristike (RKM II 251, 648/9 (82) < приход Кадрина).

С похожим содержанием также (Vilbaste, TN 10, 248/9 (1.5) < приход Раквере).

Для пророка Илии ягоды оказались незрелыми, и он проклял можжевельник, чтобы тот остался навсегда маленьким.

## **Заключение**

Этиологические истории, записанные в последние десятилетия XIX и в первой половине XX в., до сих пор в Эстонии основательно не изучались. К сожалению, сбор этих историй начался довольно поздно, и их интерпретация шла медленно, так как фольклористов интересовали другие проблемы. Препятствием также могло служить то обстоятельство, что исто-

рии о деревьях тесно связаны с христианскими легендами, апокрифическими рукописями и другими народными христианскими пояснительными историями. На протяжении веков они представляли собой симбиоз народного христианства и христианского священного предания и потому находились на периферии фольклористики XX в. Именно в этом типе преданий важную роль играют межкультурные и транскультурные взаимоотношения.

В данном исследовании заметно превалирование преданий об осине на фоне остальных мотивов, а также наблюдается следующая закономерность: доминирует один мотив, по остальным же мотивам записей имеется очень мало, и они уникальны.

## Выражение благодарности

Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (грант IUT 22-5) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по эстонским исследованиям SEES –ТК 145). Исследование является частью ряда анализов мифологических преданий.

## Рукописные фонды фольклора

H – собрание фольклора Якоба Хурта, 1860–1906

E – собрание фольклора Маттиаса Йоганна Эйзена, 1880–1934

ERA – собрание фольклора Эстонского фольклорного архива, 1927–1944

KKI – собрание диалектного материала Института языка и литературы

RKM – фольклорное собрание фольклорного отдела (Государственного) Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда (ныне Эстонский литературный музей) Эстонской академии наук, в основном 1945–1996

Vilbaste – собрание фольклора Густава Вилбасте, 1907–1966

## Список цитированных источников

Aarne, Antti 1918. Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen. *FF Communications*, 25. Hamina.

Mälk, Vaina & Sarv, Ingrid & Viidalepp, Richard 1967. *Eesti muinasjutud*. Tallinn: Eesti Raamat.

Tuczay, Christa Agnes 2017. *The Bible in Folklore Worldwide, I. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*. Berlin & Boston: de Gruyter.

## Summary

### TREE RELATED NARRATIVES

**Andres Kuperjanov**

The aim of this article is to provide an overview of tree-related aetiological legends, the main motifs of these tales and the characters occurring in them on the basis of digitised materials. The article will present motifs related to the most popular characters followed by frequent motifs and sub-motifs by different species of trees. Since Estonian materials are relatively difficult to acquire and have not been translated into other languages, this article tries to introduce as many exemplary texts as possible. Where possible, story types have been pointed out by making use of Antti Aarne's catalogue (1918) and the academic fairy tale anthology compiled by Vaina Mälk, Ingrid Sarv and Richard Viidalepp (1967).

**Keywords:** trees, aetiological legends, aspen, trembling leaves, Jesus, cross on berry, text corpus

# Сравнительное исследование эстонских и белорусских шуток про духовенство

**Лииси Лаинесте**

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
liisi@folklore.ee

**Анастасия Федотова**

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
anastasiya.fiadotava@folklore.ee

**Тынно Йонукс**

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
tonno@folklore.ee

**Аннотация:** Яркие типажи и особая обстановка способствовали возникновению значительного пласта юмора на религиозную тему, в рамках которого сформировался узнаваемый набор шуток. Толчком к написанию этой работы послужило отсутствие сравнительных исследований юмористических рассказов и шуток о клире в диахроническом разрезе. Здесь мы сравним эстонский и белорусский юмористический фольклор, предполагая, что различие условий формирования шуток и анекдотов в этих странах укажут на некоторые закономерности в их функционировании. Мы представим общий обзор комического дискурса, затрагивающего клир в Эстонии и Беларуси, и покажем его зависимость от соответствующих политических, культурных и идеологических тенденций в разные эпохи. При этом будет учитываться и сходство (более универсального характера), так как сюжеты анекдотов о клире распространены по всей Европе. Многие из них можно найти в Указателе сюжетов фольклорной сказки (классификация Аарне-Томпсона). Это значит, шутки формируются не только локальными условиями, но и подчи-

няются более общим законам, в частности, те из них, которые связаны с влиянием религии на профессиональную этику и мораль.

Материал, представленный в данном исследовании, взят из различных архивных и печатных источников и был собран в Эстонии и Беларуси в 1880–1940-х гг. В этот период шутки составляли примерно четверть всех рассказов в фольклорных архивах. Примерно одна шестая часть юмористических рассказов была связана с религией. Мы представляем наше междисциплинарное исследование в рамках моделей анекдотов Кристи Дэвиса (центр – периферия, соревнование – монополия и модели преобладания духовного над телесным) и рассмотрим, как наш материал подтверждает или опровергает указанные универсальные модели функционирования анекдотов. Анализируя анекдоты, необходимо учитывать различные эмпирические данные об обществе и культуре, равно как и сравнительные статусы рассказчиков анекдотов и их мишеней (Davies 1998, 165).

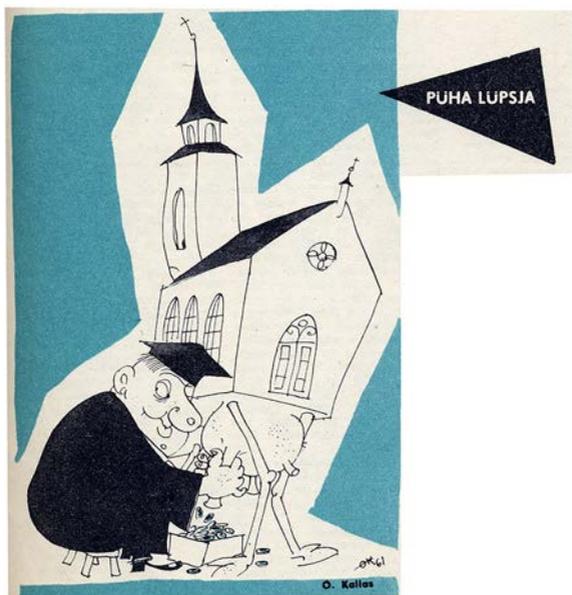
**Ключевые слова:** Беларусь, сравнительный метод, шутки о духовенстве, Эстония, юмор

## Теоретическая основа исследования

Яркие типажы и особая обстановка способствовали возникновению значительного пласта юмора на религиозную тему, в рамках которого сформировался узнаваемый набор шуток. В указателе международных сюжетов фольклорной сказки Аарне-Томпсона представлено много шуток и анекдотов о церковных деятелях (АТ 1725– 1849), и они редко показываются в хорошем свете.

## Шутки и социальная реальность

Связь между стереотипами и шутками, по меньшей мере, проблематична. Не все серьезные стереотипы сопровождаются шутками, и не все шутки имеют под собой основание в виде серьезных стереотипов; однако у шуток и стереотипов может быть общая социальная база (Davies 2011, 9). Подобно стереотипам, отражающим обобщенное восприятие групп, к которым они относятся, шутки помещают мишени юмора в рамки социальных категорий. Тип связи между шутками и социальными ситуациями дает возможность делать



Карикатура «Святой дояр»



Британский социолог Кристи Дэвис

обобщения, как в случае с анекдотами про глупцов, описанными Кристи Дэвисом.

Он разработал набор моделей, которые объясняют, почему те или иные анекдоты про глупцов рассказываются в определенном пространственно-временном контексте:

- центрально-периферическая модель (Davies 1990);
- монополюльно-конкурентная модель (Davies 2009);
- модель превосходства интеллектуального над физическим (Davies 2011).

Изначально исследователь применял свой подход исключительно к этническим анекдотам, но впоследствии дополнил его и включил также анекдоты про глупцов, мишенями которых являются ортопеды, блондинки, юристы и т. д.

Согласно *центрально-периферической модели*, типичными объектами анекдотов про глупцов являются технологически отсталые, но (географически) близкие «кузень», живущие у границ того общества, где про них рассказываются анекдоты.

Расширенная модель, рассматривающая *монополию* и *конкуренцию* в качестве факторов, определяющих практики подшучивания, основана на концепции власти и природе этой власти, в частности, борются ли мишени анекдотов за власть честными методами или у них есть монополия на власть (как, например, у аристократов или лидеров тоталитарных государств).

Наиболее релевантной к данному исследованию является *модель превосходства интеллектуального над физическим*, которая основана на «престиже, ассоциирующемся (особенно в прошлом) с теми, кто был связан с миром духовного, возвышенного и абстрактного в противовес полезному и практичному» (Davies 2011, 269). На наш взгляд, это ключевой элемент интерпретации также и шуток про духовенство. Согласно этой модели, тело побеждает разум: телесные инстинкты и желания берут верх над умеренностью, рассудком и ожиданиями, которые предъявляются по отношению к представителю более высокого социального класса. Существующий обычно запрет на вербализацию такого несоответствия может придать шуткам дополнительный стимул.

## Сравнительная парадигма

Анализируя шутки, необходимо учитывать различные эмпирические данные об обществе и культуре, а также позиции рассказчиков и объектов шуток относительно друг друга (Davies 1998, 165), так как именно эти отношения в первую очередь и создают почву для шуток. Рассказывание, понимание и оценивание шуток основано на отсылках и культурных кодах, которые понятны и рассказчикам, и их аудитории.

### Что может раскрыть анализ практик рассказывания шуток

Анализ и сравнение шуток дает возможность заметить важные, хотя порой и имплицитные, элементы практик рассказывания шуток.

1. Во-первых, это сведения о мишенях шуток. То, что определенные группы людей становятся их объектом, – это результат социальных и культурных процессов в обоих сообществах: и среди рассказчиков шуток, и среди их объектов. Наделяя объекты юмора специфическими, очевидно преувеличенными чертами, шутки распространяют, а возможно и культивируют (см.: Martin 2007) определенные образы и представления о выбранных мишенях.

2. Во-вторых, в шутках содержится информация об их рассказчиках, распространяющих анекдоты только на те темы, которые для них являются релевантными. Например, в обществах, где активно рассказываются анекдоты про пьяниц или трезвенников, может быть противоречивое, двойное отношение к потреблению алкогольных напитков в целом (см.: Davies 1998, 101). Подобным образом анекдоты о неопрятности можно встретить преимущественно в обществах, очень беспокоящихся о гигиене (Davies 1998, 86).

3. В-третьих, массово распространяющиеся шутки отражают вкусы аудитории в отношении юмора (Kuipers 2006). Некоторые шутки мгновенно становятся популярными, в то время как другие темы вызывают «антисмех» (*unlaughter*, см.: Billig 2005). Последний проявляется прежде всего посред-

ством общественного игнорирования или порицания шуток, которые считаются проявлением плохого вкуса или богохульства (ярким примером может служить скандал, вызванный карикатурами на пророка Мухаммеда, см.: Lewis 2008).

### **Цель исследования**

Данное исследование ставит своей целью проиллюстрировать связь между шутками и социальной реальностью, анализируя, в частности, шутки про духовенство. Сравнительный аспект представлен сопоставлением эстонского и белорусского материала. Хронологически работа охватывает период конца XIX – начала XXI в. В наши задачи входит:

- 1) представить обзор исторического контекста, в котором распространяются шутки;
- 2) проанализировать, как этот контекст повлиял на статус шуток и принципы собирания фольклора;
- 3) показать, как требования морали и этики проявляются в шутках, и как они меняются с течением времени.

### **Материал исследования**

Представленный здесь материал взят из различных архивных и печатных источников; он был собран в Эстонии и Беларуси начиная с 1880-х гг. и до наших дней. Примерно четверть имеющихся в архивах историй конца XIX – начала XX в. может быть отнесена к юмористическим. Примерно шестая часть юмористических историй связана с религией.

Шутки про духовенство были достаточно хорошо классифицированы и документированы фольклористами в 1950–1960-х гг. (Rüütel & Lätt 1963; Lätt 1957; Raudsep 1961a, 1961b, 1969, 1976, 1983; Фядосік 1978; Кабашнікаў, Фядосік 1960). Материал данного исследования состоит из 475 уникальных вариантов (примерно 3000 текстов из около 20 000 шуток в архивах до 1960-х гг.) эстонских шуток и примерно 250 уникальных вариантов белорусских шуток. Однако для того, чтобы лучше понять контекст, были также проанализированы мно-

гочисленные шутки из других категорий, в частности, анекдоты про помещиков и истории про хитрых крестьян.

Диахронный метод представлен отсылками к базам данных, сайтам и публикациям советского и постсоветского периода (Viikberg 1997; Бяспалы 1970; Фядосік 1971; Каханоўскі 1989, кампания по собиранию юмора про духовенство 2018–2019 гг. и т. д.). Таким образом, мы сможем продемонстрировать, как шутки и стереотипы про духовенство реагируют на социальную напряженность в обществе.

## Исторический и религиозный контекст

Исторические и религиозные контексты в Эстонии и Беларуси значительно отличаются друг от друга, что создает дополнительный стимул для сравнительного анализа достаточно схожего юмористического фольклора о духовенстве в этих странах.

Христианизация *Эстонии* официально произошла в XIII в. Таким образом, Эстония стала одной из последних стран Европы, принявших христианство. Вследствие этого в течение последующих столетий местных жителей называли неопитами (Kala 1997); это также отразилось на отношении к ним со стороны христианской церкви. К началу XVII в. современная Эстония перешла в протестантизм, хотя многие католические традиции сохранились в народных обрядах. Религиозная ситуация в Эстонии в XVIII–XIX вв. была многогранной. Доминирующую позицию занимала лютеранская церковь, и большая часть пасторов имела немецкое происхождение, хотя службы для местного населения должны были проводиться на эстонском языке. В силу исторических причин духовенство считалось частью знати и владело значительными земельными угодьями. Духовенство эстонского происхождения стало формироваться только в 1860–1870-х гг. (Petti & Altnurme 2018, 179) и стало занимать доминирующую позицию только в начале XX в.

Критика религии и религиозных институтов началась в Эстонии уже в эпоху Реформации. Она исходила главным образом от протестантских священников, которые осуждали образ жизни в средневековой Ливонии и приписывали грехи –

прелюбодеяние, жадность, пьянство – средневековой знати и католическому духовенству (см., напр., Russow 1967 [1584], 78). С началом эпохи Просвещения в конце XVIII в., и, возможно, частично под влиянием французского атеизма, критика в отношении духовенства и института церкви приобрела более систематический характер. Один из наиболее влиятельных авторов этого направления Гарлиб Хельви́г Меркель особенно активно критиковал крестоносцев XIII в., целью которых было не обращение местного населения в новую религию, а захват территорий, грабежи и убийства (Merkel 1798). Таких же взглядов придерживались деятели эстонского Возрождения во второй половине XIX в., когда противопоставление современного лютеранства устаревшему католицизму было довольно распространенным явлением (см., напр., «Три патриотические речи» К. Р. Якобсона). Религиозная ситуация в Эстонии усложнилась в период русификации в ходе кампании по принудительному переходу из лютеранства в православие, проводимой с 1840-х гг. Главные причины перехода были экономические, а не религиозные, так как принявшим православие обещали новые земли. Церковь утратила свою главенствующую позицию среди интеллигенции уже в начале XX в. Хотя принадлежность к церкви по-прежнему имела важное значение, на службах присутствовало обычно не больше 5–25 % членов прихода (Altnurme & Remmel 2018, 210). Кроме того, в 1925 г. была создана неоязыческая организация «Таарауск» (Vakker 2012). Она пропагандировала неоязычество как единственную подлинную эстонскую религию и активно выступала против христианства.

После Второй мировой войны религия и церкви не были запрещены, хотя религиозность и порицалась. На идеологическом уровне научный атеизм активнее всего пропагандировался в период 1958–1964 гг. (Altnurme & Remmel 2018, 215), что привело к наиболее значительному сокращению числа прихожан к концу 1970-х гг. Мишенью научного атеизма были, главным образом, духовенство (высмеивались такие их привычки, как пьянство, лживость, скупость и т. д.) и религиозные верования, которые считались уделом лишь простодушных и необразованных людей. Но в то же время

все эти десятилетия церковь символизировала противостояние Советскому Союзу, что наиболее ярко начало проявляться в конце 1980-х гг. Движение за независимость и создание Эстонской Республики повлекли за собой всплеск популярности различных религиозных и эзотерических движений; некоторые из них просуществовали лишь несколько лет, другие же активны и сегодня.

**Беларусь** также всегда была домом для представителей разных религиозных групп. Господствующее положение того или иного религиозного направления определялось, главным образом, государственной политикой этого периода. В Средневековье на территории Беларуси основными противоборствующими силами были католицизм и православие. В 1596 г. была заключена Брестская уния, положившая начало распространению униатства. Изначально это новое религиозное течение было враждебно воспринято различными социальными группами. Однако в течение последующих столетий оно получило значительную поддержку, особенно со стороны крестьян, составлявших абсолютное большинство населения Беларуси в этот период. К концу XVIII в. до 80 % белорусских крестьян были униатами (Грыцкевіч 1993, 119). После вхождения территории Беларуси в состав Российской империи и запрета униатства в 1839 г. главенствующая роль перешла к православию, несмотря на критику со стороны белорусской интеллигенции и активистов (см., напр., Каліноўскі 1863).

Согласно данным переписи 1897 г., 70,8 % населения белорусских земель назвали себя православными, 14,1 % – иудеями и 13,5 % – католиками (Латышева 2009, 136–137). В то же время религия играла важную роль в образовании, культуре и общественной жизни белорусов. Посещение церкви и участие в различных религиозных обрядах было неотъемлемой частью жизни для всех слоев общества. Духовенство также имело значительное влияние на общественную жизнь, особенно в сельской местности, где не всегда была представлена государственная (светская) власть.

Религия продолжала играть важную роль во время Первой мировой войны, но вскоре после прихода к власти боль-

шевиков была развернута активная кампания по пропаганде атеизма. У кампании были и экономическая, и идеологическая подоплека. Во-первых, закрытие церковей позволило большевикам конфисковать их имущество. Учитывая, что во времена Российской империи власть поддерживала православную церковь, последняя владела значительным количеством земли, денег и ресурсов, которые новые власти могли использовать в своих целях. Во-вторых, большевики стремились заместить веру в Бога верой в коммунистическую идеологию. Религия (и, в частности, православная церковь) считалась самым опасным конкурентом в идеологической борьбе. Несмотря на эту политику, многие белорусы и другие жители СССР не отказались от религии.

После распада СССР исчезла необходимость скрывать свои религиозные взгляды. Количество религиозных общин увеличилось с 768 до 3062 в период 1988–2009 гг., а количество атеистов сократилось с 65 % накануне распада СССР до 25,4 % в 1998 г. (Адзіночанка 2010, 130). Однако, хотя 50 % населения отнесли себя к верующим, только 7 % признали, что они соблюдают все религиозные догматы и регулярно посещают церковей. Это можно охарактеризовать как «преимущественно декларативную» религиозность (Адзіночанка 2010, 130), но это также может быть способом отделить концепцию веры от института церковей. Несмотря на обвинения в коррупции, звучащие в адрес церковей (особенно православной), белорусы по-прежнему считают религиозность важной частью своей идентичности.

## **Анализ примеров юмористического фольклора**

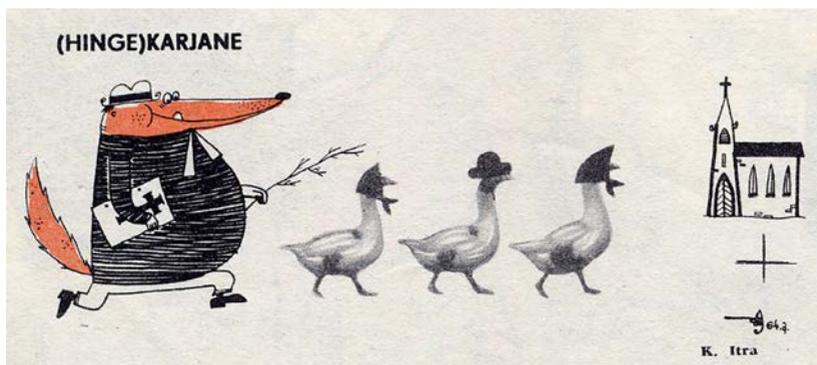
Шутки про духовенство обыгрывают главным образом несоответствие между нормативным поведением духовенства, которое должно подавать пример нравственности прихожанам, и частыми нарушениями этих норм со стороны священнослужителей. Недостатки служителей культа телесны и материальны: в анекдотах они предстают жадными, прелюбодействующими, пьющими, чревоугодниками, азартными

игроками и неподобающе себя ведущими персонажами. Между эстонскими и белорусскими источниками есть много сходств: все упомянутые выше черты встречаются в обоих корпусах. Однако между шутками этих стран есть и различия, которые будут проанализированы в конце данного раздела.

### Духовенство как привилегированный класс

В настоящем исследовании основная определяющая черта для обозначения довольно размытой категории анекдотов и юмористических историй про духовенство – это упоминание представителей духовенства в завязке шутки. Сюжет может быть построен на взаимодействии между представителями духовенства (например, лютеранский пастор и православный поп, священник и дьякон и т. д.) или представителя духовенства с крестьянином, женщиной или ребенком. В последнем случае обычно присутствует заметная классовая дифференциация, как, например, в следующей шутке о школьном директоре, который учил детей при обращении к священнику использовать уважительную форму «господин пастор»:

Затем пастор заходит в класс и спрашивает у девочки: «Что Бог сказал Адаму и Еве, когда он изгнал их из Рая?» Та вежливо отвечает: «Бог сказал: Ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь



Карикатура «(Пастырь) пастух»

есть прах, господин пастор! В поте лица твоего будешь есть хлеб, господин пастор! В болезни ты будешь рождать детей, господин пастор!» (Lätt 1957, 277).

Важно отметить, однако, что в других вариантах подобных шуток могут фигурировать другие персонажи, не относящиеся к духовенству. Одна из белорусских шуток начинается словами: «Аднойчы пан (*а можа, і поп*) прыехаў у вёску, каб сабраць даніну» (Фядосік 2005, 53; курсив наш. – Авт.), что также доказывает, что эти персонажи могут с легкостью заменять друг друга.

### Сюжеты шуток про духовенство

Представители духовенства постоянно находятся в центре внимания общественности, так как они произносят речи и проповеди, порицают, поучают и наставляют, а значит, они должны сами подавать пример своей пастве. Тем не менее, как и все люди, они сбиваются с верного пути и вследствие этого высмеиваются своей внимательной аудиторией за то, что не следуют своим же проповедям. Наиболее уязвимыми они становятся во время исполнения своих церковных обязанностей. Их *неподобающее поведение* высмеивается в шутках, в которых прихожане подстраивают им всяческие ловушки (например, прячут острые предметы под их сиденьями или подпиливают часть кафедры так, чтобы она могла упасть из-за резкого движения, подначивая их выругаться во время проповеди из-за подобных неприятностей).

Подпиливание брусьев кафедры священнослужителя лежит в основе классического и широко известного сюжета (АТ 1825С). Например, во время похорон самодельная кафедра была сделана из бочек, поставленных друг на друга на кладбище. Как только пастор произнес фразу: «Молитесь, чтобы дьявол не забрал вас...», он провалился сквозь бочки и закричал из-под них: «... в ад! И какого дьявола здесь стоят эти чертовы бочки? Мне пришлось богохульствовать из-за вас, дьяволы!» (Lätt 1957, 231). Провокационные действия прихожан в церкви также нашли отражение в шутке о том, как край кафедры был намазан дегтем, экскрементами (коровьими, детскими,

собачьими), маслом и т. д. Пастор, который часто любил стучать кулаком по краю кафедры во время проповеди для достижения большего эффекта, был вынужден отвечать на свои же вопросы, ударяясь рукой о намазанное место: «Чего стоит наша жизнь?» – «Сплошного дерьма!», «Слово Божье ясно как...» – «Две пригоршни дерьма!» и т. д. (Krikmann 2012, 2.4.4; AT 1836).

Священники немецкого происхождения в Эстонии не владели местным языком в совершенстве, что делало их легкой мишенью для обучения неправильным значениям слов, например, путем убеждения, что частая фраза *kurat võtku* (букв. «черт бы вас побрал», «гори в аду») используется местными крестьянами, чтобы подчеркнуть значение предыдущих слов. Соответственно, пастор говорит во время службы: «Я благословляю вас, черт бы вас побрал!» (Lätt 1957, 234).

Безусловно, встречались различные представители духовенства, и не все из них могли выполнять свою работу на должном уровне. Чтобы быть хорошим священнослужителем, нужно было соответствовать ряду требований, одним из которых было умение хорошо петь:

Поганый у нашамъ сялѣ дякъ бывъ: ня ѹмѣвъ ёнѣ пѣтъ никалива. Якъ запяе, бувала, дакъ и слухать няльга, хоць съ цѣрквы ѹтякай. Якся, разъ, пѣвъ енѣ вельми жалобно. Пяе, а самъ оглядуетца: ти не разжалобивѣ енѣ кого? Ажѣ и бача: стоити чаловѣкъ ли бабнику, ды й плача. По шапошнымъ разборы, подыходя дякъ къ тому къ чаловѣку и пытая: «а што ты, чаловѣкъ добрый, сядъни плакавъ?» – Ай, дядячка! якъ жа мнѣ ня плакати: ты сядъни якъ-разъ такъ пѣвъ, якъ моя козка бляяла, коли яе вовки рѣзали (Романов 1887, 428).

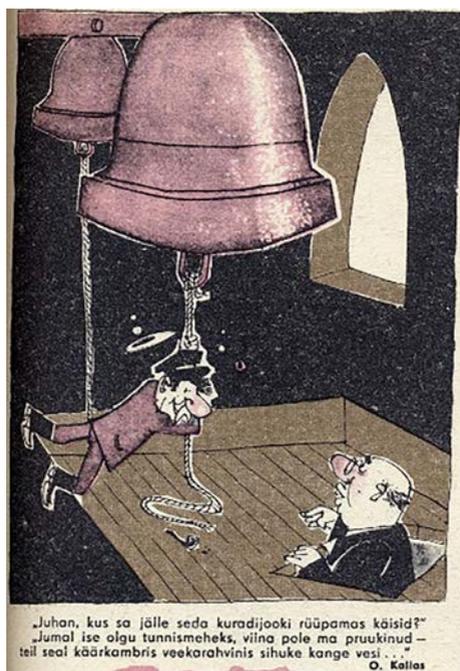
Священников обвиняли и в *прелюбодеянии*. Объектами ухаживаний становились их служанки, жены других представителей духовенства и другие сельские жительницы. Например, в одной из шуток пастор и дякъ стоят у двери церкви и кивают каждый раз, когда мимо них проходит женщина, с которой они спали. Когда проходит жена дяка, они оба кивают, но когда входят жена и дочь пастора, пастор кивает один раз, а дякъ дважды (Krikmann 2012, 4.2.2; AT 1781). В другой шутке подобная пара персонажей пытается ввести друг друга в заблуждение: когда ксендз исповедует органиста и спрашивает его, пил ли он костельное вино, забрал ли он

из костельной копилки деньги и вытянул ли он из кладовки ксендза колбасу, органист отвечает, что из исповедальни ничего не слышно. Когда ксендз садится в исповедальню, органист спрашивает: «Ходил ли ты к моей жене ночевать?». Ксендз немедленно признает, что из исповедальни действительно ничего не слышно (Фядосік 2005, 88–89; эстонский вариант см. в Lätt 1957, 113; AT 1777A). Прелюбодеяние несомненно является одной из любимых тем в шутках о духовенстве, вероятнее всего из-за очевидного несоответствия между строгими устоями жизни священнослужителей и предполагаемой образцовостью их положения, с одной стороны, и проявлениями сущности обычных людей из плоти и крови, скрывающихся под маской безукоризненного представителя высшего класса, с другой стороны. Более высокий социальный статус священнослужителя подвергается сомнению, и он приравнивается к крестьянину или даже оказывается ниже его.

*Обжорство*, равно как и *пьянство*, часто встречается в паре с похотью в историях о проступках духовенства (см., напр.: ATU 1360C). Среди представителей разных конфессий пьянство чаще всего приписывается православному попу. Будучи пьяным во время церковных обрядов, священник высмеивается в различных сюжетах, например в сцене крещения, когда пьяный священнослужитель держит ребенка под водой так долго, что тот захлебывается, на что клирик лишь замечает: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1: 21; Lätt 1957, 169). Иногда поп даже не может закончить молебен из-за того, что он пьян (Фядосік 2005, 78). Порой в шутках священнослужителей уличают в том, что они выпивают все вино для Святого Причастия, заменяя его водой, на что пастор отмечает: «Тот, кто свято верит, почувствует вкус вина, а во рту неверующих вино обратится в воду» (Lätt 1957, 165). При удачном для священнослужителей стечении обстоятельств их чрезмерное пьянство не вызывало подозрений у прихожан:

Сустрэліся дзве набожныя жанчыны.

– Наш бацюшка, – кажа адна, – чалавек вельмі набожны. Перад тым як кульнуць чарачку, заўсёды перахрысціцца і скажа: «Дай Божа, каб не апошню...» (Фядосік 2005, 91).



Подпись под карикатурой: «Юхан, где ты опять так напился этого дьявольского зелья?» – «Сам Бог свидетель, я не выпил ни грамма водки: у вас в ризнице в графине для воды такая крепкая вода...»

Пьянство приводило и к другим грехам; частым среди них были *азартные игры*. В одной из белорусских шуток поп так увлекся игрой в карты, что отправился вести службу прямо из-за карточного слова, пряча карты у себя в рукаве. Когда они выпали во время службы, их стали собирать дети. Чтобы выпутаться из неловкой ситуации, священник спросил мальчика, знает ли он, что это за карта (на что мальчик ответил утвердительно), и умеет ли он молиться Богу (на что мальчик ответил отрицательно). Тогда поп обратился к прихожанам и сказал, что он специально принес с собой карты; он осудил людей за то, что они неправильно воспитывают своих детей и предрек скорый конец света (Нікольскі 1939, 60–61; АТ

1827А). Пастор может также случайно упомянуть карты во время проповеди, а потом пытаться скрыть свою оплошность, утверждая, что речь идет о карте, дающей праведникам пропуск в рай (E 41414 < Rõuge, Säanna v. – O. Leegen (1901); AT 1839A).

Большая часть шуток очевидно указывает на то, что духовенство не принадлежит к тому же социальному классу, что и рассказчики шуток и / или крестьяне, с которыми представители духовенства взаимодействуют в юмористическом фольклоре. Один из известных сюжетов строится на том, что крестьянин встречается помещика или священника и в ходе разговора признается, что он пришел из ада. Священник спрашивает о его впечатлениях, на что крестьянин отвечает афористически: «Кто господствует тут, тот господствует и там». Иногда этот сюжет получает дополнительный поворот: крестьянин утверждает, что он видел в аду отца пастора, тот сидел в кипящем котле, а отец крестьянина подбрасывал дров в огонь (Lätt 1957, 99). В белорусском варианте крестьянин отмечает, что в аду не было ни одного крестьянина, только священники и помещики (Фядосік 2005, 112; AT 1738). Существенные различия между «господами» и крестьянами создавали благоприятную почву для распространения шуток. Антиклерикальные элементы могут проявляться в шутливой издевке, описании выходки, и также могут быть представлены различными жанрами помимо шуток (например, загадками, пословицами): «У папоўскай кішэні з галавой схавашся» (Залескі і інш. 1961, 198).

Шутки о духовенстве направлены снизу вверх. Их мишени – представители более высокого социального класса, чем тот, к которому принадлежит рассказчик анекдота, и временами это накладывается на этнические категории шуток. Таким образом, формируются типы и контаминации фольклорных сюжетов, духовенство становится взаимозаменяемым с другими «господами», которые оказываются настолько же подходящими мишенями. Ранние шутки о духовенстве не направлены против религии; их мишенями являются социальное и иногда также этническое неравенство. Превосходство представителей духовенства инвертируется посредством мя-

тежного, но в тоже время игривого процесса рассказывания шуток. Примером может служить анекдот, где простой крестьянин дает находчивый отпор священнику:

Поп надта кавалья хваліў і гаворыць:

– От, няма нікому лепш, як гэтаму кавалю: стук-грак, так і давай пятак.

А каваль атвячае папу:

– Няма нікому лепш, як гэтаму папу: трарара-трарара, ды давай паўтара (Фядосік 2005, 81).

Период расцвета исследований и публикаций юмористических рассказов и анекдотов о духовенстве начался вместе с атеистической пропагандой. В Эстонии Лорейда Раудсеп скрупулезно скопировал и каталогизировал весь хранящийся в архивах юмористический фольклор, связанный с духовенством и церковью, и опубликовал его реестр (1969). В этот период вышли в свет несколько исследований и сборников, подчеркивающих атеистический характер эстонцев (см., напр.:



Карикатура «Деньги и духовенство»

Lätt 1957). Подобной была и ситуация в Беларуси. Активно издавались сборники белорусского (Залескі і інш. 1961; Нікольскі 1939) и восточнославянского (Фядосік і Пятроўская 1990) антирелигиозного фольклора. Анекдоты и юмористические рассказы занимали в них важное место. Все эти сборники сопровождалась аналитическими введениями, которые подчеркивали атеистические и антиклерикальные идеи крестьян (это относится также и к эстонским публикациям). Шутки в данных и других фольклорных сборниках обычно подразделялись на две главы: юмор досоветского периода (из архивов или ранних коллекций шуток) и анекдоты советского периода. Большая часть последних обыгрывала те же стереотипы, что и шутки XIX в., но они стали короче и их кульминация была более выраженной:

Дзяк: Што гэта ты, айцец, гарэлку п'еш? Яна ж вораг чалавека.  
 Поп: Гарэлку я п'ю, бо ў евангеліі сказана: «Палюбі ворага свайго!» (Фядосік 2005, 263).

Некоторые из новых сюжетов анекдотов демонстративно подчеркивали глупость религиозных людей и провозглашали торжество атеистического рационализма:

Быў у нас такі выпадак. Адна жанчына ўбачыла на могільках чалавека ў белым балахоне і затрымала яго. А ён як закрычыць:  
 – Што ты, баба, робіш? Не чапай мяне! Я нячысцік, я дух святы!

А яна, не доўга чакаўшы, агрэла гэтага «духа» палкай так, што ён пакаціўся.

Аказаўся ён шпіёнам з-за мяжы. Хітры ён, але ўсё ж такі дурны. Думаў, што нашы бабы вераць яшчэ ў нячыстую сілу. Ажно не (Галубок і інш. 1940, 483), пример юмора о превосходстве технологической грамотности и рациональности над религиозным мировоззрением см.: (Нікольскі 1939, 71–72).

Следовательно, многие анекдоты советского времени построены на тех же стереотипах, что и более ранние шутки и юмористические рассказы, проанализированные выше. Однако составители и редакторы сборников анекдотов часто предпочитали (и, возможно, редактировали) тексты шуток таким образом, чтобы они были безусловным подтверждением того, что белорусы высмеивали не только духовенство, но так-

же и веру (типичную аргументацию про атеизм белорусов см.: Фядосік 1978, 59). Подобным же образом эстонские публикации выделяют те же стереотипы; в некоторых из них материал даже классифицирован согласно порокам духовенства (Lätt 1957).

Современные шутки про духовенство намного сложнее отследить и выделить в отдельную категорию в связи с отсутствием четко выраженных стереотипов, табу и попыток цензуры. В Эстонии одной из стигматизированных групп в интернет-комментариях являются религиозные группы, которые обвиняются в лицемерии и узколобии (Laineste et al. 2007), однако это обычно сопровождается не шутками, а непосредственно языком вражды. В Эстонии некоторые из мемов на эту тематику можно найти на популярном юмористическом веб-сайте<sup>1</sup> или на форумах (среди других веток или в общих ветках, посвященных обмену юмористическим контентом). В Эстонии высмеивается внешность духовенства.



Eesti Ekspress  
4 January · 🌐

👍 Like Page

KAKS TILKA VETT: Peeter Kaldur ja Martin Repinski, Ulmefilmi kurikaelad & Imperaator ja Darth Vader, Jõhvi kirikuõpetaja ja vallavanem  
#kranaat

Как две капли воды: Пеэтер Калдур и Мартин Репински, злодеи из научно-фантастического фильма, и Император и Дарт Вейдер, пастор и старейшина волости Йыхви

<sup>1</sup> URL: <http://meeldib.postimees.ee/>

Религиозные мотивы использовались в рекламе («Два Иисуса по цене одного») и кампания рекламного агентства «Таевас» (букв. небеса) по поиску «пастырей» – лидеров маркетинговых проектов) посредством использования изображений, связанных с церковью. Однако широко известных анекдотов на эту тему немного: просьба поделиться такими текстами нашла отклик только у двух респондентов, призвавших несколько личных юмористических историй о своей жизни в качестве представителя духовенства. Существующие анекдоты довольно общие, некоторые из них даже универсальны.

В Беларуси анекдоты о духовенстве можно найти на популярных ветках форума среди прочих шуток (например, на форумах Onliner<sup>2</sup> и Tut.by<sup>3</sup>). Значительная пропорция анекдотов о духовенстве, распространяемая посредством этих форумов, – это этнические шутки (например, в них могут фигурировать православный батюшка, католический ксендз и раввин). Стереотипические черты духовенства также могут быть мишенями шуток, но теперь они актуализируются в новом контексте:

Идут священник и милиционер, жалуются друг другу на тяжелые времена. Вдруг видят: двое яростно дерутся. Мент только хотел разнять, как его поп удержал:

– Еще не время, сын мой, обожди...

Наконец один из дравшихся падает замертво. Священник – милиционеру:

– Вот теперь пора – один твой, а другой мой.

(<http://talks.by/showthread.php?t=2532253&page=2120>)

Шутки, которые распространяются в среде духовенства, более разнообразны. Когда мы обратились с просьбой прислать примеры юмористического фольклора к белорусским священникам, семинаристам и другим людям, чья деятельность непосредственно связана с религией, некоторые из них ответили, что предпочитают такие же шутки (в том числе и про священнослужителей), которые рассказывают миряне. Другие же указали на наличие большого пласта внутригруп-

---

<sup>2</sup> URL: <https://forum.onliner.by/viewtopic.php?t=1020293>

<sup>3</sup> URL: <https://talks.by/forumdisplay.php?f=235>

пового юмора, который непонятен за пределами их социальной группы без пояснительных комментариев. Некоторые из этих сюжетов построены вокруг обучения в семинарии и высмеивают специфические мишени, известные лишь данной группе, или обыгрывают религиозные тексты и практики, которые кажутся неуместными вне своего контекста:

Как известно большинство священников носит длинные волосы и бороду, в связи с чем используется так называемая молитва на расческу: при расчесывании бороды произносятся слова «сие море великое и пространное», а при расчесывании волос – «тамо гади их же несть числа» (учащийся Минской духовной академии, 22 года).

Белорусский юмор о духовенстве, особенно в визуальной форме, также распространяется посредством особых групп в социальных сетях. Например, существует канал православного священника на YouTube, где нередко используется юмор. Однако религиозные шутки и мемы в Беларуси достаточно немногочисленны по сравнению с юмором на другие темы. Основываясь на этих наблюдениях, мы можем сделать вывод о том, что количество религиозных шуток уменьшается в обеих странах (ср. с этническими шутками: Laineste 2008; Laineste & Fiadotava 2017).

## Расхождения в эстонском и белорусском материале

Хотя в эстонских и белорусских шутках и юмористических рассказах о духовенстве фигурируют одни и те же темы, между данными двумя смеховыми культурами есть и расхождения. Они касаются особого интереса к гендерному аспекту религии в белорусском материале, а также вопросов языкового барьера и агрессивности, которые присутствуют лишь в эстонских источниках. Пример гендерного аспекта можно увидеть в следующей белорусской шутке:

Ішло два чалавекі: адзін з ярмаркі да гасподы, а другі з гасподы на ярмарку да й сустрэліся.

– А што там у месце чуто?

- Ой, ліха чуваць, вось што: стары Бог памёр.
- Ох, мне на ліха! А хто ж цяпер будзе багаваць?
- Кажуць, што Мацер Бож'я.
- Ну, то трэба ж іспі дадому да й сабе паміраць, бо ўсё адно жыцця не будзе, як бабскі лад завядзеца (Pietkiewicz 1938, 267).

Подобный тип шуток известен и в Эстонии; мишенью в данном случае являются православные практики. Такое различие можно объяснить отсылкой к лютеранским религиозным практикам (в рамках которых Дева Мария не является объектом поклонения) и глубокое уважение православных и католиков к женским божествам.

В православной церкви пожилая женщина ходит от одной иконы Божьей Матери к другой, крестится, молится, становится на колени и кланяется. Священник смотрит на нее и ждет, когда она поклонится Отцу или Сыну. Наконец его терпение лопаается, и он спрашивает: «Почему ты молишься только Матери, а не Отцу и Сыну?»

Она резко отвечает: «Мужчины все заодно [вместе против женщин]» (Lätt 1957, 273; ERA II 200, 194(6) < Tallinn < J. Kalle (1938), белорусский вариант этой шутки см.: Federowski 1903, 79–80).

Другое важное различие между эстонскими и белорусскими шутками о духовенстве состоит в том, что языковые ошибки и неправильное произношение упоминаются только в эстонском контексте. Кроме того, так же, как и равные им по социальному статусу, помещики, эстонские духовные отцы агрессивны в своем поведении:

Пастор Кяйны Наатсус был суровым человеком. Он бил своих работников голыми руками. Один из них набрался храбрости и спросил: «Господин бьет работников и крестит детей одной и той же рукой!» Наатсус ответил на это: «Ты не путай рабочие дни с выходными!» (ERA II 188, 371 (45) < Käina v., Seljaküla – Leena Veel, 1938).

В то же время в белорусском юмористическом фольклоре они проявляют только вербальную агрессию, и даже она встречается редко:

У адным месцы прыхаджане падалі на папа скаргу, што не ходзіць на казанне. Прыйшлі да первасвяшчэннага, каб хадзіў

без адкладу штонядзелі на казанне. Так ужо выходзіць поп на казанне ў нядзелю і кажа:

– Ну, што вы, сукіны сыны, знаеце, як на бацюшку скаргу падаваць?

Яны маўчаць.

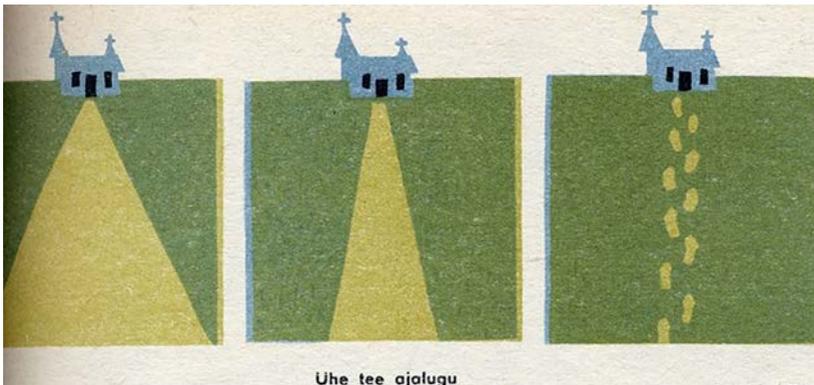
– А знаеце, што я вам буду казаць?

Маўчаць.

– От стаіць кабыла сівая на чатырох нагах. Ну што гэта? Ногі? Гэта ногі – стаўбы, а кабыла сівая – гэта свет! А пад хвостом у яе што? Гэта ад! От вас, сукіных сыноў, за пятроўку, філіпаўку, вялікі пост усіх – кабыліцы пад хвост! (Federowski 1903, 176–177).

## Заклучение

Основные темы шуток о духовенстве сконцентрированы вокруг телесных удовольствий, которым чрезмерно любят предаваться его представители. Обжорство, скупость и другие пороки, подразумевающие материальные интересы духовенства, идут вразрез не только с христианской доктриной, но и с экономическим положением крестьян, которое оставалось достаточно тяжелым на протяжении XIX в. Относительное богатство церкви обеспечивало ее представителям социальный статус, близкий к статусу помещиков, и давало им



Карикатура «История одной дороги»

возможность вести себя соответствующим образом. В то же время земля, деньги и положение духовенства были в целом достигнуты не их собственными усилиями – они могли быть унаследованы, получены от помещиков, государства или самих же крестьян. Соответственно, хотя духовенство и пропагандировало важность «духовного», его представители казались более озабоченными «телесным», материальным миром. Таким образом, юмор подчеркивает несоответствие между нормативным и реальным положением вещей.

Шутки про духовенство часто основаны на отсутствии равноправия и на несправедливости общественного порядка. Следовательно, они не направлены исключительно на духовенство, но высмеивают и другие группы, которые воспринимались как более привилегированные и ведущие более легкую жизнь. Духовенство – лишь одна из потенциальных мишеней среди других властвующих групп, и юмор можно рассматривать как способ пересмотра властных отношений (Fralic 2007). Именно поэтому шутки о духовенстве также соотносятся с другими мишенями юмора, находящимися в подобном же вышестоящем социальном положении.

Распространение юмористических произведений о духовенстве в XIX–XX вв. нельзя считать признаком атеизма местного населения, вопреки утверждениям исследователей юмора советского времени как в Эстонии, так и в Беларуси (см., напр.: Фядосік 1978, 58; Кабашнікаў і Фядосік 1960, 5; Бяспалы 1970; Каханюўскі 1989; Lätt 1957; Raudsep 1961a, 1961b, 1969). Скорее, оно отражает более общую проблему социально-классовых отношений и иерархии этого конкретного периода. Ни атеизм, ни серьезные стереотипы о духовенстве не были основными причинами для рассказывания шуток. Более правильным будет утверждение, что юмористический фольклор содержит отсылки к общественному порядку и его противоречиям, которые ощущают на себе рассказчики шуток. Модель превосходства интеллектуального над физическим Кристи Дэвиса (2011) может быть применена к нашим источникам и помогает объяснить, почему это происходит. Причины распространения юмористических

произведений о духовенстве лежат глубже, чем просто отражение воспринимаемых характеристик этой группы; они связаны с отношениями между группами, мишенями и рассказчиками шуток.

Деятельность духовенства не была осязаемой и практичной (хотя магический аспект, например, крещения, принимался крестьянами). Кроме того, духовенство имело определенную власть над крестьянами: религиозные ритуалы, посты и праздники во многом определяли их крестьян (Arte 1985, 154; Knuuttila 1992, 147). Но наряду с духовным миром духовенство было вовлечено и в мир материальный: владение землей, церквями, пожертвованиями крестьян. Юмор возникает из-за восприятия социальной неоднозначности и противоречий, но также из-за расхождения между нашими реальными представлениями о социальной действительности и нормативными установками о том, что из себя представляет социальная реальность и какой она должна быть (см. также: Davies 2011, 272–273). Духовенство высмеивалось из-за их мирских и порой постыдных привычек, которые показывают их как представителей телесного и земного, хотя они должны принадлежать исключительно к миру духовного, согласно представлениям о духовенстве. Исходя из модели Дэвиса, тело доминирует над интеллектом: телесные инстинкты и желания попов и дьяконов, ксендзов и пасторов демонстрируют, что они не отличаются от мирян и ничто человеческое им не чуждо.

### Список цитированных источников

- Адзіночанка, Віктар 2010. Трансфармацыя рэлігійнай сітуацыі ў сучаснай Беларусі. *Рэлігія та Соціум* 1 (3), с. 127–135.
- Бяспалы, Змітро (ред.) 1970. *Беларускія народныя жарты*. Мінск: Беларусь.
- Галубок, Эдуард & Калечыц, Алена & Багдановіч, Н. (сост.) 1940. *Жанчына ў беларускай народнай творчасці*. Мінск: Выд-ва АН БССР.
- Грыцкевіч, Анатоль 1993. Уніяцкая царква на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XIX стагоддзяў. *Хрысціянская думка* 3, с. 118–132.

- Залескі, Адам & Кабашнікаў, Канстанцін & Фядосік, Анатоль (сост.) 1961. *Антырэлігійныя казкі, частушкі, прыказкі*. Мінск: Выд-ва АН БССР.
- Кабашнікаў, Канстанцін & Фядосік, Анатоль 1960. *Беларускі народ аб рэлігіі*. Мінск.
- Каліноўскі, Кастусь 1863. *Мужыцкая праўда* 6. [http://knihi.com/Kastus\\_Kalinouski/Muzyskaja\\_prauda,\\_6.html](http://knihi.com/Kastus_Kalinouski/Muzyskaja_prauda,_6.html)
- Каханюўскі, Генадзь (ред.) 1989. *Гэй, смалі, страляй, маланка!* Мінск: Изд-во ЦК КПБ.
- Латышева, Виктория 2009. Переписи населения 1897 и 1926 гг.: признаки национального самоопределения белорусов. Сідарцоў, Уладзімір і інш. (ред.) *Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны: навук. зб.* 5. Мінск: БГУ, с. 134–142.
- Нікольскі, Мікалай (ред.) 1939. *Беларускі народ супраць папоў і рэлігіі: зб. фальклор. твораў*. Акад. навук БССР, Ін-т гісторыі, Секцыя этнаграфіі і фальклору. Мінск: Выд-ва АН БССР.
- Романов, Евдоким 1887. *Белорусский сборник*. Т. 3. Витебск: Тип. Г. А. Малкина.
- Фядосік, Анатоль і Пятроўская, Галіна (сост.) 1990. *Чаго на свеце не бывае: антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходне-славянскіх народаў*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Фядосік, Анатоль 1978. *Праблемы беларускай народнай сатыры*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Фядосік, Анатоль (ред.) 2005. *Жарты, анекдоты, гумарэскі*. Мінск: Беларуская навука.
- Фядосік, Анатоль 1971. *Трапным народным словам*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Altnurme, Riho & Rimmel, Atko 2018. Religioon, riik ja ateism. R. Altnurme (ред.) *Eesti kiriku ja religioonilugu. Õpik kõrgkoolidele*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, pp. 210–223.
- Apte, Mahadev 1985. *Humor and Laughter. An Anthropological Approach*. Ithaca: Cornell University Press.
- Billig, Michael 2005. *Laughter and Ridicule: Toward a Social Critique of Humor*. London: Sage.
- Davies, Christie 1990. *Ethnic Humour Around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.
- Davies, Christie 1998. *Jokes and Their Relations to the Society*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

- Davies, Christie 2009. A general theory of jokes whose butts are the stupid and the canny. *Acta Ethnographica Hungarica* 54 (1), pp. 7–19.
- Davies, Christie 2011. *Jokes and Targets*. Bloomington: Indiana University Press.
- E 41414 < Rõuge, Säanna v. – O. Leegen (1901).
- ERA II 188, 371 (45) < Käina v., Seljaküla – Leena Veel (1938).
- ERA II 200, 194 (6) < Tallinn – J. Kalle (1938).
- Federowski, Michał 1903. *Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki. Vol. 3: Lud biatoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1894*. Krakow: Wydawnictwo Komisji antropologicznej akademii umiejętności.
- Fralic, Michael Lloyd 2007. *Towards Christianity without authority: pluralism, skepticism, and ecclesiastical power in selected examples of humorous Newfoundland writing*. <https://harvest.usask.ca/handle/10388/etd-02012007-153331>
- Kala, Tiina 1997. Vana-Liivimaa neofüüdid ja nende naabrid katoliiklike ristiusustajate pilgu läbi. *Kleio. Ajaloo Ajakiri* 2, pp. 3–8.
- Knuuttila, Seppo 1992. *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmakuvan aineksena*. Helsinki: SKS.
- Krikmann 2012: 2.4.4 = Krikmann, Arvo 2012. *Pastorid jt. kirikutegelased (AT 1725–1849). Sissevaade rahvanaljandite tüpoloogiasse*. <http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/nljtypol.htm>
- Kuipers, Giseline 2006. *Good Humor, Bad Taste. A Sociology of the Joke*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Laineste, Liisi & Fiadotava, Anastasiya 2017. Globalisation and Ethnic Jokes: A New Look on an Old Tradition in Belarus and Estonia. *The European Journal of Humour Research* 5 (4), pp. 85–111.
- Laineste, Liisi & Raus, Toomas & Timmi, Mailis & Vettik, Raivo & Viha-lemm, Triin 2007. *Rassi- ja võõravimm Eestis*. Tallinn: Justiitsministeerium. [https://www.kriminaalpoliitika.ee/sites/krimipoliitika/files/elfinder/dokumendid/rassi-ja\\_vooravimm\\_eestis\\_justiitsministeerium.\\_2007\\_2011.pdf](https://www.kriminaalpoliitika.ee/sites/krimipoliitika/files/elfinder/dokumendid/rassi-ja_vooravimm_eestis_justiitsministeerium._2007_2011.pdf)
- Laineste, Liisi 2008. The Politics of Joking: Ethnic Jokes and Their Targets in Estonia (1880s–2007). *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 40, pp. 109–138.
- Lätt, Selma 1957. *Eesti rahvanaljandid. Mõis ja kirik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

- Lewis, Paul & Davies, Christie & Kuipers, Giselinde & Martin, Rod & Oring, Elliott & Raskin, Victor 2008. The Mohammad Cartoons and Humor Research. *HUMOR: International Journal of Humor Research* 21 (1), pp. 1–46. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2008.001>
- Martin, Rod A. 2007. *The Psychology of Humor. An Integrative Approach*. Amsterdam: Elsevier Academic Press.
- Merkel, Garlieb Hellwig 1798. *Die Vorzeit Lieflands: ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes*. Erster Band. Berlin: Voss.
- Petti, Urmas & Altnurme, Riho 2018. Kohanemine muutuva ühiskonnaga. R. Altnurme (ред.) *Eesti kiriku- ja religioonilugu. Õpik kõrgkoolidele*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, pp. 176–181.
- Pietkiewicz, Czesław 1938. *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: materiały etnograficzne*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Raudsep, Loreida 1961a. *Religiooni ja ateismi ajaloo Eestis*. Ea Jansen (сост.). Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, pp. 190–224.
- Raudsep, Loreida 1961b. Eesti rahvaluulekogudes leiduvad meieisapalve paroodiad. Richard Kress (ред.) *Keele ja Kirjanduse Instituudi uurimused VI. Keele, kirjanduse ja rahvaluule küsimusi*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, pp. 141–153.
- Raudsep, Loreida 1969. *Antiklerikale estnische Schwänke*. Tallinn: Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR, Institut für Sprach- und Literaturforschung.
- Raudsep, Loreida 1976. Miks tuli kirikhärrat seljas kanda? Naljanditüüp AT 1791. Eduard Laugaste (ред.) *Saaksin ma saksa sundijaks*. Tallinn: Eesti Raamat, pp. 365–416.
- Raudsep, Loreida 1983. Rahvanaljandite kogumine, publitseerimine ja uurimine Eestis. Eduard Laugaste (ред.) *Kui ma pääsen mõisast*. Tallinn: Eesti Raamat, pp. 119–156.
- Russow, Balthasar 1967 [1584]. *Liivimaa kroonika*. D. Stock & H. Stock (пер.). Stockholm: Vaba Eesti.
- Rüütel, Ingrid & Lätt, Selma (ред.) 1963. *Kelle peale sa loodad?* Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Vakker, Triin 2012. Rahvusliku religiooni konstrueerimise katsed – tara usk. *Mäetagused* 50, pp. 175–198.
- Viikberg, Jüri 1997. *Anekdoodiraamat: Naeruga eilsest: Eesti anekdoot 1960–1990*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. [http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/Nlj\\_viikberg.pdf](http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/Nlj_viikberg.pdf)

## Summary

### THE CLERGY AS A JOKE TARGET – A COMPARATIVE STUDY OF ESTONIA AND BELARUS

Liisi Laineste, Anastasiya Fiadotava, Tõnno Jonuks

With its colourful characters and a peculiar setting, the religious sphere has inspired a lot of humour that forms a recognisable set of jokes. Motivation for this study comes from the lack of diachronically contextualised comparative studies of humorous tales and jokes about the clergy. To fill this academic lacuna, we will compare Estonian and Belarusian religious jokelore, assuming that the way the different conditions have shaped the jokes in these two countries reveals patterns in such joke-telling practices. We will offer a birds-eye view of the comic discourse about the clergy in Estonia and Belarus and show its interconnectedness with and dependence upon the respective political, cultural and ideological mainstreams in different times. Apart from this, we also need to keep in mind the similarities of more universal nature, as clergy joke scripts tend to be common across Europe. Many of the plots can be found in Aarne-Thompson-Uther Classification of Folk Tales (also referred to as ATU index). This indicates that the jokes are shaped not only by local circumstances but abide to more general rules and concerns, eg those related to the effect of religion on work ethics and morality.

The material presented comes from various archival and published sources and is collected in Estonia and Belarus in the 1880s-1940s. At that time, jokes formed about a quarter of all tales in folklore archives. About a sixth of all the humorous tales were humorous tales relating to religion. We position our interdisciplinary study within Christie Davies's models of jokes (centre-periphery, competition-monopoly and mind-over-matter; 1990, 1998, 2002, 2011) and will see how our data either supports or falsifies the said universal models of joke-telling. When analysing the jokes, it is necessary to look at various empirical data about the society and culture, as well as the relative positions of both the joke-tellers and the targets (Davies 1998, 165).

**Keywords:** Belarus, clergy jokes, comparative method, Estonia, humour

# Наименования и символика цвета в эстонских загадках

Пирет Воолайд

Отделение фольклористики, Эстонский литературный музей  
piret@folklore.ee

**Аннотация.** В настоящем исследовании рассматривается цветовая лексика классических загадок, частотность употребления наименований цвета, их взаимосвязь, а также использование наименований цвета в конструировании символов при создании образного языка. Статистический анализ наименований цвета в классических загадках основывается на данных корпуса эстонских загадок «Eesti mõistatused» ([www.folklore.ee/moistatused](http://www.folklore.ee/moistatused)).

**Ключевые слова:** фольклор, загадки, цветовые символы, наименования цвета

Наименования цвета в эстонском фольклоре были темой исследований многих жанров, например, названия цветов и их оттенков в рунической песне как образ свадебных песен (Roll 1985), использование цветовых формул в рунической песне (Jaago 1997; Jaago 2016), ‘красный’ (*punane*) как цвет и слово в рунической песне (Sarapik 1997), семантические спектры цвета в сказке (Toomeos-Orglaan 2016; Sutrop 2016), цветовая символика заговоров (Kõiva 2016). Исследователи также подчеркивали роль цвета в загадках, например, в словенских загадках (см.: Babič 2019), абсурдных вопросах с подвохом (Lipponen 1995; Dundes & Abrahams 1987). Тематика эстонских загадок бегло рассматривалась, например, в статье Микка и Тыння Сарв (Sarv & Sarv 1979) «История создания» (*Loomise lugu*), в которой загадки упоминались в связи с толкованием картины мира эстонцев. А в учебном онлайн-материале Арво Крикманна «Тропы в эстонских загадках» (*Eesti*

*mõistatuste kujundid*) (Krikmann 2000) исследуется иносказательное значение цвета в образном, семантико-лексическом плане загадок (в образных стереотипах и шаблонных моделях). Астрид Туйск (1996) в докладе «Слон современного фольклора» (*Elevant kaasaja folklooris*) подчеркивает символическое значение цвета в традиции, связанной со слоном, т. е. в вопросах про слона, считающихся вопросами с подвохом.

В данной работе рассматривается использование наименований цветов и их оттенков в классических загадках. Классические, обычные, или настоящие загадки являются старейшим и богатейшим подвидом текстов архива (приблизительно 100 000 записей) и представляют собой поэтическое описание какого-либо объекта, предмета, явления или ситуации. В качестве образа-словосочетания, содержащего название цвета, в них может выступать, например, состоящая из двух слов метафора 'серый бык' [*hall härg*] (Серый бык, спиной ест [*Hall härg, seljast sööb?*]), означающая жернов. Из недавних, широко распространенных в наши дни подвидов загадок, наиболее популярными и многочисленными (около 25 000 записей) являются вопросы с подвохом – начинающиеся с вопросительного слова или словосочетания, цель загадчика которых – в основном подтрунивание и подшучивание над отгадчиком (Какого цвета белая лошадь императора? – Белая [*Mis värvi on keisri valge hobune? – Valge*]). Два приведенных примера демонстрируют отличительные черты цветовых тропов в двух названных поджанрах. В отличие от классической загадки с «серым быком», в вопросе с подвохом «белая лошадь» не является метафорой, вопрос задается именно о белой лошади. Если в случае классической загадки («серый бык») должно работать образное мышление (что может быть похоже на серого быка), то здесь скорее важна внимательность (ответ содержится в самом вопросе – лошадь белая).

Случаями графического фольклора являются ребусы (приблизительно 8000 записей), вопросную часть которых образует нарисованная на бумаге (обычно) минималистическая картинка вместе с заданным к ней вопросом: «Что на картинке?». Ответом же является выраженное одним словом или предложением образное описание явления, предмета, дей-

ствия либо ситуации (□. *Что на картинке? Рыжие плывут по Белому морю [Mis on pildil? Punapead ujuvad Valges meres]*). Цветовой формат черно-белой картинке зачастую подразумевает как активацию визуального воображения (ведь точки на картинке черные), так и наличие цвета в вопросе и ответе.

В настоящем анализе в качестве основных вопросов рассматривается цветовая лексика классических загадок, частотность употребления наименований цветов, а также основные взаимосвязи названий цвета и то, как цвета используются в создании образного языка и конструировании символов.

## Наименования цвета в классических загадках

### 1. Частотность употребления наименований цвета

Гипотетически частота использования цветов и их названий в классических загадках обусловлена тем, что цвет является одним из первичных и прямых внешних признаков при описании чего-либо и даже подсказок. Проанализировав составленный на базе материала Эстонского фольклорного архива список из ста наиболее известных загадок (см.: Krikmann 1997, 176–181), также можно заключить, что большинство наиболее популярных текстов содержат в качестве признака цвет. Более того, два таких примера присутствуют в первой десятке наиболее распространенных загадок:

2. *Внутри полосатый, снаружи золотистый?* – Лук [Seest siiru-viiruline, pealt **kullakarvaline**~**keeruline**? – Sibul] (EM 1920).

10. *Черная свинья в амбар идет, красных поросят выгоняет?* – Кочерга [**Must** siga läheb lauta, ajab **punased** põrsad välja? – Ahjuoop] (EM 1302).

По итогам прошедшего в 2007 г. национального конкурса по сбору школьного фольклора, загадка о луке является самой известной на сегодняшний день классической загадкой, в вопросной части которой присутствует важный намек на цвет объекта (золотистый [**kullakarvaline**]). В опроснике она была упомянута 82 раза (см.: Voolaid 2010, 130).

Статистический анализ наименований цветов в классических загадках сформирован на основе корпуса эстонских загадок «Eesti mõistatused» ([www.folklore.ee/moistatused](http://www.folklore.ee/moistatused)). В его основу легло 2800 типовых таблиц в формате Word 7.0, на основе которых были созданы рукописи основных томов I (ЕМ 2001) и II (ЕМ 2002) академического издания «Эстонские загадки» (ЕМ – Eesti mõistatused). Корпус содержит 95 751 текст загадок, которые делятся на 2800 типов. При составлении статистики цветовой лексики (таблица) учитывались только заглавные тексты загадок, т. е. образцы типов (тексты, представляющие тип, который состоит из вариантов с тем же содержанием), носящие идентичные типовые номера. Использование только заглавных текстов обоснованно, поскольку продуктивные типы с большим количеством вариантов влияют на результаты: например, если какой-либо цвет представлен в одном масштабном типе, включающем несколько сот вариантов, это обманчиво повышает частотность употребления этого цвета.

**Частотность употребления наименований цветов в вопросах и отгадках классических загадок на основе корпуса эстонских загадок Eesti mõistatused**

черный [must]: вопрос 190/ отгадка 8
белый [valge]: 108/2
красный, рыжий (красно-) [punane (puna)]: 89/3
серый [hall]: 44/0
светлый [hele]: 24/0; светлый [helle]: 2/0
синий, голубой [sinine (sini)]: 23/1
пестрый [kirju (kirrev, kiriv, kiri)]: 21/2
золотой [kuldne, kullane]: 18/0
багряный [verev]: 8/0; [verrev]: 9/0
зеленый [roheline (rohe)]: 14/0
зеленый [haljas]: 11/0
серый [hahk]: 7/1
желтый [kollane (kolla)]: 4/0
смуглый [tõmmu]: 2/0
цвет [värv]: 2/0

золотистый [kullakarvaline]: 2/0
серый [harm]: 1/0
коричневый [pruun]: 1/0
пурпурный [purpurikarva]: 1/0
розовый [roosa]: 1/0
блестящий [siidikarva]: 1/0
полосатый [tribuline]: 1/0
пепельный [tuhkne]: 1/0
темный [tume]: 1/0

*Примечание.* Поиск осуществлялся по 2800 заглавным текстам, в вопросной части которых одно или более названий цвета присутствует в 586 случаях, а в отгадке – в 17.

На основе результатов поиска по корпусу классических загадок составлен словарь частотности употребления (см. таблицу), указывающий на то, что из 11 основных наименований цвета в эстонском языке (*белый, черный, красный, желтый, зеленый, синий, коричневый, серый, фиолетовый, оранжевый и розовый*; см.: Sutrop 2011, 80) в классических загадках представлены все, кроме *фиолетового* и *оранжевого*. Из наименований цветов чаще всего употребляются ‘черный’ [must] (присутствует в 190 заглавных текстах), ‘белый’ [valge] (в 108 заглавных текстах) и ‘красный’ [punane] (в 89 заглавных текстах), которые являются старейшими наименованиями цвета в большинстве языков (Viires 1983, 291), а также названиями основных цветов (Sutrop 2011, 80). Правда, ‘белый’ [valge] не всегда означает белый цвет, иногда он обозначает свет, например ‘Если темно, то светлый, если светло, то темный? – Огонь’ [Kui pime, sis valge, kui valge, sis pime? – Tuli] (см. также: Viires 1983, 293).

Наряду с ‘красным’ [punane], в 17 типах загадок присутствуют южноэстонские диалектизмы *verev* и *verrev* [‘багряный’], образованные от древнего финно-угорского слова *veri* [‘кровь’]. Один раз в загадке про ласточку встречается расширяющее красный цвет уточнение – название составного цвета «пурпурно-красный» (Спереди шип, сзади вилы, сверху синяя, снизу пурпурно-красная, суетится и на немецком языке

говорит? [*Ork ees, hark taga, pealt sinine siidikarva, alt punane purpurikarva, sibinal ja sabinal saksa keelt reegivad?*]). В той же загадке встречаем выражение ‘шелковистый’ [*siidikarva*] в значении «синий», вероятнее всего, из-за повтора начального слога *si*.

Четвертое место по популярности занимает ‘серый’ [*hall*] (присутствует в 44 заглавных текстах, также наряду с серым в семи типах представлено южно-эстонское *hahk* [‘серый’]), за ним следует ‘светлый’ [*hele/helle*], в 26 заглавных текстах), т. е. оттенок, связанный со светлотой. Примечательно, что светлый и темный как антонимическая пара встречаются всего в одном типе загадок – про окно (ЕМ 210) (Светлая звезда, темная звезда, на доме богатого мужика? [*Hele täht, tume täht, rikka mihe maja külles?*]). Шестое место в списке занимает ‘синий’ [*sinine*] (23 заглавных текста). Другие цвета встречаются уже реже. В 20 типах загадок приведены различные диалектные формы прилагательного ‘пестрый’ [*kirju*] (*kiri, kiriv, kirrev*), в 18 заглавных текстах встречается ‘золотой’ [*kuldne, kullane*], в то время как схожий по значению ‘желтый’ [*kollane*] фигурирует всего в четырех заглавных текстах типов загадок.

В сравнении с другими подвидами, классические загадки представляют собой старейший слой материала, поэтому они и содержат значительное количество архаизмов. Так, для обозначения зеленого цвета, наряду со словом *roheline* (присутствует в 14 заглавных текстах), почти столь же часто (в 11 заглавных текстах) фиксируется архаичная форма *haljas*. Рассмотрев весь корпус загадок, мы находим наименование цвета *haljas* в целых 406 записях 27 типов, в то время как *roheline* встречается всего в 111 записях 22 типов (см. карты 1 и 2). В словарях XVII в. *haljas* преимущественно используется для перевода немецкого слова *grün*, однако в современном эстонском языке оно употребляется в основном в значении «зеленеющий» и не используется непосредственно для обозначения цвета (Viires 1983, 296)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Истолкование картины мира посредством загадок выходило на передний план и позже. В дискуссии, организованной в 1981 г. журналом «Looming», Микк Сарв интерпретировал картину мира



Карта 1. Слово **haljas** в тексте загадки. Всего **406** записей<sup>2</sup> **7** типов

В загадках присутствует как общее наименование *värv/värvü* [‘цвет/цвета’], так и известное во всех прибалтийско-финских языках слово *karv/karva* (*kullakarvaline*, *purpurikarva* и *siidikarva*), означающее окрас или масть.

эстонцев с помощью загадок одного типа. Старейший текст типа EM 367 *Isa pitk, ema lai, õde sõge, vend on pöörane* (*Der Vater lang, die Mutter breit, die Schwester blind, der Bruder verkehrt; ‘Отец высокий, мать широкая, сестра слепая, брат безумный’*), отгадкой которого является «мир», взят из грамматики Антона Тора Хелле, изданной в 1732 г. «Высокий отец» – это небо, «широкая мать» – земля, «слепая сестра» – ночь, «безумный брат» – день. Аналогии возникли потому, что у этой же загадки имеются в мире другие отгадки. Если отгадка – «хмель», то «высокий отец» – это стебель хмеля, «широкая мать» – его листья, «слепая сестра» – побеги и лозы, «безумный брат» – шишки и плоды. Если отгадка – «ель», то «высокий отец» – ее ствол, «широкая мать» – ветви, «дети» – шишки. Во всех вариантах упоминаются такие признаки, как высота, ширина, слепота / темнота и безумие, а также четыре члена семьи: отец, мать, дочь и сын. Из этого Микк Сарв делает вывод, что мир эстонца высок, широк, темен и безумен (см. также: Ernits и др. 2015, 73).

<sup>2</sup> В XVII в. *haljas* (в значении ‘зеленый’) начинает уступать слову *roheline*. *Roheline* впервые используется в грамматике Генриха Гёзекена 1660 г. (Sutrop 1996, 226). Любопытно, что этот труд содержит также три старейших записи эстонских загадок.



Карта 2. Слово **roheli** в тексте загадки. Всего 111 записей **22** типов

## 2. Наименования цвета в образном языке

Кроме словаря частотности употребления, составленного на основе результатов поиска по корпусу, представляет интерес и то, в каких типах образных взаимосвязей присутствуют наименования цвета в загадках. Ранее образный план классических загадок подробно анализировал в своих учебных материалах Арво Крикманн (Krikmann 2000), поделивший загадки на два обобщенных типа в зависимости от техники создания образа:

1) **загадки с определенным субъектом или «агентом»**, где «у образа имеется субстантивный или указывающий на агента “пик”, четко фиксирующий понятийную область, т. е. у описываемого предложения имеется синтаксическое подлежащее»;

2) **загадки с неопределенным субъектом или без «агента»**, где «такой субстантивно-агентивный “пик” отсутствует, и загадываемый объект представлен иносказательно и “анонимно” посредством действий, признаков, отношений, мест, времени и т. п. (несмотря на то, что эти предикаты могут порой содержать явные отсылки к самому референту)».

В обоих случаях в состав тропа входят и наименования цвета.

В первом случае у определенного субъекта зачастую имеется признак, указывающий на цвет. Нередко субъектом является «зоотермин», у которого важную роль играет окрас. Согласно работе (Krikmann 2000), метафоры, основанные на названиях животных и птиц, распределяются в такой последовательности: 1) коровы – 85 текстов; 2) свиньи – 51; 3) лошади – 49; 4) овцы, бараны – 43; 5) курица, петух – 42; 6) собаки – 40; 7) птица, включая эст. диал. *tsirk* (как общее наименование) – 24; 8) козы, козлы – 20; 9) медведь – 20; 10) волк – 19; 11) мышь – 15; 12) гусь – 13.

Как определение, наименование цвета неизбежно и неразрывно связано с этими подлежащими; наиболее распространенная метафора, состоящая из наименований цвета и животного, связана с субъектом «бык» [härg], включая встречающееся в девяти типах загадок **‘серый бык’** [*hall härg*], что может означает жернов<sup>3</sup> (Серый бык ревет в углу? [*Hall härg möirab nurkas?*]; Серый бык, дыра в спине? [*Hall härg, auk seljas?*]), ветряную мельницу (Серый бык, вилами рога, поднимает баню на рога, а приход на затылок? [*Hall härg, hangus sarved, võtab sauna sarvile, kihelkonna kukile?*]), избу (Серый бык, с двух сторон вилами рога? [*Hall härg, kahes otsas hangus sarved?*]), сливочное масло в каше (Серый бык, вязкая спина? [*Hall härg, mäda selg?*]), пивную бочку (Серый бык, на спине поток? [*Hall härg, allikas sel'las?*]), воз сена (Серый бык, белые рога? [*Hall härg, valge sarve?*]). В основной конструкции с серым быком содержат аллитерацию слога *ha*, подходящее созвучие может служить одной из главных причин распространенности данной метафоры. Несмотря на то, что метафорическое значение несет скорее животное, чем цвет (бык означает обычно что-то большое и неподвижное, корова – скорее какую-либо толпу или количество, теленок – нечто подвижное и громкое), наименования цвета все же можно вывести на первый план. Так, стереотип **‘серая корова’** [*hall lehm*] встречается, например, в значении «квасная бочка» (Серая корова с одним соском, кормит всю семью молоком? [*Hall lehm ühe nisaga, toidab kõik oma pere piimaga?*]).

<sup>3</sup>Язык примеров здесь и далее представлен в соответствии с оригиналом.

Содержащая аллитерацию метафора **‘серая лошадь’** [*hall hobu(ne)*] может означать церковь (Серая лошадь, серые ноги, на краю священного поля сидит? [*Hall hobu, harmi jala, istub püha põllu peendra pääl?*]), реку (Серая лошадь, зеленые оглобли? [*Hall hobune, rohelistes aisad?*]), месяц (Серый конек из-за крыши выглядывает? [*Hall hobune vahib üle katuse?*]). Южно-эстонское прилагательное *hahk* присутствует в загадках, связанных с образом овцы и барана.

**‘Серая овца’** [*hahk lammas*] означает рукавицу (Серая овца на руке? [*Hahk lammas, hand küllen?*]), **‘серый овен’** [*hall oinas*] может означать как тростник (Серый овен на насесте? [*Hahk oinas orre otsan?*]), так и серую рубаху с завязками (Серый овен, вилами рога, красная шерсть, а остричь нельзя? [*Hahk oinas, hangu sarvõ, verevä villa, pükä ei saa?*]). Присутствуют также **‘серая коза’** [*hall kits*] как прялка (Серая коза, красивые рога, катится по улице с серой бородой во рту? [*Hall kits, kekud sarved, läheb läbi taarutse tänava, hall habe suus?*]) и **‘серый козел’** [*hall sokk*] как стог (Серый козел, узкие рога в небо тянет? [*Hahk sikk, ahara sarve, vedävä üles taiva poolõ?*]). Удивительно, что из диких животных прекрасный аллитеративный стереотип **‘серый волк’** [*hall hunt*] встречается всего в одном заглавном тексте в значении «бурав» (Серый волк, хвост во рту? [*Hall hunt, saba suus?*]). Очевидно, из-за цвета дыма при пожаре метафора **‘серый петух’** [*hall kukk*] означает, что дом горит (Серый петух, красный гребень? [*Hall kukk, punane hari?*]). **‘Серая кошка’** [*hall kass*] известна как плуг (Снизу серая кошка бегает, сверху горбатая лиса? [*Alt jookseb hall kass, päält küürakas rebane?*]).

Метафора **‘черный бык’** [*must härg*], сопровождающаяся аллитерацией звука *m*, присутствует в семи заглавных текстах и может означать гармонику (Черный бык спит, рог стену проткнул? [*Must härg magab, sarv läbi seinä?*]), пастора за кафедрой (Черный бык в дубовой бочке ревет? [*Must härg müirab tampse tõrre sees?*]), ножницы для стрижки овец (Черный бык, шишковатые рога, [три] раз(а) в год ест? [*Must härg, mugalised sarved, [kolm] korda sööb aastas?*]), ключ от амбара (Черный бык, шишковатые рога, по озерному льду идет, рогами лед пробивает? [*Must härg, mugulad sarved, läheb järvejäe pääle,*

*pistab sarved sisse lopsti?*)), водочный котел (Черный бык, яичные рога, кладет золото в карман, медь на палец? [*Must härg, munatsõ sarvõ, võtt kulla kukruhe, vasõ varbihe?*]), блоху (Черный бык, шишковатые рога, мышцы вокруг чурбака обвиняет? [*Must härg, mügarad sarved, käänab lihase raku ümber?*]), кузнеца и мех (Тик-так бьет, черный бык тянет? [*Tikk-takk lööjä, must härg vedäjä?*]). **‘Черная корова’** [*must lehm*] также присутствует в загадках с крайне различными отгадками: озимая рожь (В том году черная корова отелилась, в этом молозиво пьем? [*Mullu poigis must lehm, tänävu süüä ternepiim?*]), волынка (Черная корова, шишковатые рога, милая корова, гнутые рога, идет на тебя и мычит, ни соломинки, ни ягодки в животе, а все равно сыта, как клещ? [*Must lehm, mugurad sarved, kena lehm, keigud sarved, tuli ammudes arusta, ihkudes Ihasalusta, ei ole kõhus kõrrekesta, maus ei marjavarrekesta, ise täis kui tiine puuki?*]), чайник (Черная корова, одно ухо, один сосок? [*Must lehm, üts kõrv, üts nisa?*]), печь-каменка (Черная корова из ведра воду пьет? [*Musta lehmä mulle-rulle, tuorvitäie vettä joone?*]). **‘Темная корова’** [*tõmmu lehm*] – это коробочка льна (Темная корова, много животов, в каждом теленочек? [*Tõmmu lehm tõtsa-vatsa, igas vatsas vasikas?*]), Темная корова, пять выменей, в каждом по теленку? [*Tõmmu lehmal viis udart, igas udaras üks poeg?*]). *Must* [‘черный’] нередко присутствует и в параллелистических последовательностях, например, *must : punane : roheline* [‘черный : красный : зеленый’], где **‘черная лошадь’** [*must hobune*] – это битые веником в бане (Черная лошадь, красный мужик, зеленая плеть? [*Must hobu, punane mees, roheline piits?*]), *must : kuldne* [‘черный : золотой’], где **‘черная коза’** [*must kits*] – это деревянный безмен (Черная коза, золотые сосцы? [*Must kits, kuldse nisa?*]). **‘Черная овца’** [*must lammas*], как и серый бык, может означать рукавицу (Черная овца, белые губы? [*Must lammas, valge moka?*]). В качестве помогающего отгадчику образного животного субъекта распространены и свинья с поросятами, **‘черная свинья’** [*must siga*] – это нередко печь-каменка (Черная свинья, отверстий полна? [*Must tsiga, mulke täis?*]), используется также параллелизм **‘черная свинья / матка, красные поросята’** [*must siga/emis, punased põrsad*], например, кочерга

(Черная свинья в хлев идет, красных поросят выгоняет? [*Must siga läheb lauta, ajab punased põrsad välja?*]), очаг (Черная матка в углу, красные поросята в переднике? [*Must emis nurkas, punased põrsad põlle sees?*]). Единный троп представляют домашние животные: собака и кошка. Как **‘черный пес’** [*must koer*], так и **‘черная кошка’** [*must kass*] означают в загадках горшок (Черный пес в очаге, мясо ест, жир глотает, а больше не становится? [*Must koer koldes, liha ta sööb ja rasva ta neelab, aga siiski suuremaks ei kasva?*]), Черная кошка, амбарный ворон? [*Must kass, aidavares?*]), **‘черный пес’** может, кроме того, обозначать пастора (Черный пес с белым подгрудком? [*Must koer, valge kurgalune?*])).

Особенно в большом количестве загадок фигурирует продуктивный начальный стереотип **‘черный петух’** [*must kukk*], который может употребляться в полярных значениях, например, трубка с медным замком (Черный петух, золотые губы? [*Must kukk ja kuldsed mokad?*]), глухарь (Черный петух, глаза навывкате, сам булавки вертит? [*Must kukk ja tugurad silmad, ise nöpib nõõpnõelu?*]), пастор за кафедрой (Черный петух, созывает весь приход? [*Must kukk kutsub kõik kihelkonna kokku?*]), Черный петух на елке, навоз на хлеб бросает? [*Must kukk kuuse otsan, viskab paska viljäle?*]), Черный петух, белая борода? [*Must kukk, valged lõpuksed?*]), рубаха с бахромой (Черный петух, золотые шпоры? [*Must kukk, kuldsed kannuksed*]), каннель (Черный петух, золотые рога? [*Must kukk, kuldsed sarved?*]), Черный петух, золотые жилы? [*Must kukk, kuldsed sooned?*]), ружье (Черный петух, золотые крылья? [*Must kukk, kuldsed siived?*]), горшок на огне (Черный петух, золотые перья? [*Must kukk, kuldsed suled?*]), бутылка (Черный петух, травяной гребешок? [*Must kukk, muru hari?*])). **‘Черная курица’** [*must kana*] может означать весы (Черная курица, серое яйцо? [*Must kana, hahk muna?*]), а также горшок на углях (Черная курица, багряное яйцо? [*Must kana, verevä muna?*]), **‘черный гусь’** [*must hani*] используется в загадке с ответом «черная рубаха, а не сорочка» [*must särk, mitte hame*] (Черный гусь без головы? [*Must hani ilma pääte?*])). Также присутствует птица как общее наименование, например, **‘черная птица’** [*must lind*] может обозначать горшок на огне (Черная пти-

ца, красные яйца? [*Must lind, punased munad?*]) или пастора (Черная птичка, короткие ножки, белый подгрудок, свинину она ест, яйца она пьет, шесть дней спит, на седьмой поет: пух-пух! Что это за птичка? [*Musta lindu, madala jalga, valge kurkalune, sealiha tema sööb, kanamuna tema joob, kuus päeva tema magama, seitsmendal laulma: puh-puh! Mis lindu see on?*]).

*Valge* [‘белый’] также очень популярен как часть тропа, содержащего название животного. Трижды в качестве начальной формулы загадок встречается ‘белый бык’ [*valge härg*], который может обозначать, например, жбан для кваса (Белый бык спит на горе, каждый его целует? [*Valge härg magab mäe pääl, igaiüks annab musu?*]), церковь (Белый бык на горе, один рог на голове? [*Valge härg mäe otsas, üks sarv pääs?*]), пальцы ноги (Белый бык, пять голов? [*Valge härg, viis pääd?*]), ‘белая корова’ [*valge lehm*] – это береза, из которой берут сок (Белая корова, черное молоко? [*Valge lehm, must piim?*]), Белая корова, на голове сто рогов, из одного сосца печет? [*Valge lehm, sada sarve pääs, ühest nisast küpsetas?*]), ‘белая лошадь’ [*valge hobune*] – это церковь (Белая лошадь в поле, полон живот лягушек? [*Valge hobune vainul, kõht konne täis?*]). А употребляемые во множественном числе ‘белые овцы’ [*valged lambad*] – это горошины в горшке (Белые овцы прыгают в море? [*Valged lambad hüppavad meres?*]), ‘белые куры’ [*valged kanad*], встречаясь в большом количестве, могут стереотипно обозначать зубы во рту (Два насеста белых кур полны? [*Kaks õrretäit valgeid kanu?*]), Красный насест полон белых кур? [*Punane õrs valgeid kanu täis?*]). Очень редко, т. е. в одном случае, упоминается ‘черный теленок с белой головой’ [*valge peaga must vasikas*] как бурлящий ручей (Черный теленок, белая голова? [*Must vasikas, valge pea?*]) или пена ([Скользкая дорога, земляной гребень, лесной петух, морской козел] на берегу теленок с белой головой? [*Teeliba, maasuga, metsakukk, meresikk*] *ranna valgepää vasikas?*]).

Кабан, изо рта у которого течет белая пена, может обозначать ручной жернов (Безумный кабан в углу, изо рта белая пена течет? [*Pahrükene nulgah, aa valget vattu suust vällä?*]) или мельничный жернов (Старый хряк в белой пене? [*Vana oorik valge vahu sees?*]). Диалектное *valge tsirk* [‘белая птица’] ас-

социруется со снегом (Две белых птицы дерутся на крыше? [*Kats valget tsirkukõst taplõse katuse pääl?*]).

При анализе животных метафор можно использовать идею зооабсурда, которую Арво Крикманн представляет при исследовании пословиц, указывая на конструкции, где животным присваиваются качества, которые у них в действительности отсутствуют, однако имеются у каких-либо других животных (в основном части тела, а также цвета, способность обитать в определенной среде и т. д.), а кроме того, попытки получать от животного «не тот» продукт (шерсть, молоко и др.) (Krikmann 1999). Сочетания цветowych и животных метафор в классических загадках иной раз противоречат реальности и обусловлены отгадкой, потребностью помочь отгадчику найти ответ именно посредством окраса загаданного объекта.

Как международная зооабсурдная конструкция, в эстонском языке в загадках встречается аллитерация слога *va* ‘белая ворона’ [*valge vares*] в одном из записанных в Лудзе текстов, отгадка которого – священник на исповеди [*kerkesänd võtt patale*] (Белая ворона сквозь ограду детей лечит? [*Valge vares lävi aia latsi ravitses?*]).

Также важными составляющими животного тропа являются наименования цветов *punane* [‘красный’] и *verev* [‘багряный’]. Содержащая аллитерацию слога *pu* метафора ‘красный бык’ [*punane pull*] зачастую означает клюкву (Красный бык в полевице? [*Punane pull kasteheina kütkes?*], Красный бык, полон желчи? [*Punane pull, seest sappi täis?*]) и ее синонимичное название *kuremari* (Красный бычок, волосяной жаворонок? [*Punane pullike, jõhvist lõake?*]), а также пожар (Красный бычок бежит по стене? [*Punane pullike juusk saina müüda üles?*]). ‘Красная лошадь’ [*punane hobune*] – это огонь и дым (Красная лошадь, черный хвост? [*Punane hobune, must saba?*]). ‘Красный пес’ [*punane koer*] – это язык (Красный пес за косяным забором лает? [*Punane koer haugub läbi luise aia?*]), пожар в поле (Красный пес в мучном гробу спит? [*Punane koer magab jahukerstus?*]) или огонь (Красная собачка в железной одежде трещит? [*Punane koerake raksud raudriides?*]). Подобно тому, как метафора ‘красный петух’ [*punane kukk*] часто используется в языке для обозначения пожара, в загадках

она также означает пожар (Красный петух на крыше? [*Punane kukk katusel?*]). При этом следует подчеркнуть, что за пределами статьи остался весьма распространенный на сегодняшний день подвид загадок – составные каламбуры, поскольку в них отсутствуют наименования цвета. Тем не менее одна загадка с составным словом связана все с тем же *красным петухом* (пожар, огонь): Какого петуха не любят? – Красного [*Millist kukke ei sallita? – Punast kukke*]. Прилагательное *verev* употребляется в сочетании **‘багряная корова’** [*verev lehm*] как солнце (Багряная коровка чечевицу из-за забора ест? [*Verrev lehmäkene süü läbi aia läätsi?*]), а **‘багряный гусь’** [*verev hani*] – как ухо (Багряный гусь на холме сидит? [*Verrev hani mäe küllehn kükütäs?*]).

Зеленый в качестве элемента животного тропа не употребляется, поскольку является нереалистичным. Исключение представляет собой стереотип с аллитерацией слога *ha* **‘гусь зеленый’** [*hani haljas*], который может означать бутылку (Гусь зеленый, голая голова, в голове дырочка? [*Hani haljas, pea paljas, pea päält läheb auk sisse?*]) и банный веник (Гусь зеленый, голая голова? [*Hani haljas, pea paljas?*]), а также подходит для ответа: «Налей молока из бутылки» [*Kalla pudelist piima*] (Гусь зеленый, голый зад, брызгает г-ном о чем? [*Hani haljas, perse paljas, viskas paska vurtst?*]). Если наименование цвета, как правило, предшествует зоотермину, то **hani haljas** представляет собой обратную последовательность. Подобно тому, как в рунических песнях цвета могут присутствовать в устоявшихся словосочетаниях (Jaago 2016), *hani haljas* является примером формулы-стереотипа или устоявшегося образа, присутствующего в загадках.

В загадках используется также определение **‘пестрый’** [*kirju*], которое не обозначает цвет напрямую, а указывает на многоцветность. Чаще всего встречается **‘пестрая корова’** [*kirju lehm*]: например, конопляное зерно (Пестрая коровка, белое молочко? [*Kiriv lehmäkene, valgõ piimäkene?*]), мельница (Пестрая корова, завитые рога, на гусином поле мычит, на синем голодает? [*Kiri lehm ning keerd sarved, haniväljal ammub, siniväljal singub?*]), прялка (Пестрая корова, рога торчком? [*Kiri lehm, kikkis sarved?*]), корабль (Пестрая корова, краси-

вые рога, ходит по озеру, лед ломается, и дрожит кровь? [*Kirju lehma, keikud sarved, konnib järve jäe peal, jäe pa[u?]kub ja veri väriseb?*]). **‘Пестрая кошка’** [*kiri kass*] – это кружка пива (Пестрая кошка на столе сидит, белой пены полна? [*Kiri kass kükitab laual, valget vahtu seest täis?*]).

Кроме животных метафор, в загадках имеется большое количество образов (как метонимических, так и метафорических), представляющих собой комбинацию цвета и человека, в данном случае цветовой эпитет также играет важную роль. **‘Черный мужик’** является начальной формулой 10 типов загадок и встречается в крайне различных значениях: пастор и приход (Черный мужик в баню шагает, сто за ним идут? [*Must mees marsib sauna, sada sammuvad järele?*]), кистер и пастор, схожие с первым значением (Старик на инструменте играет, черный мужик в бочке вопит? [*Vanamees mängib kiikapilli, must mees kärkab tõrre sees?*]), ружье (Черный мужик, убийца людей? [*Must mees mehemurdja?*]), Черный мужик плюется в лесу? [*Must mees sülitab üle metsa?*]), петух (Черный мужик на траве, кусок мяса на плечах? [*Must mees muru pääl, tükk liha turja pääl?*]), квасной чан (Черный мужик в углу мочится? [*Must mees nurgas, viskab kust?*]), ласточка (Черный мужик с рыбьим хвостом? [*Must mees, kalasaba taga?*]), рубаха со шнуровкой, сермяга (Черный мужик, красные зубы? [*Must mees, punatse hamba?*]), земля (Черный мужик, зеленый кафтан? [*Must mees, roheline kuub selgas?*]). Любопытна отгадка «светец, на котором горит лучина», в данном случае все явление со всеми элементами описано посредством цвета: Черный мужик, черные губы, красная трубка, белый черенок? [*Must mees, mustad tokad, punane piip, valge vars?*]).

**‘Красный мальчонка’** [*punane poisike*] – это метафора, схожая по аллитерации с *красным быком*, отгадкой являются в основном ягоды: например, костяника (Красненький мальчонка, каменный животик? [*Pisike punane poisike, kivine kõhuke?*]), морошка (Красный мальчонка на зеленой простыне спит? [*Punane poisike tagab rohelise palaka pääl?*]) и шиповник (Красный пухленький мальчонка, полны руки лепешек? [*Punane pippis poisike, süli saiakakka täis?*]). Однако встречаются и другие плоды: например, морковь (Красный мальчик,

зеленые волосы? [*Punane poiss, rohelised juuksed?*], Красный мальчонка в черной постели? [*Punane poisike musta asema sees?*] или яблоко (Мальчонка с багряным боком на дереве висит? [*Verreva külega poisikene üles puut?*]). В число отгадок входят также язык и зубы (Девки танцуют, рядом красный мальчик? [*Neitsid tantsivad, punane poisike vahel?*]) или карандаш (Красный мальчонка, каменное сердце? [*Punane poisike, kivine süda?*]). Словосочетание ‘белый мальчик’ [*valge poisike*] может означать боб (Белый мальчик, черный нос? [*Valge poisike, must nina peas?*]).

На основании текстов мы видим, что выбор цвета во многом обусловлен обязательной звуковой гармонией поэтического тропа, начальной и конечной рифмами, параллелистическими формулами. При этом огромную роль играет визуальное воображение – серый бык, символизирующий жернов, не может быть черным или большим быком и т. п.; черный бык также возможен (несмотря на то, что формула на основе аллитерации не возникает в пределах метафоры, присутствует аллитерация с каким-либо другим словом в предложении – *Must härg müirab* [‘Черный бык ревет’]) и всегда обозначает явление по какой-либо цветовой аналогии (блоха и т. п.).

Таким образом, в силу многоуровневой структуры (метафоры, метафорические эпитеты) и взаимосвязей между метафорой (вопросом) и подлежащим (отгадкой) образ (например, «серый бык» как метафору в переносном значении, состоящую из двух слов и обозначающую жернов) непросто подчинить единым основаниям цветового аспекта классических загадок. Несмотря на то, что поиск по материалу восходит к наименованию цвета, а анализ – интерпретация образа, – в свою очередь, к понятию животной метафоры (зоотермина) или человеческого образа, целесообразнее рассматривать их именно исходя из метафор и анализировать как единую фигуру речи.

Теперь рассмотрим загадки с **неопределенным субъектом** (около четверти классических загадок). В данном случае в качестве отдельной подтемы можно выделить последовательность наименований цвета в загадке как в предложении, сферы использования наименований цвета в общем строении или структуре загадки, поскольку зачастую наи-

менования цвета присутствуют в определенных шаблонных моделях, свойственных вопросной части загадок. Согласно А. Крикманну (Krikmann 2000), при отсутствии тропа в дело вступают другие структурные уровни, «за пределами причинно-следственной структуры в загадках без агента всегда заметно, каким образом в характере или поведении неназванной вещи по какой-либо оси создается “пространство”, приводится какое-либо отличие, противоречие, в крайнем случае, парадокс, создавая тем самым элементарный параллелизм». В контексте настоящего исследования интерес представляет распространенность цвета в этих шаблонных стереотипах. В основном в вопросной части сопоставляются или противопоставляются два места или пространственных аспекта.

**Снизу / внутри..., сверху...**

Снизу зеленый, сверху синий? – Лён [*Alt roheline, pialt sinine?* – *Lina*].

Снизу гибкие ножки, сверху золотистый? – Ткацкий станок [*Alt sirelt-säreline, pealt kullakarvaline?* – *Kangasjalad*].

Внутри черная, сверху красная? – Труба [*Seest must, pealt punane?* – *Löök*].

Внутри полосатый, сверху золотистый? – Лук [*Seest süruviiruline, pealt kullakarvaline?* – *Sibul*].

Внутри красная да гладкая, сверху черная да мохнатая? – Муфта [*Seest sile ja punane, päält must ja karvane?* *Muhv*].

**Сверху..., снизу / внутри...**

Сверху белый, внутри красный? – Человек [*Pealt valge, seest punane?* – *Inimene*].

Сверху белое, внутри черное? – Земля под снегом [*Päält valge, seest must?* – *Lumi ja maa*].

Сверху черная, внутри красная, вставишь внутрь, и приятно? – Калоша [*Pealt must, seest punane, pistad sisse, on mõnus?* – *Kaloss*].

**Вверх..., вниз...**

Бросишь вверх – белое, упадет – желтое? – Яйцо [*Viskad ülesse, on valge, kukub maha, on kollane?* – *Muna*].

**Спереди..., сзади...**

Спереди красная, сзади волосатая? – Клубника [*Eest punane, tagast karvane?* – *Maasikas*].

Наименования цвета могут выступать в вопросной части и в симметричных стереотипах, основанных на сопоставлении / противопоставлении двух моментов или временных промежутков.

**Раньше/сначала.., потом...**

Сначала широкий и желтый, потом белый и круглый? – Одуванчик [*Enne lai ja kollane, pärast valge ja ümmargune? – Võilill*].

Сначала маленький и красный, потом в штаны не лезет? – Цветок ореха [*Esite pisike ja punane, pärast ei mahu püksi? – Pähkle õis*].

Сначала белая, как снег, потом как зеленеющая трава, наконец багряная, как кровь, для детей сладка, как мед? – Вишня [*Esiti valge kui lumi, pärast kui haljendav rohi, viimati verev kui veri, lapsile magus kui mesi? – Kirsimari*].

В целом использование тропов, базирующихся на цветах, является в загадках крайне разнообразным, вопросы могут основываться и на одном цвете, однако нередко для параллелистических повторов используются цветовые пары и тройки. Неслучайно наиболее распространенными парами в рейтинге частотности употребления являются активно представленные названия цвета, например, антонимическая пара ‘черный : белый’ [*must : valge*], а также ‘белый : красный’ [*valge : punane*]; ‘черный : красный’ [*must : punane*]; ‘белый : желтый’ [*valge : kollane*]; ‘черный : желтый’ [*must : kollane*]; ‘красный : зеленый’ [*punane : roheline*]; ‘зеленый : синий’ [*roheline : sinine*]; ‘серый : зеленый’ [*hall : roheline*]; ‘черный : зеленый’ [*must : roheline*]. Парными являются и названия цветов, образованные от металлов, например, ‘серебряный : золотой’ [*hõbe : kuld*] (Серебряная карета, золотые гвозди? – Небо и звезды [*Hõbetõld, kuldсед naelad? – Taevas ja tähed*]), ‘золотой : медный’ [*kuldne : vaskne*] (Золотой половник, медная ручка? – Рожь [*Kuldene kulp ja vaskene vars? – Rukis*]). Несмотря на то, что в целом упоминается свойственный металлам цвет (например, золотой цвет золота), не всегда можно точно определить, имеется в виду металл как материал или скорее его цвет.

Наиболее продуктивными параллелистическими тройками являются ‘черный : красный : зеленый’ [*must : punane : roheline*] (например, Черная дырка, красная палка, зеленый пучок? – Морковь [*Must mulk, punane pulk, roheline tutt? – Porgand*]); ‘серый : черный : багряный’ [*hall : must : verev*] (Тощее серое, кусачее белое и багряное в красных штанах? – Вошь, блоха и клоп [*Hakk nahkjas, must järjjas ja verrev*]).

*punapüks?* – *Täi, kirp ja lutik*); ‘пестрый : белый : черный’ [*kirju : valge : must*] (Пестрый скот, белая тень, черный пастырь защищает? – Приход, церковь и пастор [*Kiri kari, valge vari, must karjane kaitseb?* – *Kogudus, kerik ja õpetaja*]).

Составные цвета встречаются в загадках крайне редко, единственный пример датируется 1940 г., когда в приходе Карья был записан вариант загадки про лук с прилагательным ‘светло-синий’ [*helesinine*]: Спереди полосатый, сверху золотистый, с краю светло-синий [*Eest siiruviiruline, päält kullakarvaline, äärest helesinine*].

С точки зрения цветовой лексики в загадках представляет интерес состоящая из семи цветов спектра радуга, присутствующая в качестве отгадки в 28 типах загадок (всего 596 вариантов), являясь, таким образом, ответом на заглавные тексты типов ЕМ 1210, 1523, 1619, 1930, 1959, 1993, 2777, 2778, 2779. Примечательно, что только три из этих заглавных текстов указывают в вопросной части на цвет: **Пестрая, полосатая**, как красивая лента, стелюсь по земле, никто взять в руки не может [*Mitme karva viiruline, kena lindi triibuline, lähen lookes üle maa, keegi kätte mind ei saa*] (ЕМ 1210), Из шелковой пряжи связана, из **золотой** пряжи соткана, на вершине мира сидит [*Siidilõngast siutud, kuldilõngast koetud, istub ilma harja pääl*] (ЕМ 1959), **Синий** сидр, **красное** ожерелье, висит под потолком в амбаре богача [*Sinine süiter, punane paater, ripub rikka mehe aeda laes*] (ЕМ 1993).

Несмотря на то, что радуга, бесспорно, представляет собой самое многоцветное явление природы, вопросная часть не дает отгадчику цветowych подсказок. Радуга может обычно служить отгадкой на загадку с горшком / котлом (Снизу амбар, над амбаром дуга [*Ait all, look peal*] (ЕМ 12) и Аистиная шея над морем тянется [*Kure kael üle mere*] (ЕМ 821)), упор в которой делается скорее на дугообразную форму. Аналогичная тенденция наблюдается и в рунических песнях (Jaago 1997, 60). Присутствуют и отсылки к религиозно-мифическим представлениям о радуге, согласно которым она соединяет два мира – наш и иной, в народных верованиях тоже скорее преобладает форма радуги – дуга, канат, лук, мост, пояс (Sarapik 1993).

Отдельный, более ранний слой материала образует подгруппа вопросов с подвохом «Возьмешь?» / «Что возьмешь?», имеющая схожие черты с метафорической поэтикой классических загадок. В них цвет также может являться частью метафорического образа, наиболее распространены цветовые пары ‘синий : красный’ [*sinine : punane*] и ‘красный : синий’ [*punane : sinine*]:

Пойдешь по **синему мосту** или по **красному мостку**? В рай или в ад [*Kas lähed **sinist silda** mööda või **punast purret** mööda? Taevasse või põrgu*].

Возьмешь **красного быка** или **синего жука**? Клубника, голубика [*Kas võtad **punase pulli** või **sinise sitika**? Maasikas, sinikas*]. Возьмешь **синий платок** или **красную простынь**? Рай, ад [*Kumba sa võtad, **sinise rätiku** või **punase palaka**? Taevas, põrgu*]. Возьмешь **с дерева красное** или **с моста синее**? С дерева – птица, с моста – кал [*Kas sa võtad **puu otsas punast** või **silla päält sinist**? Puu otsas lind, silla päält rooja*].

Также встречается противопоставление ‘красный : черный’ [*punane : must*]:

Возьмешь **красную палочку** или **черную дырочку**? Красную палочку, тогда я получу морковь [*Kas võtad **punast pulka** või **musta mulku**? Punast pulka, siis saan porgandi*].

‘Красный : жёлтый’:

Возьмешь **со столба красное** или **с камня желтое**? На столбе флаг, на камне кал [*Kas sa võtad **posti otsast punast** või **kivi pääd kõllast**? Posti otsas lipp, kivi pääd rooja*].

‘Зеленый : черный’:

Возьмешь **длинное и зеленое** или **короткое и черное**? Длинное и зеленое = береза, короткое и черное = ель [*Kas sa võtat **pika ja rohilise** või **lühikese ja musta**? Pikk ja rohiline = kask, lühike ja must = kuusk*].

‘Серый : белый’:

Возьмешь **серое с хвостом** или **белое с половиной**? Серое с хвостом = кошка, белое с половиной = лебедь [*Kas sa võtat **halli hännälise** või **valge puolise**? Hall hännäline = kass, valge puoline = luik*].

‘Золотой : желтый’:

Что возьмешь: **золотое одеяло** или **желтый платок**? Солнышко, луна [*Kumba sa võtad, kas **kuldteki** või **kollase rätiku**? Päike, kuu*].

‘Белый : розовый’:

Возьмешь с крыши белые или с земли розовые? На крыше голу-  
би, на земле огонь [*Kas sa võtad katusesest valged või maa pääl  
roosad? Katusel tuike ja maa pääl tuli*].

Эти загадки работают по принципу выбора между двумя альтернативами, при этом создаются метафорические ассоциации с целью склонить отгадчика к худшему выбору. Услышав загадку впервые, отгадчик вряд ли поймет, что «с камня желтое» или «с моста синее» может означать экскременты, а «красный мосток» или «красная простынь» – ад.

## Заключение

Использование цвета в различных подвидах загадок – важный и многофункциональный прием. Поскольку в тропе классической загадки отражен в основном внешний облик загаданного объекта, его познаваемые посредством органов чувств особенности, наименования цвета самым непосредственным образом участвуют в создании образного языка загадок. При этом важны поэтическое созвучие (аллитерация) и параллелизм (противопоставления, цветовые пары, тройки, более длинные перечни). Рейтинг цветов по частоте употребления возглавляют наименования основных цветов эстонского языка (*must, valge, punane, hall* и др.), в классических загадках из эстонских основных цветов не встречаются *lilla* и *oranž*. На архаичность языка загадок указывает тот факт, что наряду с прилагательным *roheline* распространено слово *haljas*, диалектные названия серого *hahk* и *harm*, а наряду с *kollane – kuldne*.

В классических загадках цвета помогают отгадчикам. Цвета описывают внешние признаки загаданного объекта путем метафорического переноса устоявшихся клише в качестве структурного элемента. В текстах с определенным субъектом, где целостный образ совпадает с описываемым синтаксическим подлежащим предложения, подлежащим зачастую является зоотермин, важную роль играет в качестве определения его цвет (например, *серый / черный / белый бык; черная свинья с красными поросятами*). Наблюдается универ-

сальная тенденция: крупные светлые животные (*серый / белый бык; белая лошадь*) указывают на какой-либо крупный, относительно тяжелый или малоподвижный объект (например, камень, мельницу, церковь, ноги, воз сена), в то время как *черный бык* отождествляется с каким-либо инструментом (кузнечный мех, ключ от амбара) или деятелем с характерной внешностью и громким голосом (пастор за кафедрой, читающий проповедь). Цвет важен и в метонимических и метафорических образах человека (например, *черный мужик, красный мальчонка*). В некоторых случаях эти образы присутствуют в устоявшейся последовательности (например, *гусь зеленый, но никогда зеленый гусь*).

В текстах с неопределенным субъектом, где загаданный объект представлен посредством действий, признаков, отношений, мест, времени и т. п., наименования цвета используются в синтаксических стереотипах, основанных на каких-либо парадоксальных различиях или противоречиях (например, *Снизу / внутри..., сверху...; Сверху..., снизу / внутри...; Спереди..., сзади...; Раньше / сначала..., потом...*).

В настоящей работе зафиксированы общие тенденции цветовой лексики загадок, однако некоторые особенности заслуживают в будущем более подробного анализа (например, можно рассмотреть присутствующие в загадках цвета посредством теорий метафор, а также символические значения и социокультурные основы цвета).

## Выражение благодарности

Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (институциональный исследовательский грант IUT 22-5) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям CEES – ТК 145). Публикация связана с исследовательским проектом Эстонского Литературного музея ЕКМ 8-2/20/3 «Нарративные и религиозные аспекты фольклора».

## Список цитированных источников

Babič, Saša 2019. Chapter Six: Colours and Colour Names in Slovenian Riddles. Piret Voolaid & Saša Babič (ред.) *Variation in Folklore and Language*. Cambridge Scholars Publishing, pp. 109–132 .

- Dundes, Alan & Abrahams, Roger 1987. On Elephantasy and Elephanticide: The Effect of Time and Place. Alan Dundes (ред.) *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley, California: Ten Speed Press, pp. 41–54.
- EM 2001 = Hussar, Anne & Krikmann, Arvo & Saukas, Rein & Voolaid, Piret (сост.) 2001. *Eesti mõistatused*. I: *Monumenta Estoniae Antiquae* IV:1, Arvo Krikmann & Rein Saukas (ред.), 1–1350. Tartu: Eesti Keele Sihtasutus.
- EM 2002 = Hussar, Anne, Arvo Krikmann, Arvo, Rein Saukas, Piret Voolaid (сост.) 2002. *Eesti mõistatused* II: *Monumenta Estoniae Antiquae* IV:2, Arvo Krikmann & Rein Saukas (ред.), 1351–2800. Tartu: Eesti Keele Sihtasutus.
- Ernits, Enn & Sarv, Mikk & Tedre, Ülo & Kõiv, Madis & Lõugas, Vello & Vint, Tõnis & Viires, Ants & Stöör, Ülo & Eelsalu, Heino 2015 [1981]. Värvid, arvud, kujundid: Esivanemate maailmapildist. *Mäetagused* 61, pp. 69–80. <https://doi.org/10.7592/mt2015.61.pilt>
- Jaago, Tiiu 1997. Mis seal tõuseb, soost sinine, soost sinine, maast punane? Sinise ja punase võimalikust tähendusest regilaulus. *Mäetagused* 5, pp. 54–72. <https://doi.org/10.7592/mt1997.05.tiiu>
- Jaago, Tiiu 2016. Punane regilaulus: sõnad ja vormelid. *Mäetagused* 64, pp. 9–34. <https://doi.org/10.7592/mt2016.64.jaago>
- Krikmann, Arvo 1997. *Sissevaateid folkloori lühivormidesse I: Põhimõisteid, žanrisuhteid, Üldprobleeme*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://www.folklore.ee/~kriku/PARINTRO/Parintro.pdf> – 10.04.2019.
- Krikmann, Arvo 1999. Vanasõnad loomade identiteedist (Tüpoloogilisi memuaare). *Mäetagused* 12, pp. 52–86. <https://doi.org/10.7592/mt1999.12.elukad>
- Krikmann, Arvo 2000. Eesti mõistatuste kujunditest. <http://www.folklore.ee/~kriku/PARINTRO/troobid.htm>
- Krikmann, Arvo & Krikmann, Jaak 2012. *Eesti mõistatused*. <http://www.folklore.ee/moistatused>
- Kõiva, Mare 2016. Loitsude värvimaailm. *Konverents „Suur maalritöö: keelest ja meelest“: Urmas Sutrop 60: 7. juunil 2016 Eesti Kirjandusmuuseumis: Ajakava: Teesid*. [...] Tartu: EKM Teaduskirjastus, p. 5.
- Lipponen, Ulla 1995. *Jauhut suuhun. Arvoitusvitsejä ja kompakysymyksiä*. [Riddle Jokes and Conundrums.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Roll, Tiiu 1985. Värvinimetused ja nende kujundiline osa regivärsilises pulmalaulus. *Töid eesti filoloogia alalt*. TRÜ Toimetised. Tartu: Tartu Riikliku Ülikooli Kirjastus, pp. 34–56.

- Sarapik, Virve 1993. Vikerkaar, värv ja teadusmütoloogia. Mare Kõiva (red.) *Eksperimentaalne folkloristika*. Tartu: Keele ja Kirjanduse Instituut, Kirjandusmuuseum, pp. 54–55.
- Sarapik, Virve 1997. Red. The Colour and the Word. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 3, pp. 72–92. <https://doi.org/10.7592/fejf1997.03.red>
- Sarv, Mikk & Sarv, Tõnn 1979. Loomise lugu. *Eesti Loodus* 7, pp. 449–452.
- Sutrop, Urmas 1996. Värvisõnad: ääremärkusi Taani hindamisraamatu Eestimaa lehtede kohta. *Keel ja Kirjandus* 4, pp. 225–229.
- Sutrop, Urmas 2011. Eesti keele põhivärvinimed. Mari Uusküla & Urmas Sutrop (red.) *Värvinimede raamat. Töid antropoloogilise ja etnolingvistika vallast* 5. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, pp. 65–88.
- Sutrop, Urmas 2016. Värvinimed ja värvid vendade Grimmide muinasjutu Lumivalguke variantides. *Mäetagused* 64, pp. 57–68. <https://doi.org/10.7592/mt2016.64.sutrop>
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2016. Mis värvi on muinasjutt? *Mäetagused* 64, pp. 35–56. <https://doi.org/10.7592/mt2016.64.toomeos-orglaan>
- Tuisk, Astrid 1996. Elevant rahvapärimumes. *Presentation held at 40th Kreuzwald Days conference, December 20, 1996* (manuscript hold by author).
- Viires, Ants 1983. Eestlaste värvimaailm. *Keel ja Kirjandus* 6, pp. 291–302.
- Voolaid, Piret 2019. Chapter Five: Colour Words and Symbols in the Subgenres of Estonian Riddles. Voolaid, Piret & Babič, Saša (red.) *Variation in Folklore and Language*. Cambridge Scholars Publishing, pp. 73–107.
- Voolaid, Piret 2010. Mõistatusžanri uuemaid arengusuundi 1992. ja 2007. aasta koolipärimuse kogumisvõistluse taustal. Eda Kalmre (red.) *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi tänapäeva laste- ja noortekultuurist, Tänapäeva folkloorist* 8. Tartu: EKM Teaduskirjastus, pp. 125–161.

## Summary

### COLOUR TERMS AND COLOUR SYMBOLS IN THE SUBGENRES OF ESTONIAN RIDDLES

**Piret Voolaid**

The article analyses colour names in the oldest and most widely spread subgenre of Estonian riddles – classical or ordinary or traditional riddles. The main questions concern the more frequent colour names,

their more general usage relations, and the use of colours in image creation. Classical riddles belong to a more archaic layer and are, by their nature, poetic descriptions of an object or a phenomenon, in which the image expresses mainly the appearance of the answer object, the facets perceived by senses. Colour names occur frequently in the image creation of riddles, serving as primary indicators in describing an object or a phenomenon and providing a hint at the answer. Classical riddles manifest the importance of colours in the semantic-lexical imagery of riddles (image stereotypes and form patterns), which can roughly be divided into two: 1. In texts with defined subjects, in which the image coincides with the syntactic subject of the descriptive sentence, the subject is often a zoological term, which is complemented by a colour (e. g. clichés such as grey/black/white ox; black pig and red piglets); yet, colour is also essential in human images (e. g. black man, red boy). 2. Texts with undefined subjects, in which the object to be guessed is presented indirectly by means of its activity, qualities, relations, places, time, etc., and colour names are applied in form stereotypes based on some kind of paradoxical differences or contradictions.

In classic riddles, the names of colours function to assist the people answer the riddle. Colours describe the external features of the object of the solution in metaphoric terms as structural elements of established clichés. In the texts with a defined subject where the integral figure of speech coincides with the syntactic subject of the syntactic base, the subject is often a zoological term that benefits greatly from a colour as a modifier (e. g. grey/black/white ox; black pig and red piglets). There is a universal tendency for larger and lighter animals (grey ox, white horse) to refer to something objectively heavy or non-moving (e. g. a stone, windmill, church, feet, haystack); black ox, however, relates to the characteristic appearance of a tool (blacksmith's bellows, a barn key) to a person performing an act or to the strong voice thereof (a priest giving a sermon from a pulpit). Colour is equally important in the metonymic and metaphoric human figures (e. g. black man, red boy). In certain cases these figures of speech appear in particular word forms (e. g. 'goose bright', but never 'bright goose').

In the texts with undefined subjects where the object of the riddle is presented through activities, features, relationships, places, times, etc., colour names are applied on the basis of paradoxical variations in the syntactic form stereotypes based on contradictions (e.g. under/inside., outside.; outside., under/inside.; front., back/end.; before/at first., afterwards..).

This article outlines the general tendencies of the colour vocabulary of riddles, but there are various elements that deserve more thorough anal-

ysis in future (e.g. different colours in riddles being treated through metaphor theories, including the symbolic meanings and sociocultural background of the metaphor theories).

Text examples originate from internet database Estonian Riddles (Krikmann & Krikmann 2012), based mainly on the manuscript material of the Estonian Folklore Archives as well as different publications and internet material.

**Keywords:** classical riddles, colour names, colours, folkloristics, riddles, traditional riddles

# Угрозы институционализации народного творчества в Государственном списке историко-культурных ценностей Беларуси

**Татьяна Мармыш**

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
tacciana.m@gmail.com

**Аннотация:** Народное творчество в Государственном списке историко-культурных ценностей Республики Беларусь представлено всеми областями выражения нематериального наследия, описанными в Конвенции ЮНЕСКО 2003 г. Народное творчество, включенное в список, имеет статус национального наследия. С одной стороны, это способствует принятию мер по его сохранению, но с другой – обуславливает появление различных угроз.

Актуальными угрозами для народного творчества в Государственном списке являются конструирование модели национальной культуры посредством расширения списка, коммодификация и коммерциализация народного искусства, деконтекстуализация, изобретение традиций, конкуренция регионов, искаженное понимание проблемы аутентичности проявлений народного искусства как нематериального культурного наследия. Существование данных опасностей связано с проблемой «обратного эффекта списка», который, ставя своей целью сохранение наследия перед лицом угроз, провоцирует их появление в стремлении институционализировать стихийные культурные процессы.

**Ключевые слова:** народное творчество, нематериальное наследие, угрозы, сохранение, список наследия, ЮНЕСКО

## Введение

Нематериальное наследие – явление конвенциональное, поскольку его определяет общественный договор, которым является Конвенция об охране нематериального культурного наследия 2003 г. (далее – Конвенция 2003). Согласно данному документу, «Нематериальное культурное наследие» означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, – признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека» (Конвенция 2018, 5). Несмотря на то, что наличие статуса «наследия» некоторые исследователи рассматривают как формализацию традиции (Гидденс 2004, 60–61), он означает добавление новых для нематериальных проявлений культуры (элементов) смысловых и функциональных значений социокультурного, экономического и даже политического характера и вызывает необходимость их сохранения всеми возможными «пользователями» – носителями, местными сообществами, научным сообществом, органами местного управления, активистами, туристами. Под сохранением нематериального наследия следует понимать комплекс различных мер, направленных на поддержку жизнеспособности наследия и создание системы передачи традиций в сообществах либо в более широком контексте.

Конвенция 2003 призвана служить противодействием угрозам, сопутствующим нематериальному наследию. Среди них выделяются три основные группы. Первая включает угрозы, затрагивающие «...прежде всего местное сообщество и его условия жизни, обеспечивающие аутентичность в выражении собственной культуры сообщества» (Ratajski 2015, 18).

Вторая группа охватывает риски ошибочного подхода специалистов в области культуры. Ключевую роль в третьей группе играют опасности, «возникающие из-за непонимания необходимости охраны наследия» со стороны самого локального сообщества (Ratajski 2015, 21). Данная систематизация учитывает внешние и внутренние факторы по отношению к местным сообществам, внутри которых нематериальное наследие передается из поколения в поколение. Сквозь призму изучения деревенского обрядового театра К. Смык конкретизирует данные угрозы безотносительно субъекта (сообществ): глобализация, миграции, прогрессирующие процессы урбанизации и индустриализации, постепенное ухудшение социально-экономических условий, исчезновение межпоколенческого общения, чрезмерный туристический трафик и деконтекстуализация, фольклоризация, коммерциализация, институционализация, действия профессионалов, ангажированных в культуротворческий процесс, нарушающих подлинность наследия (Smyk 2019, 6–15).

Проблема опасностей для нематериального культурного наследия сегодня рассматривается в глобальном масштабе. В целях предотвращения угроз ЮНЕСКО создала и пополняет Список нематериального наследия, нуждающегося в срочной охране. На основе анализа позиций, вошедших в него на протяжении 2015–2019 гг.<sup>1</sup>, можно обозначить угрозы, которые ЮНЕСКО считает наиболее опасными:

1) угрозы содержанию наследия: нерегулярное воспроизведение и практика, фольклоризация, ослабленная устная передача, исчезновение традиционных знаний, утрата традиционного костюма, отсутствие единения в сообществах;

2) социально-экономические угрозы: глобализация и урбанизация, миграция, изменение традиционной политической системы, вооруженные конфликты, бедность и экономические ограничения, использование наследия в коммерческих целях, трансформация семейного уклада и образа

---

<sup>1</sup> Browse the Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices. URL: <https://ich.unesco.org/en/lists> (дата обращения 13.02.2020).

жизни, безразличие со стороны молодого поколения, изменения в экономике, ухудшение демографической ситуации;

3) природные угрозы: изменение климата и природного ландшафта;

4) угрозы, связанные с отсутствием исследований и документации наследия.

В ходе 14-й сессии Межправительственного комитета ЮНЕСКО по сохранению нематериального культурного наследия, прошедшей в декабре 2019 г., международным экспертным сообществом уделялось особое внимание существованию множества сложных и взаимосвязанных вопросов, касающихся списков, которые находятся в ведении организации<sup>2</sup>. Предметом обсуждения также стали все более противоречивые результаты воздействия списков наследия на элементы нематериальной культуры, внесенные в них, что дает основания для критического анализа, в том числе национальных списков (реестров, инвентарей) наследия.

### **Белорусские списки наследия: цели и специфика**

Для обеспечения жизнеспособности нематериального культурного наследия необходимы соответствующие специфические меры и инструменты, в качестве которых предусмотрены идентификация и документирование наследия, его исследование, сохранение и защита, популяризация, повышение его роли, трансмиссия внутри сообщества с помощью формального и неформального образования, а также ревитализация (Конвенция 2018, 6). Кроме того, ст. 12 Конвенции 2003 предлагает уточнение: «Для обеспечения идентификации с целью охраны каждое государство-участник с учетом сложившейся ситуации составляет один или несколько перечней нематериального культурного наследия, имеющегося на его территории. Такие перечни подлежат регулярному обновлению» (Конвенция 2018, 10). Подобными перечнями в Беларуси служат Государственный список исто-

---

<sup>2</sup>Reflection on the listing mechanisms of the Convention.URL: <https://ich.unesco.org/en/14com> (датаобращения 13.02.2020).

рико-культурных ценностей Республики Беларусь<sup>3</sup> и Национальный инвентарь нематериального культурного наследия Беларуси<sup>4</sup>.

После обретения Беларусью независимости в 1991 г. вопрос о национально-культурной идентичности – один из самых важных для процесса строительства государства – был поставлен на повестку дня и решается до настоящего времени, в том числе с помощью культуры, которая является инструментом мягкой силы в политике (Samuel 2004; Schreiber 2016). В таких условиях важное место занимает нематериальное наследие, владеющее потенциалом ресурса формирования культурной идентичности (Brzezińska 2013, 267). С распадом СССР началось создание национальной правовой системы, в том числе в области охраны наследия. В этот период политика сохранения наследия определялась Министерством культуры. В 1992 г. был принят Закон Республики Беларусь № 1940-XII об охране историко-культурного наследия, в котором основной упор делался на материальное наследие<sup>5</sup>. Вхождение в силу закона ознаменовало создание Государственного списка историко-культурных ценностей Республики Беларусь (далее – Государственный список). Однако его история восходит к началу XX в., когда в 1926 г. Совет народных комиссаров СССР утвердил первый список охраняемых памятников культуры в Беларуси. Данный список, а также списки, которые существовали позже – в 1950, 1953, 1957 и 1988 гг. – касались исключительно объектов материального наследия. Нематериальные проявления творчества человека стали оцениваться как наследие, годное для получения статуса историко-культурной ценности страны, только в начале 1990-х гг.

<sup>3</sup> Закон Республики Беларусь № 1940-XII об охране историко-культурного наследия. URL: [https://en.unesco.org/sites/default/files/by\\_protectionlthistcult1992\\_rusorof.pdf](https://en.unesco.org/sites/default/files/by_protectionlthistcult1992_rusorof.pdf) (дата обращения 29.01.2020).

<sup>4</sup> Инвентарь нематериальной культурной спадчыны. URL: <http://livingheritage.by/nks/> (дата обращения 29.01.2020).

<sup>5</sup> Закон Республики Беларусь № 1940-XII об охране историко-культурного наследия. URL: [https://en.unesco.org/sites/default/files/by\\_protectionlthistcult1992\\_rusorof.pdf](https://en.unesco.org/sites/default/files/by_protectionlthistcult1992_rusorof.pdf) (дата обращения 29.01.2020).

Государственный список – основной документ регистрации историко-культурного наследия, имеющего особое значение для белорусской культуры. Белорусский список, впрочем, как и любые другие подобные национальные или наднациональные реестры, воплощает культурную политику и выступает средством актуализации в определенных временных и пространственных рамках необходимого культурного и социального опыта, отвечающего определенным идеологическим установкам. Посредством выстраивания списка происходит институциализация наследия, под которой следует понимать целенаправленное регулирование тенденций и процессов интерпретации культурного наследия, перераспределения его «культурного капитала» для целей регулирующего субъекта и влияние последнего с помощью наследия на общество.

Документ организован в форме постоянно пополняющегося материальным и нематериальным наследием списка. Реестр включает краткое, несколько формальное, описание проявлений нематериального наследия: название элемента, его локализацию, категорию, дату и номер решения о внесении в список, описание сообщества или носителей, и в более расширенном формате – характеристику современного состояния и информацию о предпринимаемых мерах по охране.

Для включения нематериального наследия в Государственный список заполняется заявка, состоящая из номинационной формы, экспертного заключения, фото-, видео- и аудиоматериалов, отражающих актуальное состояние традиции, письменного согласия сообщества носителей наследия. Каждая номинация проходит двухэтапную экспертизу. На первом этапе осуществляется оценка специалистов Национальной академии наук Беларуси, как правило, на основании полевых исследований, и подготовка экспертного заключения. Затем номинация анализируется с формальной стороны специалистами отдела информационно-аналитического обеспечения дополнительного образования взрослых Белорусского государственного университета культуры и искусств и направляется в Министерство культуры Республики Беларусь. Далее Белорусский республиканский научно-методиче-

ский совет по вопросам историко-культурного наследия при Министерстве культуры (далее – Совет) под председательством заместителя министра принимает решение о добавлении в Государственный список новой позиции на основании ее соответствия как минимум одному из шести критериев, указанных в Кодексе Республики Беларусь о культуре<sup>6</sup>. Решение Совета утверждается Советом Министров Республики Беларусь. В свою очередь Министерство культуры публикует официальную информацию на своем веб-сайте и отправляет документ, подтверждающий включение в список, местным органам власти. Данный процесс довольно формализован, по этой причине иногда он может длиться более года.

В соответствии с рекомендациями и стандартами Конвенции 2003 создается Национальный инвентарь нематериального наследия (далее – Инвентарь). Он размещен на интернет-портале «Жывая спадчына Беларусі»<sup>7</sup>, где концентрируется различная информация о традиционных формах творчества. В базе данных Инвентаря содержится подробное, более чем из 15 параметров, описание нематериального наследия. Эта текстовая информация сопровождается публикациями об элементе наследия, а также фотоматериалами и аудио- и видеозаписями.

Национальный инвентарь нематериального наследия методологически отличается от Государственного списка историко-культурных ценностей. Каждый элемент наследия в списке находится под охраной государства, сфокусированной на обеспечении мер по сохранению нематериальных историко-культурных ценностей посредством двух основных направлений: возрождения, сохранения, развития и передачи последующим поколениям культурных традиций, а также с помощью поощрения носителей наследия (см.: Кодекс Республики Беларусь о культуре).

В свою очередь инвентаризация ресурсов наследия направлена на выявление и идентификацию всех проявлений

---

<sup>6</sup> Кодекс Рэспублікі Беларусь аб культуры. URL: <http://www.pravo.by/document/?guid=12551&p0=Hk1600413> (дата обращения 03.02.2020).

<sup>7</sup> Жывая спадчына Беларусі. Інвентар нематэрыяльнай культурнай спадчыны. URL: <http://livingheritage.by> (дата обращения 03.02.2020).

нематериального наследия в стране. Инвентаризация подразумевает перманентный мониторинг зарегистрированного в Инвентаре нематериального наследия, будь то народное творчество, обряды, приготовление традиционных блюд и другое как в сельской местности, так и в городской среде. Добавление в Инвентарь – не настолько долговременный процесс и не требует прохождения формального ряда ступеней утверждения, как для регистрации наследия в Государственном списке. Однако идею постоянного мониторинга сегодня весьма сложно реализовать, поскольку в 2017 г. Институт культуры Беларуси, занимающийся администрированием портала «Жывая спадчына Беларусі» и курированием Инвентаря, прекратил свою деятельность в соответствии с решением Министерства культуры Республики Беларусь. В результате эту работу сегодня проводит подразделение Белорусского государственного университета культуры и искусств, для которого данная деятельность неприоритетна. По этой причине размещение информации в базе данных Инвентаря происходит намного менее интенсивно, и в настоящее время в базе данных находятся описания 76 элементов нематериального наследия.

### **Народное творчество в Государственном списке историко-культурных ценностей Республики Беларусь: статистика**

Количество позиций в Государственном списке составляет более 5,5 тысяч<sup>8</sup>, при этом большинство из них – материальные недвижимые объекты исторического наследия. Только 125 наименований размещены в разделе списка под заголовком «Нематериальное историко-культурное наследие Республики Беларусь (независимо от происхождения)», среди которых 49 – изображения гербов белорусских городов. Гербы весьма специфическим образом отвечают определяющим признакам нематериального культурного наследия,

---

<sup>8</sup> Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь. URL: <https://kultura.by/by/ikn-by/> (дата обращения 03.02.2020).

изложенным в Конвенции 2003. Главная причина этому заключается в превалировании их материальной формы над духовной сутью, что не характерно для нематериальных проявлений культуры. Остальные 78 позиций Государственного списка затрагивают все области нематериального наследия, указанные в Конвенции 2003:

- а) устные традиции и формы выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия;
- б) исполнительские искусства;
- в) обычаи, обряды, празднества;
- г) знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной;
- е) знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами (Конвенция 2018, 5–6).

Среди них можно выделить три большие группы: обряды, народное творчество и традиционная кухня. Пчеловодство, практикуемое в Леличицком р-не Гомельской обл., связанное со знаниями о природе и вселенной, находится вне этой классификации. В Государственном списке присутствует 26 проявлений художественного творчества локальных сообществ. Их распределение по областям страны выглядит следующим образом: 5 элементов практикуется в Брестской обл., по 4 в Витебской и Гомельской, 10 в Гродненской, по 7 в Могилевской и Минской обл. Несмотря на некоторую диспропорцию, можно утверждать, что при составлении списка используется подход регионального баланса – количество элементов, включенных в Государственный список, зависит исключительно от активности специалистов, занимающихся данным вопросом на местном уровне.

Народное творчество в Государственном списке репрезентируется традициями ткачества, гончарством, традицией изготовления кружев, искусством создания рисованных ковров, пением и танцами, навыками изготовления музыкальных инструментов и игры на них, традициями вырезания из бумаги, росписью пасхальных яиц, соломоплетением, плетением лаптей, валянием шерсти. Только 16 % видов народного творчества составляет городское наследие – этот дисбаланс характерен для белорусского национального списка в принципе.

Несмотря на то что все еще имеет место недооценка культуры деревни, ставшей «источником вдохновения для так называемой высокой символическо-художественной культуры» (Ratajski 2015, 15), в белорусской гуманитарной науке пока остается практически нетронутым вопрос о городском нематериальном наследии / фольклоре (постфольклоре) в урбанистической среде. Дискуссия о том, что есть нематериальное наследие города, только началась в кругах исследователей, специалистов в области культуры, СМИ в Беларуси. Ранее основное внимание уделялось сельскому наследию, которое изучалось и продолжает изучаться в контексте исследований фольклора.

### **Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь как источник угроз**

Государственный список историко-культурных ценностей, с одной стороны, способствует принятию мер по охране наследия, а с другой – обуславливает ряд проблем, которые множатся вместе с увеличением количества и разнообразия видов включенного в него наследия. Эти проблемы в первую очередь определяются разницей между практикой интерпретации нематериального наследия в Беларуси и «духом» Конвенции 2003, которая поддерживает идеи и интересы локальных сообществ, а не потребности государств либо международного сообщества (Bartmiński 2013, 36). Данная проблематика сводится к вопросу о выявлении угроз для нематериального наследия, в том числе и для народного творчества, вызванных Государственным списком.

На развитие Государственного списка напрямую влияет административная система управления культурой и наличие центрального планирования, которое заключается, в частности, в утверждении Министерством культуры плана включения наследия в Государственный список. Местные органы власти в регионах стремятся реализовать показатели планирования, что вызывает нисходящую инициативу как следствие выбора со стороны внешних субъектов в от-

ношении наследия – государства, экспертов, специалистов от культуры, несмотря на тот факт, что Конвенция 2003 акцентирует внимание на необходимости восходящей инициативы, которая в первую очередь выражает выбор носителей наследия и местных сообществ. Такая ситуация создает риск преобладания внешней оценки над внутренней оценкой нематериального наследия, что негативно влияет на его практику внутри сообществ. В этой связи возникает угроза того, что решение подать заявку на включение в Государственный список от местной власти может быть выборочно направлено на «яркие» и запоминающиеся элементы наследия, которые уже в краткосрочной перспективе возможно преобразовать в бренд региона.

Угрозой народному искусству является деконтекстуализация. Связь с локусом встроена в ткань элементов нематериального наследия, которое: а) принадлежит местным сообществам; б) существует в локальной культуре, сформированной в границах места проживания сообщества и местного ландшафта. Включение в Государственный список вызывает интерес к явлениям живой культуры на местном, региональном и национальном уровнях. Носители наследия приглашаются для демонстрации своих умений широкой аудитории – на концертах, фестивалях, ярмарках. В этих условиях пространственно-временное измерение традиционного нематериального явления изменяется, что способствует распространению знаний о наследии, а иногда и появлению возможности заработка для носителей, они могут почувствовать себя ценными для общества и реализованными в нем. С другой стороны, возникает опасность фольклоризации наследия и самофольклоризации сообществ (Klekot 2014, 97–98), а также макдональдизации (Ритцер 2011) наследия. Деконтекстуализация отрицательно влияет на ценность наследия в обществе, снижает интерес к его передаче, а также ставит в ситуацию опасности локальную культуру, поскольку: «Каждое местное сообщество / группа по определению имеет свою особую традицию, свое оригинальное культурное наследие. <...> Отношение членов группы к этому наследию, то есть их отношение к традиции – положительное, равнодушное,

отрицательное – в большей, если не в определяющей степени, влияет не только на форму, но и фактически на само существование местной культуры. По-существу – в долгосрочной перспективе – это влияет на существование локальной группы» (Kantor 2003, 31).

Конкуренция регионов, спровоцированная Государственным списком, также имеет характер вызова для народного творчества. Конкуренция связана с проблемой верификации данных на этапе подачи заявки в список. Заявка должна отражать информацию о фактическом состоянии элемента наследия, в то время как иногда в ней предоставляются сведения, полученные из научной литературы, опубликованной десятилетия назад (например, из томов серии «Беларуская народная творчасць»). Это связано с неточным пониманием принципов охраны нематериального наследия и стремлением отыскать как можно большее количество элементов наследия в регионе, чтобы внести их в Государственный список.

Следующая угроза связана с тем, что белорусский список, содержащий явления регионального происхождения, имеет национальный (государственный) статус, а наследие, внесенное в этот список, позиционируется в качестве национального достояния. В Кодексе Республики Беларусь о культуре нематериальное наследие, включенное в этот список, рассматривается скорее как наследие, принадлежащее государству, а не носителям, и как общебелорусское наследие, а не достижение локальной культуры. Такой подход влияет на конструирование модели национальной культуры и, как следствие, формирует некую обобщенную «правильную модель» элемента наследия. При этом под влиянием «авторитета» наследия в списке занижается ценность традиций определенной местности, несмотря на то, что для их носителей она не менее важна, чем абстрактная конструкция «национальная культура».

Образец нематериального наследия, зарегистрированный в списке, получает статус паттерна (Kroeber 1952, 181), признанной модели, что становится причиной его воспроизведения в нехарактерных регионах страны. Пример тому – внесенные в Государственный список пасхальные вербы («пальмы»), характерные для Гродненщины: пальмы, созданные



Образцы народного творчества как сувенирная продукция.  
Фото Т. Мармыш, 2013 г.

по образцу гродненских, уже несколько лет можно приобрести на Пасху в Минске. Таким образом начинается коммодификация нематериального наследия – практики, навыки и знания объективируются, оцениваются как предмет для продажи, представляющий экономический интерес. Это характерно для народного творчества в виде ремесленнических традиций, которые часто используются в туризме.

Присвоение наследия иного региона с целью присоединения к «высокому образцу» связано с концепцией изобретения традиции (Hobsbawm2008, 9). Она охватывает также внедрение новых элементов в ткань явлений народного искусства, что характерно для его современного этапа развития. Примером этому служит художественная сторона колядного обряда «Коники», который проходит на Полесье в Давид-Городке (Брестская обл.) 13 января. Наряду с использованием традиционных костюмов и масок (кони, дед, баба, аист, баран, дьявол) участники шествия наряжаются героями американской и советской поп-культуры (капитан Джек Воробей, викинги, Микки Маус, крокодил Гена), надевают маски популярных в СНГ певцов.



Современные персонажи колядного обряда «Коники».  
Фото Артема Кирьянова, 2016. <https://bel.sputnik.by/lifestyle/20160116/1019585544.html>

Традиционный костюм или обычно используемая носителями одежда воздействуют на образы отдельных перформативных проявлений нематериального наследия, включая песни и танцы, навыки игры на музыкальных инструментах, религиозные шествия и ежегодные обряды и церемонии. По причине популяризации все они попадают под угрозу искусственного усиления привлекательности для зрителя. Новые «эффектные» костюмы, песенно-музыкальный репертуар, выстроенный в соответствии со вкусами массовой аудитории, вносят эстетический диссонанс в цельность элементов народного искусства.

Создает определенную опасность критерий аутентичности, выполнение которого выступает одним из условий для включения в Государственный список и основой для классификации наследия, размещенного в нем. Нематериальное и материальное наследие в списке ценностей делится на две группы: А – наследие, имеющее неизменную аутентичность, Б – возрожденное наследие. Сам критерий классификации предполагает априорное наличие информации о степени или



Носители традиции исполнения свадебных и крестильных песен из д. Паршино Могилевской обл. в «усовершенствованных» костюмах. Фото: [http://livingheritage.by/nks/1130/?sphrase\\_id=42365](http://livingheritage.by/nks/1130/?sphrase_id=42365)

отсутствии аутентичности в номинации в Государственный список. По этой причине становится очевидным различие между белорусским подходом к толкованию нематериального наследия и практикой, основанной на принципах Конвенции 2003. Конвенция об охране нематериального культурного наследия не оперирует понятием аутентичности, поскольку аутентичность народного искусства (в отличие от апелляции к традиционности как способу функционирования в сообществе) несущественна для его оценки сообществом и, более того, зачастую невозможно предъявить подтверждение аутентичности, поскольку нематериальное наследие «живет», изменяется с течением времени (Мармыш 2019, 12).

Добавление нематериального наследия в список означает появление обязательств государства по охране наследия. Однако зачастую охрана воспринимается местной властью как «вещь в себе»: без реальных действий на локальном уровне она остается только номинальной. Например, после включения в Государственный список мониторинг нематериальных проявлений культуры проводится спорадически. По этой

причине в списке есть несколько позиций – оригинальных и ценных примеров народного творчества – присутствие которых там вызывает сомнение, а именно: творчество Николая Тарасюка по созданию инсцитной деревянной скульптуры из д. Стойлы Пружанского р-на и сказочная традиция Узденщины в репрезентации Лидии Михайловны Цыбульской из д. Могильно. Противоречие связано с тем, что данные элементы не соответствуют базовым характеристикам нематериального наследия, указанным в Конвенции 2003, поскольку в настоящее время носители этого наследия не живут, а, как известно, нематериальное наследие не может существовать (быть «живым») без так называемой социальной базы, так же, как и в отсутствие преемников, которые бы продолжили воплощать эти навыки и знания.

## Заключение

Представленный анализ выявил интересный факт – угрозы, которым призван противостоять Список нематериального наследия, нуждающегося в срочной охране, идентичны угрозам для народного творчества, вызванным включением в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь. На этом фоне можно сформулировать проблему к дальнейшему осмыслению – проблему «обратного эффекта списка» – реестр, направленный на защиту наследия, способствует росту опасностей для него. Среди последних – построение модели национальной культуры, изобретение традиций, деконтекстуализация, коммерциализация, конкуренция регионов и др. Данные угрозы оказывают влияние на оценку народного творчества в сообществах и изменяют его художественно-символические и технологические особенности. Угрозы под влиянием списка как инструмента культурной политики характеризуются институциональностью. Решение вопроса, связанного с их нивелированием, является смыслообразующим для жизнедеятельности нематериального наследия и требует внимания в ближайшей перспективе.

## Список цитированных источников

- Гидденс, Энтони 2004 *Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь*. Москва: Весь мир.
- Конвенция = *Конвенция об охране нематериального культурного наследия 2018*. Основные тексты Международной конвенции об охране нематериального культурного наследия. Париж: ЮНЕСКО, с. 3–22.
- Мармыш, Татьяна 2019. Конвенция ЮНЕСКО 2003 года как инструмент сохранения нематериального культурного наследия: история создания и современные тенденции развития. И. С. Цыремпилова & О. Э. Мишакова (ред.) *Сохранение, изучение и популяризация наследия: опыт участия и векторы развития*. Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, с. 10–16.
- Ритцер, Джордж 2011. *Макдональдизация общества 5*. Москва: Праксис.
- Bartmiński, Jerzy 2013. Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji”. Jan Adamowski & Katarzyna Smyk (ред.). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin, Warszawa, pp. 21–33.
- Brzezińska, Anna Weronika 2013. Rola społeczności lokalnej w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie Wielkopolski. Jan Adamowski & Katarzyna Smyk (ред.). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin, Warszawa, pp. 265–275.
- Hobsbawm, Eric 2008. *Tradycja wynaleziona*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kantor, Ryszard 2003. Współczesna działalność kulturotwórcza na poziomie grupy lokalnej. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne* 7, pp. 27–36.
- Klekot, Ewa 2014. Samofolkloryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna* 1, pp. 86–99.
- Kroeber, Alfred Louis & Kluckhohn, Clyde. 1952. Culture: a Critical Review of Concepts and Difinitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* 1, pp. 181–189.
- Ratajski, Sławomir 2015. Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku. Jan Adamowski & Katarzyna Smyk (ред.). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy–identyfikacja–zagrożenia*. Lublin, Warszawa, pp. 15–26.
- Samuel, Nye 2004. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.

- Schreiber, Hanna 2016. *Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element soft power państw*. e-Politikon 18. <http://oapuw.pl/wp-content/uploads/2016/11/ePolitikon-18-2016-2.pdf#page=57>
- Smyk, Katarzyna 2019. Sejmiki teatru wsi polskiej jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 roku. Anna Weronika Brzezińska & Katarzyna Smyk (ред.). *Festiwale, konkursy, przeglądy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Lublin, Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo UMCS, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa, pp. 89–108.

## Summary

### THREATS OF INSTITUTIONALIZATION OF FOLK ART ON THE STATE LIST OF HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF BELARUS

Tatsiana Marmysh

Folk art on the State List of Historical and Cultural Heritage of the Republic of Belarus is represented by all domains described in UNESCO's 2003 Convention. Folk art in the List has the status of national heritage. On the one hand, it promotes the adoption of measures for heritage safeguarding by the government, but on the other hand, it causes different types of threats.

Among actual threats to folk art on the List are the construction of a model of national culture, commodification and commercialization of folk art and its decontextualization. The invention of traditions, regional competition, a distorted understanding of the authenticity of folk art are the threats too. These risks are connected with the problem of the “opposite effect of the List”. The List goal is devoted to safeguarding of the heritage in the face of threats. However, it provokes risks by the desire for institutionalization of spontaneous cultural processes.

**Keywords:** folk art, intangible heritage, threats, heritage safeguarding, heritage list, UNESCO

# Основные аспекты этнокультурной деятельности белорусов, проживающих в Эстонии

**Елена Павлова**

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
Pavlovahelen87@mail.ru

**Аннотация:** В работе рассматривается семейная и календарная обрядность белорусов, живущих в Эстонии. На разнообразных песенных примерах, записанных автором в ходе экспедиции в г. Тарту, Маарду, Таллинн, Нарва, Йыхви в 2017–2019 гг., описываются основные элементы свадебной обрядности, акцентируется внимание на заговорах и гаданиях, сохранившихся среди информаторов, проживающих на данной территории.

**Ключевые слова:** миграция, эстонско-белорусское общество, диаспора, календарная и семейная обрядность, традиционная еда, культурная идентичность

По данным посольства Республики Беларусь в Эстонской Республике, общее число белорусов, проживающих в настоящее время на территории Эстонии, составляет около 1,5 тысяч человек. Миграции с территории Беларуси в Эстонию в основном происходили в 1990-е гг., в период распада СССР. Следует отметить, что на тот момент Эстония не была страной наибольшей массовой миграции: из Беларуси в основном выезжали в США, Германию, Польшу.

Одной из основных причин миграции, по данным многочисленных опросов белорусов в Эстонии, может считаться экономическая, поскольку именно желание улучшить свое

материальное положение заставляло белорусов уезжать из страны. Следующей по значимости причиной являются родственные связи<sup>1</sup>. Значительное количество молодых белорусов мигрировало в Эстонию из-за переселения туда родителей или близких родственников. Согласно данным, предоставленным посольством Республики Беларусь в Эстонии, по состоянию на 01.01.2017 г. из общего количества белорусов, мигрировавших в Эстонию, большинство составляют выходцы из Гомельской и Витебской обл.

Из проведенных нами опросов белорусов, проживающих в настоящее время в Эстонии (г. Тарту, Нарва, Йыхви, Таллинн и др.), очевидно, что они не теряют интереса к событиям на родине, регулярно читают периодические издания, смотрят белорусские телеканалы, отслеживают информацию с помощью социальных сетей в Интернете.

Многие белорусы смогли успешно адаптироваться в Эстонии, а именно: устроиться на работу, построить собственные дома, создать национальные общества. Объединяющим фактором, считаем, для них послужило чувство ностальгии по родине.

Что касается диаспор, следует отметить, что в 1989 г. в г. Йыхви было зарегистрировано первое в Эстонии белорусское общество под названием «Бэз», которое возглавила белоруска Зинаида Клыга. Позднее были созданы аналогичные общества в г. Нарва, Таллинн, Маарду, Тарту и некоторых других. На сегодняшний день самым молодым является белорусское общество «Спадкі» (г. Тарту), организованное уроженкой Беларуси Ириной Коломиец. Регулярно оно осуществляет многообразную культурную деятельность, сохраняет и воссоздает традиции белорусской национальной культуры подобно аналогичным обществам в других городах Эстонии.

Современные белорусские диаспоры в Эстонии стремятся транслировать национальную культуру и традиции с помощью различных мероприятий, передающих белорусский колорит. Ежегодно силами культурных обществ воссоздаются

---

<sup>1</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора (АИИЭФ). Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 27. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Колягина А. В., 1960 г. р.

белорусские народные праздники и обряды, сохраняя тем самым у мигрантов чувство этнокультурного своеобразия.

Необходимо отметить, что на всех праздниках у белорусских мигрантов на столе присутствуют блюда национальной белорусской кухни. Большинство нами опрошенных по-прежнему охотно готовят их не только при проведении культурных мероприятий диаспоры, но и дома, в семейном кругу. В меню белорусских эстонцев присутствуют в качестве повседневных такие блюда, как драники, клецки «с душой» и «без души» (что значит с мясной начинкой либо без нее), холодник, студень, колдуны и многое другое. Для праздничного застолья уроженки Беларуси готовят и старинные белорусские напитки – крамбамбулю и сбитень.

Что касается анализа песен, которые входят в репертуар ансамблей, действующих при каждом обществе, то тут следует отметить, что изначально в их репертуаре преобладали белорусские народные песни, которые знали, любили и пели родители участников творческих коллективов. Позже к основному репертуару стали добавляться и другие народные песни, а также песни современных белорусских авторов, среди них, например, песня «Ефросинья» автора Станислава Володько:

З нябёс блакіту і з нябеснай сіні  
 Я адчуваю позірк Еўфрасіні,  
 Што беражэ мяне ад злога вока,  
 Калі ўвесь свет глядзіць, здаецца, воўкам.  
 Што ў скрушны час ратуе ад знямогі,  
 Мне памагае ісці зямной дарогай...<sup>2</sup>.

В данном тексте образ Ефросиньи раскрыт достаточно полно – она представлена и как просветительница, и как первопечатница, ну и конечно же как женщина, которая была причислена к лику святых.

В настоящее время каждый коллектив имеет свой богатый и разнообразный репертуар, а белорусские народные песни с их неповторимой мелодикой и напевностью звучат благодаря популяризаторской работе диаспор далеко за пределами Эстонии – в Латвии, Литве и Польше.

<sup>2</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 27. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Йыхви от Клыга З. Г., 1946 г. р.

В процессе выполнения совместного проекта Национальной академии наук Беларуси и Эстонского литературного музея специалисты двух стран проводили опрос населения Эстонии по следующим темам: «Домашние животные», «Лекарственные растения», «Традиции и обряды», «Народная медицина» и «Белорусская диаспора в Эстонии». Выяснилось, что большинство белорусов, проживающих в Эстонии, хорошо помнят календарные и семейные обряды.

Анализ собранных материалов показал, что среди наиболее популярных праздников белорусских эстонцев можно выделить Рождество (Каляды), Масленицу (Масленіца), Вербное воскресенье (Вербніца), Пасху (Вялікдзень), Купалье (Купалле / Янов день). Поскольку данные праздники – живое явление в самой белорусской народной культуре, они не только сохраняются в быту, но и широко представлены в сценических формах. Можно сказать, что для белорусов, выехавших в Эстонию, народные традиции родины становятся важным культурным ресурсом

В г. Маарду от группы женщин нами записан целый ряд гаданий. Тамара Николаевна Воронец вспоминает: *«Вот мама принесла поленья, выложила колодецем у кровати и сказала, что во сне меня кто-то переведет через колодец. Или еще стакан воды ставим. Ну, вот во сне вижу, идет военный парень и перевел через колодец»*<sup>3</sup>. Из того, что нам рассказали, можно выделить следующие способы гадания: капали воском в воду, через плечо бросали валенки, дрова воровали, считали, *«если четное количество поленьев, значит, замуж выйдешь в этом году, а если не четное – значит, нет. У меня брат был, мама нарезала мясо. Одни мальчишки пришли. Так мама нарезала, положила на порог, если первый кусок возьмет твой кот, значит, первой замуж выйдешь. Кот мой первый взял, а у парней не взял. Еще нарезали из бумаги мужские имена – и под подушку. Я просыпаюсь и слышу имя “Павел”. И мужа звали Павел»*<sup>4</sup>.

Следует отметить хорошую сохранность некоторых колядных песен в памяти мигрантов. Так, в г. Маарду от Валентины

<sup>3</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 20. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Воронец Т. Н., 1957 г. р.

<sup>4</sup> То же.

Александровны Кузнецовой (1956 г. р.) и Валентины Владимировны Цудило (1950 г. р.), нами записана песня, в которой упоминается о «колядке», хозяине – «пане Степане», к которому пришли колядующие, и о его трудолюбивых дочерях:

Ишла калядка, калядуючы, за сяло,  
 Зайшла ж яна да пана Сцяпана пад акно:  
 – Ой, пане Сцяпане, харошыя дочкі ў цябе!  
 А што ж твае харошыя дочкі рабілі?  
 – А што ж мае харошыя дочкі рабілі,  
 Да ў садове хлеб-пшанічаньку мералі<sup>5</sup>.

Песни с похожим зачином встречаются на Беларуси локально.

Исполнители колядных песен вспоминали и о таком ярком персонаже колядных обрядов, как «коза», которая по обычаю должна падать, будто умирает. Традиция «вождения козы» сохраняется и сегодня. Благодаря культурно-просветительской деятельности на колядном празднике звучит хорошо знакомая всем белорусам песня, исполненная Зинаидой Григорьевной Клыга (1946 г. р.), Дмитрием Тарасовичем Кондратенко (1927 г. р.) в г. Йыхви:

Го-го-го, каза,  
 Го-го-го, шэрая,  
 Дзе каза рогам,  
 Там жыта стогам<sup>6</sup>.

Правда, если в Эстонии белорусы и колядуют, то только среди своих. Эстонцы таких обрядов не проводят. Довольно часто белорусы, переехавшие в Эстонию, приобщают к Колядам своих детей. Небольшими группами ребята ходят по домам, поют песни, за что получают сладкие угощения.

На Пасху белорусы в Эстонии стараются посещать церковь. За день до этого светлого праздника хозяйки, как и в белорусских деревнях, либо пекут куличи сами, либо покупают уже готовые в магазине, красят яйца либо луковой шелухой, либо обычными красками, все же, как нами было зафиксиро-

<sup>5</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 20. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Кузнецовой В. А., 1956 г. р.

<sup>6</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 55. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Йыхви от Клыга З. Г., 1946 г. р.

ровано, отдают предпочтение натуральным красителям. Все это несут в церковь и освящают.

В праздничный день все начинают угощаться, играют с детьми в «битки» – у кого первого разобьется яйцо, тот и проиграл. Катают искусственные или реальные яйца с горок – у кого дальше укатится, тот и выиграл. Когда белорусские общества проводят праздники, на них приглашают всех желающих, как белорусов, живущих в этом городе, так и эстонцев. На подобные мероприятия представители диаспор приходят с детьми. Родители танцуют вместе с ними, также поют традиционные белорусские песни, устраивают общее застолье с блюдами национальной кухни, приобщая тем самым подрастающее поколение к белорусским традициям.

Одним из праздников, который отмечают как белорусы, так и сами эстонцы, является Купалье, или Янов день. Праздник проводится в ночь с 6 на 7 июля на берегу самого красивого в данной местности озера либо реки. Между тем в г. Марду зафиксировано празднование Купалья, организованное белорусским обществом в ночь с 23 на 24 июля. Рассказывают, что в это время ходят в лес, жгут костры, молодые люди прыгают через них, символически ищут цветок папоротника. В Эстонии не везде жгут костры, в некоторых городках, где эти традиции поддерживаются, плетут и пускают на воду венки. В Эстонии, в среде белорусов, старинные традиции сохраняются в той же степени, что и в сегодняшней Беларуси.

Нельзя обойти вниманием живое бытование заговоров, правда, самых простых. Актуальные заговоры представляют собой краткие заклинательные формулы, с помощью которых пытаются достичь желаемого в защитных, лечебных и других целях. Отличительные черты заговоров – оригинальность семантики, языка и структуры, их исполнение носит сугубо личный характер. В функциональном и жанровом отношении заговоры близки к народным молитвам и заклинаниям. Большинство из них начинается обращением к Богу: *«Заговаривают “Ойче наш...” А если лишай, нужно плюнуть на палец и сказать: “Лишай, лишай, иди вон, свиньям мешай”*<sup>7</sup>. Как известно, профессионалы, владеющие «мистическими

<sup>7</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 27. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Йыхви от Клыга З. Г., 1946 г. р.

заклинаниями», не выдают секрета их использования. Иначе обстоит дело с заговорами, широко используемыми в быту. Ими делятся с друзьями и подругами, если в этом есть необходимость. Также существуют в обиходе у эстонских белорусов заговоры от болезней глаз. Так, в г. Йыхви Зинаида Клыга в присутствии своих друзей сообщила нам тексты двух заговоров от болезней глаз:

Маладзік малады, у цябе рог залаты,  
Табе на сіяніе, а мне на здароўе,  
Табе – светлыя ночы,  
А мне – ясныя вочы.  
(Повторить три раза и перекреститься).

Следующий заговор – на удаление попавшей в глаз посторонней частички:

А калі парушына, то:  
Бег заяц лесам,  
А каза – лазою.  
Парушына з вока  
Выкацісь слязою<sup>8</sup>.

Достаточно важным является факт, что, как известно, заговор состоит из «вступления» (в форме молитвы), нарративной части и закрепки, приведенные выше заговоры данную структуру не соблюдают.

Хорошо помнят белорусы в Эстонии колыбельные белорусские песни:

Люлі-люлі,  
Прыляцелі гулі,  
Селі на варотах,  
У чырвоных ботах.  
Звалі сакатаці,  
Няма чаго даці<sup>9</sup>.

Культурная преемственность находит выражение в эмоционально-поэтическом общении современных бабужек с внуками,

<sup>8</sup>То же. Л. 47.

<sup>9</sup>ИИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 19. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Воронец Т. Н., 1957 г. р.; Губаревой Е. Ф., 1947 г. р.; Глушенок Т., 1942 г. р.; Кремес Л. П., 1938 г. р.

когда актуализируется типично белорусская этническая модель, подкрепляемая традиционными потешками, среди которых на первом месте «Ласочка» и «подковывание» ножек ребенка:

– Ласачка-Пасачка,  
Дзе была?  
– У млыне была.  
– Што рабіла?  
– Муку малола.  
– Чаму мне не дала?  
– Забылася.

Кую-кую ножку,  
Паедзем у дарожку.  
Дарожка крывенька,  
Кабылка сляпенька.  
А там ля калёс  
Воўк кабылку панёс<sup>10</sup>.

Очевидно, что в среде мигрантов сохраняются поверья, связанные с переходными моментами жизненного цикла. В белорусской традиционной культуре существовало много запретов для женщины, ожидающей ребенка – переступить через порог, смотреть на пожар и т. п. Некоторые запреты и предписания оказались в быту мигрантов достаточно стойкими. Например: *«Когда женщина беременна, нельзя ей ничего просить. А если беременная просит, то обязательно нужно дать. Не дашь, то у тебя обязательно или мыши появятся, или еще что будет»*<sup>11</sup>.

Хотя культурное содержание этнического наследия сокращается, у многих представителей третьего поколения мигрантов выражен интерес к обрядам жизненного цикла, их воссозданию и возобновлению.

Свадебные обряды и традиции в своем роде уникальны. Согласно сообщениям целого ряда информантов, невесты на

<sup>10</sup> ИИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 19. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Воронец Т. Н., 1957 г. р.; Губаревой Е. Ф., 1947 г. р.; Глушенок Т., 1942 г. р.; Кремес Л. П., 1938 г. р.

<sup>11</sup> То же. Л. 21.

свадьбе носили веночек – символ невинности, девичьей чистоты: *«На голове была фата и розочки сделаны были»*<sup>12</sup>.

В Эстонии нам удалось зафиксировать факт, когда в свадебном обряде используют громничную свечку. На Сретенье (бел. Стрэчанне) она была главным атрибутом праздника. Хозяева несли ее из церкви домой, освящали дом, скот, двор, что, согласно поверьям, оберегало от пожаров и нечистой силы. Вот что нам рассказала Елена Петровна Колягина: *«С восемнадцати лет готовили. Все огарочки, на все праздники жгли и потом приносили в храм, и просили батюшку, чтоб сделали свечку. Но получалось так, нужно было три свечи на восемнадцать лет, на девятнадцать и на двадцать. Они брались и заплетались косой, эти три свечи. Обязательно дно закреплялось, и она хранилась и ждала, когда сына нужно было женить. Пока сына не было, мы с мужем поставили стол посреди хаты. Это уже на свадьбу. На стол ставилось ведро с водой. На другой угол, точно поперек, хлеб и икона Матери Божьей. Входит сын с дружкой. Он заходит. Муж берет икону, благословляет его иконой. На столе лежит рушник, он берет и рушником перевязывает руки узлом сыну, берет икону и обводит вокруг стола, потом подводит его к входной двери, развязывает ему руки, переворачивает лицом к входной двери, еще раз благословляет и отправляет. Перед тем, когда икону, ему в руки давали сретенскую свечу. Считалось, что когда ему плохо станет, то нужно зажечь эту свечу, и весь род ему придет на помощь. Вот так сына отправляют»*<sup>13</sup>.

Тема девичьей косы включается в песню о прощании девушки с родом и семьей, которая в настоящее время приобрела функцию свадебной:

Гдзе бы я ні ехала, гдзе бы я ні шла,  
 То сваёй матуленькі пакланюся я.  
 Кланяюся табе, мама, што будзіла мяне рана,  
 Больш не будзеш, не будзеш,  
 Больш не будзеш, не будзеш.  
 Гдзе бы я ні ехала, гдзе бы я ні шла,

<sup>12</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 55. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Маарду от Колягиной Е. П., 1964 г. р.

<sup>13</sup> То же. Л. 40.

То свайму татулю пакланюся я.  
Кланяюсь табе, тата,  
Што прымаў ты хлопцаў у хату,  
Больш не будзеш, не будзеш...<sup>14</sup>.

Если же анализировать состав свадебных песен, зафиксированных нами на территории Эстонии, то среди них выделяется группа песен, в которых преобладают тексты с использованием образного параллелизма, в которых молодые представлены в образе птиц или деревьев:

Шэрая вутачка на моры начуе,  
Усё маё горачка, маё гора чуе. (2 раза)  
Першае горачка – свякроўка ліхая,  
Другое горачка – дзяціна малая, (2 раза)  
Трэцяе горачка – мілы спакідае.  
Шэрая вутачка, вазьмі маё гора,  
Маё гора-горачка, ты развей над морам<sup>15</sup>.

Есть еще один этнокультурный аспект, не затронутый в нашей статье, но подлежащий изучению – диалог культур.

Для нас важно констатировать, что в этнокультурном пространстве белорусов-мигрантов происходит следующее:

- 1) естественное сокращение поля этнокультурной информации, связанной с национальным фольклором;
- 2) сохранение некоего актуального ядра, относящегося к культуре детства, календарным и семейным праздникам и обрядам;
- 3) просветительская и пропагандистская роль белорусской диаспоры по расширению этнокультурного сознания мигрантов дает положительные результаты в плане сохранения ими этнической идентичности.

Таким образом, тема миграции для Беларуси во все времена являлась актуальной. Было обнаружено, что на сегодняшний день можно найти много общего не только в традиционной кухне мигрантов, но также в сохранении старинных обычаев, традиций и обрядов, которые передаются новому поколению.

<sup>14</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 37. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Нарва от Сякки С. В., 1946 г. р.

<sup>15</sup> АИИЭФ. Ф. 23, оп. 17, д. 2, л. 52. Зап. в 2017 г. Павлова Е. П. в г. Йыхви от Клыга З. Г., 1946 г. р.

## Summary

### MAIN ASPECTS OF THE ETHNOCULTURAL ACTIVITIES OF BELARUSIANS LIVING IN ESTONIA

**Alena Paulava**

The paper considers the family and calendar rituals of Belarusians living in Estonia. The article uses various song examples recorded by the author during the expedition to Tartu, Maardu, Tallinn, Jõhva, consistently describes the main elements of the wedding ritual, focuses on conspiracies and fortune-telling preserved among informants living in this territory.

**Keywords:** migration, Estonian-Belarusian society, diaspora, calendar and family rituals, traditional food, cultural identity

# Проблема соотношения текста и напева: к разграничению стиховедческой и музыковедческой компетенции

**Юрий Патюпо**

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
paciupa@gmail.com

**Аннотация.** Народные песни являются объектом изучения филологии и этномузыкологии, а их стихосложение давно уже стало «яблоком раздора» между стиховедами-филологами и музыковедами. Цель работы – решить междисциплинарный спор, изучив соотношение стиха и напева, а также обосновать право стиховедения на свой предмет в данной области. Исследование синтезирует опыт, полученный представителями обеих дисциплин, особое внимание уделяется ошибкам и достижениям музыковедов в стиховедческих вопросах. Вначале кратко излагается предыстория полемики, оспариваются современные попытки дискредитировать филологические подходы. Далее рассматриваются проблемы возникновения, функционирования, записывания и расшифровывания песенного фольклора. Центральным вопросом является рассмотрение музыкально-речевых форм в оппозициях «метроритмики – семантики» и «симметрии – диссимметрии». В статье обосновывается нетождественность словесного и музыкального рядов, доказывается, с опорой на выводы В. И. Елатова об антропономности народной музыки, невозможность перенесения на стих внешних ритмов. Автор данной работы приходит к выводу, что музыка надстраивается над текстом и управляет им, иногда полностью «растворяя» текст. Исходя из по-

лученных результатов, автор считает: песенный стих должен изучаться как явление, независимое от напева, но в случае неопределенности размеров стиховеду время от времени полезно обращаться к ритмическим аспектам напева.

**Ключевые слова:** народная песня, текст, стих, напев, распевание, проза, ритм, метр, фонема, слог, колон, ряд, «музыкальная» теория, симметрия, диссимметрия, изосиллабизм, антропономный, уровень анализа

## Введение

Тяжба между стиховедами и музыковедами за приоритет в изучении народного стиха длится уже не одно столетие. Непонимание обусловлено и разностью предмета изучения, и различием языка описания, и степенью компетентности в смежной области, а также методологией, целями и пр., и пр. Надежды на гения, который соединит в одном лице и компетентность, и проницательность в обеих областях, уже не осталось. Наверное, в ученом всегда доминирует нечто одно, или стиховед, или музыковед, и побеждает то, что доминирует. «Несмотря на всегдашнюю оговорку о единстве, в процессе исследования произведение музыкального фольклора невольно делится на две части – музыкальную и поэтическую – в зависимости от компетенции исследователя» (Невзглядова 1974, 238). Но и счастливые случаи соединения в одном лице двух компетенций не решают проблемы, результаты исследований должны стать достоянием широкого круга специалистов, ведь наука не делается стараниями гениальных одиночек. И, как ни странно, но наличие опыта в обеих областях не всегда сопутствует успеху, иногда даже мешает. Поверхностные знания в области музыки часто приводили филологов к самоуверенным, но опрометчивым выводам. Думаю, тот же результат можно наблюдать и в области музыковедения – дилетант всегда считает, что постиг все.

Следует отметить, что если до начала и даже середины XX в. задавали тон филологи, то в последние десятилетия инициатива перешла в руки их коллег по музыкальному цеху. А если учесть то, что именно с начала XX в. берет

старт «научное стиховедение»<sup>1</sup>, то получается, что филологи в период своего расцвета упустили инициативу, фактически, уклонились от изучения народного стиха. В самом деле, если единственная монография на русском языке, вышедшая более полустолетия назад (Штокмар 1952), представляет собой неоконченный и довольно спорный, если не тупиковый, проект<sup>2</sup>, если наибольшим достижением в деле изучения русского народного стиха стали работы американца (Бейли 2001; Бейли 2010), то все, что могут предложить филологи – это пока наброски общей теории<sup>3</sup>. Не вдаваясь в подробности, хотелось бы отметить, что принятая у филологов интервальная классификация стиха по «системам»<sup>4</sup>, делящая стихи на силлабические, силлабо-тонические и тонические, больше запутывает, чем что-либо проясняет, так как черты любой из этих «систем» можно найти если не в каждой народной песне, то, по крайней мере, во многих жанрах. И если школьные суждения филологов по поводу народного, якобы «тонического» стиха, – просто поверхностные, ни о чем не говорящие отписки, то, попадая в руки музыковедов, смутно представляющих предмет стиховедения, эти понятия создают невероятную путаницу. Это, перефразируя Платона, – кривые отражения кривых отражений.

Так, может, филологам вообще отказаться от изучения народного стиха и уже окончательно доверить это дело музыковедам, благо они преуспели в данном направлении?

---

<sup>1</sup> В русской традиции началом научного стиховедения принято считать опыт применения Андреем Белым статистического метода при исследовании четырехстопного ямба (Белый 1910). Но «начало» можно отодвинуть и на столетие назад, приурочив к выходу «Опыта о русском стихосложении» (Востоков 1817).

<sup>2</sup> М. П. Штокмар поставил целью предвзятую идею – доказать обусловленность былинного стиха просодией «древнерусского языка». Наиболее ценной частью его книги является история изучения народного стиха, к сожалению, написанная несколько высокомерно, а также критика «музыкальных» теорий народного стиха.

<sup>3</sup> Д. Бейли исследовал только несколько лирических размеров (Бейли 2001; Бейли 2010), но в целом его работы можно считать образцовыми.

<sup>4</sup> Критику интервальной теории см. в кн. (Пацюпа 2019, 9–14).

К сожалению, все результаты, полученные в области этномузыкологии, по крайней мере, известные автору этой статьи, говорят об обратном, о том, что музыковедение не может заменить собой стиховедение, что часть объекта остается в тени. Более того, именно из-за недостаточной разработанности филологических понятий страдает музыковедение. Именно филологи должны выработать ясные представления и четкие понятия о стихе и предоставить их музыковедам. Казалось бы – чего проще, но вот камнем преткновения на пути достижения этой полезной и благородной цели лежит недоверие к чисто филологическому изучению народного стиха. А так как без филологических понятий не обойтись, то они берутся откуда угодно: и из литературного арсенала, и измышляются самими музыковедами. То есть мы, фактически, по кругу возвращаемся к тому, о чем говорилось выше: возможно ли филологическое изучение народного стиха как самостоятельная область исследований, а не приложение к музыковедческим разработкам.

Чтобы положительно ответить на этот вопрос, необходимо более-менее внятно разграничить компетенцию стиховедческую и музыковедческую. А так как разграничение компетенций – не абстрактная конвенция о сферах влияния, а прежде всего обуславливается природою изучаемого объекта, то именно в самом объекте и следует искать линию демаркации данных наук: все, связанное со стихом, – область стиховедения, все, связанное с напевом, – область музыковедения. Даже если допустить такую крайность, что стих от напева вещественно неотделим, то и в этом случае возможно и желательно абстрагирование обеих сфер. Присутствие в одном исследовании разных компетенций – возможно. Иногда даже желательно, но до того момента, пока это не приводит к неверной и упрощенной интерпретации объекта. Изучение музыки требует специальных знаний, с этим никто не станет спорить, но, к сожалению, довольно распространено предубеждение, что словесная сфера, в силу общепонятности словесного языка, доступна всем, от музыковедов до физиков. Думаю, именно на этом предубеждении основываются претензии к музыкальной компетенции филологов при отсут-

ствии претензий к словесной компетенции музыковедов. Но как не требуется специальных знаний для понимания речи, так не требуется и специальных знаний для различения акцентов, чувства ритма. Все остальное, необходимое для исследования, уже есть в арсенале каждой из названных наук.

В данной работе будут критически рассмотрены «послештокмаровские» работы, отрицающие правомерность филологического изучения народного стиха, убедительно обоснованную в монографии М. П. Штокмара (Штокмар 1952), а также будут указаны категории исследователей, склонных к такому пониманию сути вопроса. Далее мы рассмотрим отношения стиха и напева в структурном, функциональном и стилевом аспектах, покажем лабильность и амбивалентность этой связи, наличие градации в отношениях стиха и напева. Следует отметить, что положения статьи, касающиеся стиха, основываются на стиховедческой компетенции автора, а положения, касающиеся музыки, не претендуют на самостоятельность и исходят лишь из опыта авторитетных музыковедов. Авторское начало здесь сводится к установлению логических связей между суждениями музыковедов и филологов. Такая односторонность оправдывается необходимостью найти точки соприкосновения со смежной дисциплиной без претензии внести «свою лепту» в музыковедение – на это у нас нет и намека.

Данное исследование является развитием и логическим продолжением нашей предыдущей работы (Патюпо 2018) об отношении стиха к графике и читке, но на этот раз в центре внимания оказывается пение, являющееся, как и читка, разновидностью устной реализации стиха. Обе эти статьи вскрывают одно противоречие: если в отношении литературного стиха существует тенденция, чтобы «наглухо» изолировать его от декламации, то в отношении народного стиха заметна обратная тенденция: «намертво» привязать тексты к напевам. Это противоречие выражает беспомощность современной парадигмы перед сложностью объекта и является попыткой уклониться с помощью табу от решения действительных задач. Вопрос состоит в том, как избежать обеих догм и найти более продуктивные пути решения проблем.

### «Домашний, старый спор...»

Поскольку народная песня – явление синкретического искусства, то, как уже было сказано, сложился распространенный стереотип, будто песенный стих нельзя изучать отвлеченно от его музыкального воплощения. При этом, странное дело, образы и мотивы – можно изучать, лексику и грамматику – вне всякого сомнения, музыку – тоже можно, а стих почему-то «нельзя»<sup>5</sup>. Но ведь всякая наука начинается с анализа, с того, что выделяет свой предмет и абстрагируется от других аспектов, в которых она некомпетентна, и поэтому с данным стереотипом можно было бы просто не считаться, если бы он не был столь распространен. Часто его разделяют фольклористы, специально не занимавшиеся ни стихом, ни музыкой и имеющие туманное представление как о народном стихе, так и об истории его изучения. Но это мнение можно встретить и в работах этномузыкологов. При этом категоричность не мешает им успешно заниматься напевами, игнорируя собственно стих. Как пишет Д. Бейли, «музыковеды часто описывают музыкальный ритм безотносительно к словесному тексту» (Бейли 2001, 64). Они, если и касаются стиха, то лишь в самых общих чертах, обычно учитывают силлабическую основу, что, кстати, не случайно. Музыковеды, утверждающие синкретизм народной песни, но анализирующие лишь музыковедческий аспект, по-видимому, полагают, что их анализ полностью покрывает проблему стиха и даже не догадываются, что у них из поля зрения выпадает целый предмет, далеко не простой.

Народная песня – это стих или проза? Сама постановка этого наивного, но неизбежного вопроса открывает перед исследователем немало проблем. И каков бы ни был ответ, пусть даже уклончивый: «ни то, ни другое», этим не снимается проблема стиха. С другой стороны, мы не можем отрицать право музыка-

---

<sup>5</sup> Ср.: «Тематика, лексика, символика, элементы словесной живописи – все это может быть изучено в тексте протяжной лирической песни так же, как и в любом непесенном поэтическом произведении, – все, кроме музыкальной стороны песни, т. е. ритмики стиха» (Колпакова 1962, 165).

ведов или фольклористов изучать народные песни, не касаясь стиха, и не призываем к междисциплинарным исследованиям как панацеи от всех бед. Пока нет какой-либо определенности внутри дисциплин, не может быть и речи о синтезе знаний. Проблема лишь в разграничении компетенции. И мы не намерены давать указания музыковедам, нам необходимо определить, чем должен, а чем не должен заниматься филолог. При этом от музыковедческих исследований необходимо отличать так называемые музыкальные теории стиха, которые создавались филологами и были раскритикованы еще в XIX в. (см.: Штокмар 1952, 89–103). Призывы к «нераздельному» описанию стиха и музыки часто абстрактны и не идут дальше благих пожеланий и голословных заявлений: «Известные нам попытки выработать комплексную методологию анализа синтетического ритма для нужд теории литературы, видимо, следует признать неудачными с точки зрения практической. Тогда как теоретически такие построения иногда выглядят вполне обоснованными» (Гавриков 2011, 364).

Таким образом, на пути к филологическому изучению народного стиха необходимо преодолеть три ошибочные установки:

– утопизм «музыкальных» теорий, открывающих необозримый простор для произвольных и противоречащих друг другу трактовок стиха;

– нигилизм некомпетентных в вопросах стиховедения фольклористов, не понимающих значения филологического исследования ритмики песен;

– конформизм и агностицизм профессионалов-стиховедов, прячущихся от изучения народного стиха за расплывчатыми и двусмысленными фразами.

Проблема соотношения текста и напева занимала еще А. Х. Востокова, и он выразил ее в предельно резкой форме, выделяющейся на фоне ничем не обоснованных «заклинаний» о единстве и неделимости песни: «Пенье не имеет ничего общего с размером стихов» (Востоков 1817, 156). Любопытно, что доказательством независимости обоих рядов ученый считал те факты, которые будут использоваться и с обратным знаком – в пользу неделимости текста и напева, а именно:

протягивание слогов и такое смещение ударений, что «спондеи» превращаются в «пиррихии» и даже «дипиррихии». В самой этой возможности распеть один и тот же текст по-разному и скрывается опасность «музыкальных» интерпретаций, подменяющих словесные факты фактами музыкальными, причем даже не замечая подмены. Утверждая факт существование стихотворной основы в песнях, А. Х. Востоков понимал сложность и неоднозначность проблемы: «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!» (Востоков 1817, 156). Даже вынужден был признаться: «Не берусь изъяснить сего противуречия между мелодиею и прозодиею <...>, но оно существует; и природа <...> умела согласить независимое существование <...> двух разных мер, т. е. пенья и чтения» (Востоков 1817, 156–157). Между прочим, замечание относительно «чтения» противоречит сразу двум, причем антагонистическим, теориям: «музыкальной» и антидекламационной и поможет позже снять их крайности.

Если обратиться к истории, то очевидно, что в XIX в. народный стих изучался преимущественно филологическими методами, и на первом месте стояла проблема *меры* песенной поэзии, а не проблема отношения текста и напева. Последняя если и возникала, то обычно в «музыкальных» теориях, пытающихся в качестве меры применить ноты – единицы нефилологические. Вопрос, насколько такое возможно в принципе, отходил на второй план, так как прежде всего дискутировалась способность тактовой теории описать все разнообразие народной песни. «Музыкальные» теории (Кубарев 1837; Корш 1901; Корш 1907) навязывали народной песне тактовые схемы<sup>6</sup>, на которых базировалась европейская музыка того времени. И хотя этномузыкология как наука делала лишь первые шаги, но уже тогда выводы музыковедов ставили под сомнение «музыкальные» интерпретации народных песен, изобретаемые преимущественно филологами. Про-

<sup>6</sup> Критику этих теорий см. в кн. (Штокмар 1952, 78–103, 139–221). Гораздо продуктивнее была «музыкальная» теория, обращенная к античности и содержащая много ценных идей (Вестфаль 1879).

анализировав дискуссии музыковедов и филологов XIX в., М. П. Штокмар обратил внимание на парадокс: «Создается чрезвычайно оригинальное положение: филологи стоят за музыкальную, а музыканты – за филологическую разработку ритмики русских народных песен» (Штокмар 1952, 102). С точки зрения истории самое ценное в такой удивительной взаимоотношительности – это уважение к представителям конкурирующей дисциплины и признание ее значимости – именно то, чего не хватает в наше время.

К началу XX в. бум теорий народного стиха, ознаменовавший XIX в., прекратился. После кризиса метрики 1910-х гг. стиховедение искало новые методы, пересматривало теоретические установки и уточняло свои границы. Масштабным подведением итогов в стиховедческой фольклористике и не очень удачной попыткой выхода на новый уровень стала монография М. П. Штокмара. И, конечно, ее автор не мог обойти проблемы текста и напева, так как уже сам факт существования «музыкальных» теорий вызывал смятение в филологии. Доказав необоснованность музыкально-тактовых интерпретаций, а также историческую и функциональную изменчивость отношения текстов и напевов, он делает обобщение: «Нет нужды фетишизировать неразрывность напева и текста <...>. Между двумя переменными величинами не может быть постоянного соотношения, если изменения не протекают параллельно, в одном направлении с одинаковой интенсивностью» (Штокмар 1952, 151). А из этого теоретического положения следовала и соответствующая методологическая установка: «Изолированное изучение напевов и текстов не может быть в принципе отвергнуто. Это не только практическая необходимость, но и нормальный путь исследователя, продиктованный особенностями самого материала» (Штокмар 1952, 151). Впрочем, издержки борьбы с тактовыми теориями таковы, что «будучи негативно настроенным к этим теориям, стиховедение в целом приобрело стойкую неприязнь ко всему, что выражено нотными знаками» (Лобанов 2007, 50).

Положение М. П. Штокмара об относительной независимости текстового и музыкального рядов вызвало немало упреков и недоразумений. Однако надо понимать, что сде-

ланный им вывод не был лишь продуктом частной мысли, а вытекал из логики развития стиховедения XX в., которое стало различать текст и его декламацию. К. Тарановский, автор почти разгромной рецензии на книгу М. П. Штокмара, не только поддержал его в этом аспекте, но был даже категоричнее: «Текст народных песен представляет собой стих», «изучение этого стиха при помощи музыкальных фактов, иногда фиктивных, ни к чему не ведет», «структуру стиха можно и нужно исследовать лингвистическими средствами» (Тарановский 2010, 523). А полемику с музыкально-тактовыми теориями посчитал излишней, «направленной против совершенно устаревших теорий» (Тарановский 2010, 523). В контексте общих положений нового стиховедения более понятно выглядят упреки двусмысленным, почти «оппортунистическим» высказывания коллег по цеху В. М. Жирмунского и Л. И. Тимофеева (Штокмар 1952, 207–208). Один из них писал: «Мы вправе определить народный стих как стих музыкально-тонический», поэтому изучение его «выходит за пределы поставленной здесь задачи» (Жирмунский 1975, 215). Другой: «При изучении стиха понятие музыкальности не должно играть никакой роли. Другое дело вопрос песенности его» (Тимофеев 1939, 94). Однако это не мешало в школьной практике ставить народный стих в один ряд со стихом Маяковского, твердя как мантру термин «тонический»<sup>7</sup>.

Но во второй половине XX в. инициатива изучения ритмики народной поэзии переходит от стиховедов к этномузыкологам, и то, к чему мучительно шло стиховедение в полемике с «музыкальными» теориями, подвергается сомнению. Делаются заявления, диаметрально противоположные тому, о чем писал М. П. Штокмар, что К. Тарановскому казалось совершенно очевидным. «Стиховедческий аспект народной песни не позволяет найти решение своей проблемы на пути изолированного изучения ритмики слов и напева» (Банин 1982, 100). «Установлено, например, что песенное народное стихосложение следует изучать в единстве слова и музыки» (Руднева 1994, 11). Позволим себе спросить: кем и когда это

<sup>7</sup> Ср.: «Обычная строка Маяковского в былинке окажется таким же нарушением размера, как в “Евгении Онегине”» (Харлап 1972, 228).

«установлено»? Как будто и не было неудач «музыкальных» теорий. Установлено скорее обратное. Однако стиховедов упрекают в насильственном «отторжении» слова от музыки, текста от напева, а саму процедуру выделения «словесного компонента» (уже и не текста, а всего лишь «компонента»<sup>8</sup>) И. И. Земцовский и А. А. Банин оценивают как «механическую», «искусственную» (Земцовский 1960, 219; Банин 1982, 94, 105, 98). Но как только Банину потребовалось исключить «звукорисовочный компонент мелодии», чтобы «точно зафиксировать пропорции музыкального времени», то процедуру исключения он назвал не «отторжением», а более мягким и нейтральным термином – «абстрагирование» (Банин 1982, 105). Хотя очевидно, что подобная операция более искусственная и под силу лишь специалисту высокого класса, в то время как текст от напева может отделить и неграмотный информатор.

Казалось бы, филологические исследования более терпимо оценивает А. А. Маточкин: «Эти разработки относятся не к самому стиху фольклора, а к стиху его печатных публикаций» (Маточкин 2012, 61). Он считает: «Речь здесь может идти о разных углах зрения на один и тот же объект. Кроме того, можно говорить и о разных объектах исследования. Печатные публикации фольклора являются фактами письменной литературы, представляя собой своеобразного двойника собственно народной поэзии» (Маточкин 2012, 62). Но если уж так, то воистину незавидный удел филолога! Это не только не утешение для филологии, но непонимание самой сути проблемы. Выходит, в народной песне кроется два, а то и три стиха? Или филология исследует не фольклор и не литературу, а некий эрзац, конструкт, существующий неизвестно для чего и вряд ли достойный внимания. Неосторожное признание

---

<sup>8</sup> Следует заметить, это мнение не результат профессиональной принадлежности. С одной стороны, не все музыковеды его разделяют, а с другой – стиховеды иногда предлагают и более утонченные формы отрицания стиха в песне, ссылаясь на эстетические ценности: «Текст без напева как самостоятельная художественная целостность (разрядка наша. – Ю. П.) не существует» (Невзглядова 1974, 238). Здесь налицо подмена понятий, стиховед, в отличие от эстетика, работает не с ценностями, а со структурами, материальными компонентами этих ценностей.

М. Л. Гаспарова, мол, «мы разбирали не ритмику фольклорного стиха как такового, а только ритмику его записей XIX в.» (Гаспаров 1997, 131), и послужило основанием для столь неутешительных и далеко идущих обобщений. И все же хочется верить, что Михаил Леонович изучал не сами записи, а народный стих по записям XIX в. Если же эти записи неточны, то нужно сделать поправку на погрешности или исключить их из анализа, однако и то и другое не меняет предмета исследования.

Устаревшие теории могут возрождаться, иногда на качественно новом этапе познания, иногда из-за неосведомленности в истории предмета, а то и просто из-за «легкости в мыслях необыкновенной». К последнему случаю и относится попытка филолога Г. А. Мартиновича возродить «музыкальную» теорию. Он толкует любой стих, «от былинного до постмодернистского», как «тонический», «количество же безударных слогов и пауз, расположенных между ударными, не имеет принципиального значения» (Мартинович 2001, 4). Любопытно, что если для музыковедов важнее силлабическое начало, то для Мартиновича, наоборот, «тоническое»<sup>9</sup>. По его мнению, «музыкальная» организация «универсальна и работает в любых стихах, а, вполне возможно, и в прозаических произведениях» (там же, 8). Что может дать переложение всех видов стихов и прозы на ноты – судить не беремся, хотя известно, что «многочисленные попытки записи речевой интонации при помощи нот не увенчивались успехом» (Аванесов 1986, 244). Но есть у автора одна неувязка, он сам признается: «При художественном исполнении стихотворений или их переложении на музыку возможны разнообразные вариации и импровизации на сверхсхемную акцентную структуру этих произведений» (Мартинович 2001, 24). В том-то и дело, что вместо изучения реальной структуры текста «музыкальная» теория в очередной раз предлагает произвольные «вариации и импровизации», количество которых не поддается учету. Впрочем, неудача ошибочной теории – тоже положительный результат.

---

<sup>9</sup>Эта разница заставляет в очередной раз задуматься об адекватности понятия «тонический стих».

Чтобы представить весь диапазон реализаций текста при музыкальном исполнении, привлечем мнение в этой области более авторитетное, чем наше: «Вариантов производных мелодических тактов, появляющихся в результате распева одной или двух долей основной метрической группы, великое множество, причем могут варьироваться и количество распеваемых долей, и местонахождение их в метрической группе, и протяженность распева, и многие другие структурные показатели» (Елатов 1966, 146). А далее сказано: «Изменение первоначальной метрической группы вызывается не только распевом, продлением длительности одной из долей, но и их дроблением. Это уже противоположная предыдущей тенденция формирования новых музыкальных тактов» (там же, 146). Зная такие моменты, утверждать, будто строение стиха обусловлено строем музыки, это то же самое, что отрицать стих как таковой. Или каждый новый распев считать «новым стихом». Таким образом, если заявляется абсолютное «единство» текста и напева, то одно из двух: или это возвышенная бессодержательные фраза, или симптом того, что автор «не видит» стиха. Да, взаимосвязь стиха и музыки, текста и напева не произвольна, но и не абсолютна. Музыковеды, понимающие природу стиха, писали «об *относительной* связи напева и текста вообще» (там же, 22). И, прежде чем связывать, надо знать, во-первых, **что** связывается, и, во-вторых, **каким образом** и **почему** оно все-таки связывается.

Простой метод сопоставления текста и напева предложил А. А. Банин. Во-первых, он отказался от громких заявлений о «единстве»: «Этот постулат оказался, по существу, препятствием на пути развития и фольклористики в целом, и теории народного стихосложения в частности» (Банин 1982, 101). Вместо понятия «единство» он выдвинул понятие «единение» (там же, 100–104). Во-вторых, разработал «слогоритмический анализ» текста, где выделил «четыре уровня – два поверхностных и два глубинных: а) собственно музыкальный ритм; б) фактический слоговой ритм; в) обобщенный слоговой ритм в объеме строфы; г) обобщенный слоговой ритм в объеме стиха» (там же, 107–108). Результаты слогоритмического анали-

за он представляет в виде «слогонотной записи», принцип которой возводит к работам М. Надеждина и П. Сокальского (Банин 1982, 105–107). В целом, метод А. А. Банина можно назвать «дуалистическим», так как слогонотная запись представляется в виде двух параллельных рядов: нотного и словесного, каждый из которых завершается рядом чисел наподобие дробей: в числителе даны параметры музыкального времени, в знаменателе – словесного. Например, 5-сложник, в зависимости от напева, имеет соотношение:  $(8 + 8) / (5 + 5)$ ;  $(6 + 8) / (5 + 5)$ ;  $(7 + 8) / (5 + 5)$ ;  $(9 + 12) / (5 + 5)$ ;  $(9 + 9) / (5 + 5)$  (там же, 111–113). Не трудно заметить, в знаменателе цифры стабильны, а в числителе постоянно меняются. То есть с одной и той же словесной формой сочетаются разные напевы. Но в пределах одного напева может колебаться и словесная форма, правда, окказионально и в более узком диапазоне:  $(12 + 12) / (5 + 5)$ ;  $(12 + 12) / (5 + 6)$  (там же, 105).

По сути, А. А. Банин, вопреки собственным заявлениям, продемонстрировал то, что доказывал и М. П. Штокмар: отсутствие постоянного соотношения речевой и музыкальной меры. Мы не беремся оценивать достоинство и новаторство А. А. Банина в музыковедческой области, но заметим, изобретение комплексного анализа не обогатило чисто стиховедческую часть. Если в музыке он, по собственному признанию, отвлекался от «звукорисования компонента», то в вербальной части из поля зрения полностью выпал акцентно-просодический слой текста. А на деле, цифровое кодирование не прибавляет ничего нового к методу А. А. Потебни (Потебня 1877; Потебня 1884; см. о нем: Штокмар 1952, 71–73), сплошь и рядом анонимно применяемому в музыковедческих работах без указания, что это «филологическое изобретение». По-видимому, потери в содержании – неизбежный результат комплексного подхода, когда приходится сосредоточиваться на главном, объединяющем разные ряды, и абстрагироваться от того, что выражает специфику собственно музыкального или вербального рядов. И все же сопоставление различных рядов даже ценой потерь – это плодотворный путь к согласованию стихо- и музыковедческих приобретений. Примечательно, что из четырех уровней, находимых А. А. Баниным в пес-

не<sup>10</sup>, только один относится к собственно музыкальной сфере, остальные три – к вербальной.

Конечно, разницу между «единством» и «единением» можно свести к простой игре слов, несущественной тонкости, не стоящей внимания. Но дело не в словах, а в предметных отношениях, от их понимания будут зависеть и дальнейшие выводы. К сожалению, адептами «единства» в эту проблему незаметно вносится совершенно излишний и вредный для понимания сути вещей оценочный аспект: ведь с общеэстетических позиций «единство» и «гармония» всегда «положительны», а их антиподы – «отрицательны». Следовательно, бессодержательные заявления о «единстве» будут звучать как комплиментарные по отношению к народной песне и восприниматься на «ура», а все возражения – как деструктивные заявления. К делу это не имеет никакого отношения, там, где необходимо уразуметь природу объекта, лучше отбросить оценки и сосредоточиться на структуре. А оценки если и давать, то по результатам структурного анализа, а не наоборот. И, чтобы не привносить в проблему излишнего оценочного аспекта, лучше найти более нейтральный термин. Например, М. А. Лобанов писал: «согласование поэтического ритма с музыкальным» их «координация имеет интегрирующее значение» (Лобанов 2007, 46). Вот, пожалуй, то, нужное нам, слово – *координация*.

Итак, мы отвергаем корреляцию («единство») текста и напева и утверждаем координацию («единение») текста и напева.

### **«Не только музыкальный каданс напева...»**

Какие же есть возражения против филологического анализа, не считая голословных заверений единства и неделимости текста и напева? Например, И. Земцовский выдвигает

---

<sup>10</sup> Уровни, называемые в работе А. Банина то «глубинными», то «обобщенными» (Банин 1982, 107–108), мы называем инвариантами (см.: Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016, 660–676; Пацюпа 2016а, 150–152). А. Банин, кстати, не показал отношений между вариантами и инвариантами. И мог ли? По сути, это задача не музыковедческая, а филологическая.

ет два положения: 1) «Поэтический текст песни и ее напев не существуют один без другого»; 2) «Народ не декламирует стихи без напева» (Земцовский 1960, 220). В первом случае не совсем понятен статус слова «существование», что значит «не существуют»? По-видимому, имеется в виду «не функционируют» или еще – «не возникают». Но функциональный аспект и генетический не сводимы к одному знаменателю. Второе положение в значительной мере повторяет первое, разве только сужает его, но и утверждает нечто иное, то, чего нет в первом, а именно: отрицание «не декламирует». Действительно, народные песни не декламируются, но никто на этом и не настаивает, откуда такая дилемма: пение или декламация? Этот аргумент вскрывает то, что И. Земцовский не знаком с основами стиховедения. В 1933 г. Р. Якобсон, суммируя результаты предшествующего десятилетия, среди достижений науки о стихе выделил следующее: «Проводится четкое разграничение между стихом и его декламацией» (Якобсон 1985, 241). Стих – не декламация, а уж тем более не пение. «Специфические акценты, в равной мере (или в почти равной) присущие декламации и пению» (Златоустова 2001, 264). Получается, сначала И. Земцовский навязывает противнику чуждый ему предмет, а потом триумфально провозглашает неспособность стиховедения самостоятельно постичь природу народного стиха.

Итак, можно ли, хоть каким-либо образом, отделить текст от напева? Доказательством неделимости служит то, что народная песня «живет только в исполнении» (Земцовский 1960, 220), а при пересказе якобы искажается. Такая категоричность, как и ее противоположность, слишком обобщающая, чтобы быть правильной. Во-первых, многое зависит от индивидуальности информатора, во-вторых, здесь необходимо учитывать и специфику жанров, а в-третьих, функциональное «единение» нельзя путать с гносеологическими процедурами анализа и синтеза, неизбежными в науке. Если не разделение, то абстрагирование. Разве такое невозможно в принципе? Именно так стоит вопрос, и поэтому табу на анализ в той или иной плоскости выглядит странно и нелепо. Позитивное понимание филологических аспектов следует от-

метить в работах М. А. Лобанова, его суждения о стихе вполне компетентны на фоне характерных ошибок музыковедов. Более того, новаторские работы этномузыколога поучительны прежде всего для филологов: «Стих – в том числе и народный, поющийся – имеет свой собственный метр и ритм, который выявляется и без долготных отношений» (Лобанов 2007, 42), т. е. он «способен быть по-разному претворенным в ритме напева», «вписываться в разные музыкально-временные периоды» (там же, 45). «Вопрос о взаимодействии музыкального и артикуляционно-стихового ритмов является, быть может, самым сложным во всей теории синтетической литературы» (Гавриков 2011, 360). Как видим, эта проблема не сугубо фольклористическая.

Основание для дифференциации текста и напева присутствует в самой практике записывания. Давно уже стали классикой фольклористики некогда поистине революционные наблюдения А. Ф. Гильфердинга, сделанные при записи онежских былин. Присмотримся к некоторым деталям этого события: «Явно слышался не только музыкальный каданс напева, но и тоническое стопосложение стиха» (Гильфердинг 1894, 40). Из цитаты видим: ее автор отличает стих от напева еще на стадии восприятия, причем для него важен именно стих, строй которого фольклорист стремился определить. Заметим, не только напев, но и стих, здесь не отождествляется с текстом (и это тоже очень важный момент). Чтобы записать текст, А. Ф. Гильфердинг слушает былинны повторно, но уже в пересказе – кстати, по предложению самого информатора. Но результат разочаровывает: «Размер исчез, выходила рубленая проза» (там же, 40). Обратим внимание, стих исчез не потому, что сказывался, а не пелся, а потому, что текст изменился – исполнитель не смог сохранить размер без напева. Но это не значит, что качественно записанный текст без пения и без нот перестанет быть стихом. В том-то и ценность записей А. Ф. Гильфердинга, что благодаря новаторской методике записывателя они сохранили тексты былин неразрушенными. Суть здесь не в синкретизме, не в «единстве» слов и напева, а в механизмах человеческой памяти вообще: «Некоторые стихи мы просто не можем вспомнить отдельно

от мелодии» (Ручьевская 1960, 3). Не обязательно народные, литературные в том числе.

Необходимость, с одной стороны, считаться с механизмами памяти, а с другой – отсутствие технических средств вынудили А. Ф. Гильфердинга идти на компромисс: «Я попробовал приучить своего спутника рапсода *петь* (а не пересказывать только словами) былинку с такою расстановкою между каждым стихом, чтобы можно было записывать» (Гильфердинг 1894, 40). Это и есть аналог «абстрагирования». Но некоторые исполнители и такой минимум не преодолели: «Когда они начинали сказывать ее нараспев, то не в состоянии были остановиться, чтобы не пропеть вдруг целую тираду, которую мог бы записать разве стенограф; когда же я их останавливал и просил повторить то же потише, то впадали в прозаический пересказ, в котором стихосложение исчезало» (там же, 41). Как видим, «неделимость» компонентов зависит от личности исполнителя. Такой же случай с рапсодом описал и Р. И. Аванесов: «Когда я попросил “сказывать”, а не *петь*, чтобы легче мне было записывать, он охотно согласился. Однако при таком исполнении у него получился прозаический текст, что-то вроде конспекта содержания былинки, полностью лишенного характерного былинного тонического стиха с его дактилическими окончаниями» (Аванесов 1986, 235). Не только импровизируемые былинки, но и запоминаемые лирические песни не всегда удается абстрагировать от напева, Е. Ручьевская писала: «Мне пришлось столкнуться с таким явлением: исполнительница не могла сказать отдельно текст песни, а непременно должна была *петь* песню от начала до конца» (Ручьевская 1960, 51).

Но, тем не менее, и А. Ф. Гильфердинг, и Е. А. Ручьевская описывают эти случаи как некоторую крайность. Обычно в жанрах, где не требуется импровизация, проблема размежевания текста и напева не существует. Если бы отделение текста от напева представляло собой насильственную операцию, то запись под диктовку, к которой прибегали до появления записывающих устройств, была бы в принципе невозможна, а она до сих пор используется. Иногда же информатор признается, что не умеет *петь*, но зато готов пересказать песню.

Таких случаев немало, например, таковой у нас произошел в д. Калюга Березинского р-на. И своеобразнейший случай мы наблюдали в д. Дамейки Лидского р-на: исполнительница, прежде чем петь, проборматовала текст, восстанавливая его в памяти. На самом деле запись текста без напева не такая уж и проблема, труднее добиться обратного. М. П. Штокмар писал: «Для обоснованности <...> первенства напевов было бы необходимо проделать и обратный опыт, заставив певца или сказителя исполнить мелодию без слов. Осталась ли бы мелодия при таких обстоятельствах неискаженной? Можно ручаться, что ее разрушение оказалось бы еще более разительным» (Штокмар 1952, 208–209). А для В. И. Елатова это «общеизвестный факт»: «Народный исполнитель не в состоянии (разрядка наша. – Ю. П.) изложить напев песни без текста, тогда как текст он может пересказать и не прибегая к напеву» (Елатов 1966, 36).

Никто не спорит, запись песен под диктовку ненадежна, в наше время – анахронизм. Но не надо путать три разные вещи: а) метод записи, б) качество расшифровки и в) абстрагирование текста от напева. Относительно методов следует сказать, что в случае старых записей просто нет выбора, отбросить их – это «было бы равносильным требованию прекратить исследовательскую работу в этом направлении за отсутствием материала» (Штокмар 1952, 153). Всегда ли при пересказе искажается текст, а если и искажается, то в какой мере, и в каком плане? Этим, кажется, никто систематически не занимался. И часто пересказанные варианты песен не уступают расшифровкам с голоса. В таком случае можно сказать, мы имеем текст, абстрагированный от напева, из первых рук. Вообще, сопоставление записей и пения могло бы много дать для разграничения филологического и музыковедческого объектов. Следует учитывать и то, как разные жанры функционируют. Известно, что большие эпические произведения при исполнении воссоздаются по формулам (см.: Лорд 1994), а малые лирические – могут сохраняться почти без изменений, т. е. отчасти запоминаются. По-видимому, при пересказе менее искажается запоминаемый текст. А исчезать может как раз то, что относится не к стиху, а к музыкальному

оформлению: повторы, наполнительные частицы, короткие припевы и т. д.

Другое дело – несовершенные расшифровки с голоса – это техническая проблема, их необходимо по возможности исправлять или делать заново. Но корректная расшифровка невозможна без метрического анализа. Полученный после расшифровки объект Д. Бейли назвал «чистым текстовым аналогом» (Бейли 2001, 34). В частности, он пишет: «Исключению подлежат далеко не все частицы, междометия и повторы, потому что часто они выполняют ритмическую функцию – помогают регулировать число слогов» (там же, 33). Пока эта процедура (а деление на строки – только часть ее) основывается отчасти на интуиции, хотя «уже первые собиратели стремились выделить чистый текстовый аналог песни» (там же, 34). Но следует иметь в виду, искажения могут происходить, не только при расшифровке или изложении, такое может случаться и при исполнении, иногда информаторы жалуются, мол, плохо помнят песню, поэтому идеализировать каждое исполнение не совсем разумно. Другое дело, что часто сверить не с чем. Д. Бейли рекомендует при анализе стиха «отбросить песни в плохих записях, песни, записанные от посредственных певцов, песни с неточным, размером» и «сосредоточиться на песнях, исполненных наиболее искусными исполнителями, записанных наиболее точным образом, сохраняющих живую традицию, отличающихся стабильностью размера» (там же, 64).

И. И. Земцовский, чтобы продемонстрировать несовершенство нераспетого текста, предложил сравнить «литературную», как он говорит, и «песенную» версии стиха в таблице (Земцовский 1960, 225). Среди «литературных» были колоны, выбивающиеся из типичной для фольклора хореической каденции: *млада младенька; на те цветы взирала*. Им соответствуют якобы песенные: *...мылада / я младеникя...; Я на те-э цвяты возира... / эла*. Если не учитывать распетой формы, то разница между этими колонами прежде всего состоит в том, что в «литературных» пропущено местоимение *я*. Но это свидетельствует лишь о том, что расшифровка делалась невнимательно, а не о том, что текст нельзя отделить от напева. В конце концов можно учесть поправки И. И. Земцовского,

но абстрагироваться от распевания – получим правильные хореические колоны: *млада я младенька; Я на те цветы взирала*, которые гармонично соединятся с остальными хореическими колонами данной песни: *замирай, мое сердечко; о милом дружочке*. Таким образом, песенная версия вовсе не противоречит текстовому аналогу (неудачно названному И. И. Земцовским «литературным»), а лишь делает его более совершенным со стороны стихосложения. Впрочем, в этом нет ничего нового, А. Ф. Гильфердинг ведь и доказал, что стих желателен записывать с голоса, и только тогда проявится его стихотворный размер.

Теперь обратимся к распетым колонам в том виде, как их подает автор: *мылада, младеникя, мале-э-никя-э-а, сердце...эчкя, миломы, дружикю*. Можно ли сказать, что песня состоит из таких слов? Тогда текст песни следовало бы считать абракадаброй, ведь в языке каждая фонема на учете. Например, *вал* и *Ваал* совершенно разные слова, однако их можно распеть так, что они станут омофонами<sup>11</sup>. «Продленный первый слог в процессе пения при изменении гласной может исказить слово до неузнаваемости» (Коробейникова 2017, 58). Но, как бы ни распевались слова, исполнитель подразумевает в пении именно их нераспетый облик, поэтому потенциально и способен диктовать текст. И именно текст, а не его содержание<sup>12</sup>. Фонема распетая и фонема нераспетая – это одна и та же фонема. Пение не влияет на состав фонем текста, так же

<sup>11</sup> На самом деле все значительно сложнее, абракадабры в пении нет: «Разборчивость речи зависит от четкости и интенсивности произношения согласных. <...> гласные в этом смысле играют второстепенную роль» (Дмитриев 1962, 87). А «пение осуществляется на гласных звуках» (там же, 89). «Меняется положение и приспособление гортани при переходе от речевых гласных к певческим» (там же, 114). «Гласные в речи звучат на слух более “плоско” и менее звонко, чем в пении» (там же, 99). «Все певческие гласные у квалифицированного певца звучат в равной степени округло, “благородно”, насыщенно» (там же, 116–117).

<sup>12</sup> Насколько важна для народного певца осмысленность песни, почти афористично сказано в романе «Война и мир» Л. Н. Толстого: «Дядюшка пел так, как поет народ, с тем полным и наивным убеждением, что в песне все значение заключается только в словах, что

как не влияет на него ни беглость речи, ни ее индивидуальные искажения. «Для нашего сознания в большинстве случаев ясно, что мы считаем необходимой фонетической принадлежностью данного слова» (Щерба 1974, 143). А «если мы не понимаем лексического значения слова, то оно и не может быть настоящим словом» (Васенина 1969, 151). Не распознав фонем как первичных знаков, мы не можем перейти ни к аффиксам, ни к словам как знакам высших уровней языка. Лишь по наивности можно полагать, будто морфология не участвует в понимании текста. Это основы лингвистики, которые музыковед, взявшийся изучать стих, должен знать, если уж он требует знания основ музыки от филолога.

И все-таки в лице Е. В. Невзглядовой, стиховеда-филолога, суждения И. И. Земцовского получили поддержку и развитие. К вопросу соотношения стиха и напева она подошла со стороны художественной целостности песни и интонационной завершенности речевого акта: «Словесный текст песни часто представляет только логическую сторону речевого выражения и бывает лишен модальности, которая делает речь речью» (Невзглядова 1974, 238). Но в том-то и дело, что, говоря о стихе, мы исследуем речь, а не речевой акт. И в этом плане интонационная теория Е. В. Невзглядовой не предлагает ничего нового по сравнению с «музыкальными» и декламационными теориями, произошла та же подмена понятий (см.: Патюпо 2018). Хочется спросить автора: разве «логическая сторона речевого выражения» бесформенна? Ведь «логика» не может обойтись без грамматики, а всякое грамматическое выражение имеет определенный строй. Сказать, мол «лексика и синтаксис служат прикладным материалом к распеву» (Невзглядова 1974, 241) – значит, ничего не сказать о тексте. Показательно, что в исследовании не сделано ни малейшей попытки стиховедческого анализа. Здесь много и глубоких, и спорных рассуждений о соотношении «логики» и модальности, ее воплощении в интонации, напеве, метафоричности, но нет ни стиха, ни стиховедения, есть лишь исследование песни как речевого акта. А если нет предмета спора, то и спо-

---

напев сам собой приходит и что отдельного напева не бывает, а что напев – так только, для складу» (Толстой 1938, 268).

речь не о чем. В этом смысле опыт Е. В. Невзглядовой поучителен – это закономерный результат нигилизма И. И. Земцовского: отрицание стиха как такового привело к уходу от стиховедения как предмета.

Итак, филолог изучает нераспетый текст, если музыковед занимается тем, **каким образом** распевается текст, то филолога интересует, **что именно** распевается. У Аристоксена и других античных эстетиков кроме понятия «ритм» (ῥυθμός) было еще понятие «ритмизуемое» (ῥυθμιζόμενον): «Ритм не совпадает ни с чем ритмизуемым. Скорее он располагает это ритмизуемое определенным способом и делает его тем или другим в отношении времен» (Аристоксен 2015, 134). Нераспетый текст – и есть «ритмизуемое». Он имеет свои параметры, которые могут изучаться, и прежде всего филологическими методами, впрочем, они релевантны и для музыковеда. Петься, как известно, может и проза, поэтому, изучая тексты песен, мы должны ясно ответить на вопрос: с чем имеем дело? То, что тексты песен стихи, а не проза, почти ни у кого не вызывает возражений<sup>13</sup>. Проза если и поется, то иначе (Ручьевская, 8). А уже сам факт отнесения текстов песен к стихам предусматривает критерий их различения. Какой он, интуитивный или рациональный, сути дела не меняет, поэтому все агностики невольно оказываются в противоречивом положении. Но, как правило, музыковеды, даже требующие нераздельного изучения стиха и напева, видят эту разницу: «В членении текста важно ориентироваться на первооснову стиха, а не на его распетый вид, а в членении напева исходить из структуры последнего» (Руднева 1994, 60).

### «Место встречи изменить нельзя»

Филологический анализ стиха литературных песен без учета музыки не считается незаконным, но, как уже говорилось, вызывает бесконечные споры в отношении народных.

<sup>13</sup> Исключительный случай представляет собой мнение Ю. Б. Орлицкого, который считает, будто фольклорные тексты не являются ни стихами, ни прозой, но становятся таковыми «обретая ту или иную конкретную форму письменной фиксации» (Орлицкий 2008, 26).

Это подкрепляется теорией о синкретизме народных произведений, давно ставшей общим местом. Пожалуй, лишь М. П. Штокмар напоминал, что не стоит применять это понятие огульно, без учета состояний культуры, ведь не одна эра укладывается в тот период, который охватывается понятием синкретизма (Штокмар 1952, 139–141). Впрочем, синкретизм имеет и оборотную сторону, на что обращал внимание В. И. Елатов: «Народное же искусство при всем проявлении мелодических потенций все же до сих пор не признает в принципе отрыва музыки от слова» (Елатов 1966, 114). Потому что «первым музыкальным инструментом был <...> человеческий голос» (Аванесов 1986, 235). «До отделения музыки от поэзии музыкальный ритм – это ритм стиха» (Харлап 1972, 227). В. И. Елатов писал, что даже инструментальная народная музыка – *«производное от музыки вокальной – и в дальнейшем своем самостоятельном развитии постоянно сохраняет прежние родственные связи»* (Елатов 1966, 39). Е. В. Незайкинский тоже доказывал: «Одной из основ национального своеобразия является опора национальной музыки на национальный язык и особенности национальной речи» (Незайкинский 1973, 39). Музыку, ориентированную на слово, можно назвать антропономной, отличная от нее технономная возникла значительно позже<sup>14</sup>.

Итак, без участия филологии не может быть расшифрован «вербальный след» в музыкальном искусстве. Недаром же говорится, что из всех искусств «самая близкая и тесная связь возникает между музыкой и словом, речью» (Ручьевская 1960, 4), песня – «это стихотворение плюс мелодия» (Аванесов 1986, 252). Заметим, это отнюдь не фигуральное заявление, «слово «фраза» употребляется в одинаковом значении как по отношению к музыке, так и по отношению к речи» (Ручьевская 1960, 5). И как древние музыканты строили музыкальные произведения по словесным образцам, так

---

<sup>14</sup> Об этом явлении В. И. Елатов писал: «В профессиональном искусстве этот “конфликт” (музыки и слова) оказался настолько принципиальным, что чисто музыкальное оторвалось от слова. Появилась инструментальная музыка со своими специфическими законами» (Елатов 1966, 114).

ученые-музыковеды заимствовали из арсенала лингвистов понятия «синтагма» и «фраза». Причем заимствовали уже в XX в., когда эти понятия стали широко употребляться в лингвистике, и когда были основательно подзабыты более древние термины *колон* и *период* (см.: Денисов 1888, 8, 42–62; Виноградов 1975; Реформатский 1975, 5–30; Елатов 1966, 38–39). Поэтому вытеснять стиховедение из сферы фольклора или делать его придатком музыковедения не только не корректно, но и неразумно, – это рубить сук, на котором сидишь. Место, где происходит встреча музыковедения и стиховедения – синтаксический уровень. Именно на этом ярусе языка и возникает базовая единица стихосложения, *колон*, как бы мы ее ни называли – *фраза*, *синтагма* – место встречи изменить нельзя. Если уж более точно, то «эта единица относится не к синтаксическому, а к ритмико-интонационному строению речи» (Харлап 1972, 232; ср.: Патюпо 2018, 279–288).

И все же стих и музыкальная фраза имеют и существенные отличия, поняв которые, мы поймем отличие предмета и задач стиховедения и музыковедения. «Длительность музыкальной фразы не совпадает с длительностью стиха: чаще всего она превышает последнюю и – что очень важно – разные фразы могут иметь разную длительность» (Аванесов 1986, 265). «Пение одного слога может удлиняться и притом, когда нужно, то значительно (там же, 264). А это значит, что в музыке слог – минимальная единица стиха – теряет свое тождество, свою стабильность. Если метр и его аномалии измеряются слогами, то при распевании такая мера уже невозможна, потому что слог как константа перестает быть равным себе. Вот типичные примеры описания подобных явлений: «Простейшим видом несовпадения метра стиха и метра мелодии является распев двухдольного стиха на трехдольную мелодию» (Елатов 1966, 145). Или: «Двухдольность ямба укладывается в трехдольные построения в мелодии» (Ручьевская 1960, 26). Случается и обратное, когда ряд слогов занимает «по полморы» (Аванесов 1986, 264). Так или иначе, но с момента распевания филологические критерии уже не работают. И именно с этого момента должно произойти разграничение

компетенций: в стихе слог константен<sup>15</sup>, а в музыке – нет, зато для музыки время служит мерою, а для стиха – не служит<sup>16</sup>.

Однако переход в музыкальное измерение не означает, что словесная основа исчезает, утрата константности слога еще не означает, что он теряет значение. Даже С. Н. Шафранов, отрицавший в народном стихе ритмическую организацию, тем не менее утверждал: «Стих песенный во всем своем слоге должен иметь соразмерный строй; иначе он не может быть пропет, разве только речитативно» (Шафранов 1878–1879, 37). Силлабическая основа для пения существенна, это объясняет то, почему музыковеды придают ей такое значение, в то время как филологи, в плену отживших концепций, путанно рассуждают о тоническом принципе. Хотя еще М. Ломоносов понимал, что «в песнях, где всегда определенное число слогов быть надлежит» – главное не ударения, «пиррихий» оправданы (Ломоносов 2002, 243). Музыковеды ближе к сути дела, но не могут выполнить и работу филологов. Показательно, что музыковеды применяют такой термин как «слогонота», несмотря на то, что народные песни не следуют правилу *belcanto*: один звук – одна нота, для народных песен характерно «распевание одного слога на протяжении двух или нескольких звуков» (Аванесов 1986, 245). Распевание и компенсирует этот относительный изосиллабизм: «Распевание ритмических основ стиха и напева ведет к выравниванию временных пропорций между неравносложно-неравновременными полустушиями» (Руднева 1994, 26). Или, проще говоря, «если первый полустих не равен второму по числу слогов, но близок к равенству, то большею частью являются попытки уравнять их в напеве» (Сокальский 1888, 333).

---

<sup>15</sup> В квантитативном стихе минимальной единицей является не слог, а мора, но и в этом случае их соотношение подчинено строгим языковым закономерностям.

<sup>16</sup> Как обобщающую меру стиха М. И. Шапир использовал понятие «квазивремя» (Шапир 1996), это очень полезное обобщение, позволяющее понять, почему так безразличен для музыки силлабический объем колона и почему столь несущественно расположение в нем ударений (а также их количество), кроме одного – константы, но даже константа в песне может инверсироваться.

Компенсация аномалий изосиллабизма – не единственная и далеко не главная функция распевания, скорее вспомогательная, возникающая по мере востребованности, в зависимости от распатанности основного размера стиха. Отклонения от размера имеют свои пределы, а каковы они – можно узнать лишь после того, как будет выделен и исследован данный нераспетый стих, а также определены общие параметры аналогичных стихов. Это и должны дать музыковедам филологи. Кроме колебаний силлабизма в народной песне есть проблема переакцентуации, несовпадения словесных и ритменных ударений. Очень «часто ритм мелодии не совпадает с ритмом слов и словосочетаний» (Реформатский 1986, 216). Это явление и привело С. Н. Шафранова к выводу об отсутствии размера в народных песнях. Д. Бейли считает, что музыковеды «недооценивать роль ударений» (Бейли 2001, 27). В частом несоответствии «музыкальных и стиховых ударений» (вернее, словесных и ритменных) В. И. Елатов даже видел «главное противоречие, источник всех споров, теорий, гипотез о примате текста или мелодии и вообще о происхождении и сущности народной песни, как синтетического жанра» (Елатов 1966, 19). Но, похоже, музыковеды в области просодии и метрики стиха могут выступать лишь статистами – их здесь не в чем упрекать, это обязанность филологов. К сожалению, выводы филологов из рук вон плохи и пока только запутывают музыковедов.

Распевание – речевой акт, реализующий эстетическую функцию текста, в нем словесная основа превращается в материю музыки и подчиняется ее законам. Сглаживание аномалий размера – лишь попутный эффект, которого может не быть, если словесная форма не противоречит музыкальной. Главное отличие этого акта от обычного речевого, состоит в том, что «при распевании текста появляются “лишние” слова или слоги, увеличивающие общее количество слогов в строке» (Руднева 1994, 24). Подобное преобразование переживает и акцентная структура текста, музыкальное исполнение «может ударный слог вовсе не выделить, а выделить безударный, которому в речи соответствует максимальная редукция» (Аванесов 1986, 247). Поэтому для абстрагирова-

ния простого словесного текста от распетого проделывается обратная процедура: «Чтобы снять эту ритмическую распетость и привести текст к первооснове с ее ритмоформулой, необходимо отбросить лишние слоги, размещенные внутри единицы времени слогоноты» (Руднева 1994, 24).

Кроме всего прочего, А. В. Руднева пыталась вывести из распевания и диахронические преобразования размеров: «“Распевание” стиха в сторону увеличения количества слогов способствует возникновению новых стиховых структур» (Руднева 1994, 25). Но это, если и верно, то только для музыки, а расширить ритмему (инвариант колона) распеванием невозможно, даже на один слог – их количество строго фиксировано. Хотя отдельные колоны, которые окказионально отклоняются от размера, корректируются на один, а то и два слога. Пожалуй, лишь в редчайших случаях возможно расширение размера как результат распевания, да и то при условии, что это не выйдет за рамки парадигмы инвариантов<sup>17</sup> (см.: Пацюпа 2016, 661). Это подтверждают и наблюдения В. И. Елатова: «Большая продолжительность дыхания у отдельных исполнителей, как правило, ведет не к увеличению размеров текста, то есть количества слогов, а в основном расходуется на мелодическую распевность» (Елатов 1966, 46). Если коммы припевов и выкрикиваются протяжно, то это не меняет в них число слогов: «Несмотря на то, что в таких кличах имеется всего одна фонема-слог, они бывают достаточно протяжными» (там же, 102).

Независимо от изменений музыкальной формы стих (словесная форма) неизменен, его слоговая основа константна. Но координация слова и музыки может сильно различаться. Е. А. Ручьевская выделила четыре разновидности связи как музыкальные формы: речитативная, ариозная, распевно-песенная и танцевально-песенная. Изложим это конспективно.

1. В речитативе доминирует словесный ритм, «за ним идет и мелодия». «Возможности длительного показа и разви-

<sup>17</sup> При распевании умножаются не только слоги, но возникают и повторы, увеличивающие число колонов в периодах, однако тоже лишь в определенных пределах.

тия одного состояния речитатив не дает» (Ручьевская 1960, 8). К нему обращаются там, где «важно подчеркнуть смысловую сторону текста» (там же, 13). «Только в речитативной мелодии могут поместиться фразы с разным количеством слов и произвольным чередованием ударений» (там же, 19).

2. Равновесие слова и музыки наблюдается в ариозной форме<sup>18</sup>: «Фразы мелодии соответствуют фразам текста, цезуры стоят в мелодии там же, где они находились бы, если бы мы читали текст» (Ручьевская 1960, 9). Но полной тождественности нет, каждая следующая фраза своей интонацией «вносит что-то новое: новый оттенок, новый смысл» (там же, 9).

3. В распеве «между ритмом и интонацией текста при чтении и ритмом и мелодической линией фразы нет почти ничего общего» (Ручьевская 1960, 10). «Распев словно растворяет ритм словесного текста», «не укладывается в размеры текста» (там же, 11), текст «тонет в мелодии» (там же, 10).

4. В танцевальной же форме «нет характерной для речитатива и ариозо непосредственной зависимости от ритма и интонаций слова. Ритм здесь самостоятельный и идет он от танца, от движения»<sup>19</sup> (Ручьевская 1960, 13).

Можно заметить, оппозиции описанных стилей проходят по двум осям: метроритмика – семантика, симметрия – диссимметрия. А чтобы увидеть это наглядно, построим граф в виде логического квадрата, где покажем, как комбинации различных начал задают разные стили:

<sup>18</sup> Наличие в фольклоре речитатива, распева и танцевальных мелодий общеизвестно. А есть ли в нем место для ариозо – судить музыковедам, но, по крайней мере, П. П. Сокальский так характеризовал былинный стих: «Подобие речитатива или смесь мелодических фраз с говорком, завитушками (grupetto), кадансами, ферматами (остановками), вообще нечто вроде мелодического речитатива, ариозо и т. п.» (Сокальский 1888, 276).

<sup>19</sup> С последним положением едва ли можно согласиться, разве что с оговорками. Говоря о «любимой моторике (в том числе речевой)» (Харлап 1972, 237), следует помнить: моторика в песне опосредуется словом. О том, насколько моторный ритм может вербализоваться в принципе, см. ниже.



Итак, в речитативе и ариозо вербальный компонент и передаваемое им содержание, доминируют над музыкальной формой, а в песенных версиях, как метрических, так и распевных, словесное содержание, затушевывается музыкальной формой. Как писал М. А. Лобанов, «существуют две реакции напева на метрические изменения стиха. Первая – это подлаживание к мелодии стихов поэтического текста, незначительно меняющихся по числу слогов, а мелодия, сочетаясь со стихами, разными по слоговому составу, сохраняет свои ритмические пропорции» (Лобанов 2007, 25). Другая – «это прибавление либо удаление музыкальных звуков с изменением общих пропорций повторяющейся мелодии» (там же). Уже само наличие иерархии в отношениях музыки и слова в зависимости от музыкальной формы говорит о том, что сплеча решать вопрос о координации напева и слов в фольклорных произведениях, о примате слова или музыки вообще – было бы опрометчиво. Но примат слова над музыкой или музыки над словом по Е. А. Ручьевской нельзя представить как линейную постепенность, поэтому и понадобился квадрат<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Отношения, описанные, Е. А. Ручьевской, – **формальные**, они общеприняты. Интересно сравнить с тем, как видит **содержательные** отношения текста и напева Е. В. Невзглядова: «Меняясь и развиваясь, текст «меняет» и «развивает» самому себе тождественный напев тем, что выявляет в нем новые и новые стороны – гармониру-

Впрочем, музыковеды применяют и простую бинарную оппозицию для классификации песенного фольклора. Например, теория народной музыки В. И. Елатова строится на противопоставлении жанров «речевой» и жанров «двигательной динамики» (Елатов 1966, 29). В одном случае ритм «целиком и полностью определяется словом – его фонетической, синтаксической, логической, эмоциональной функцией в тексте песни» (там же, 27). В другом же – все наоборот<sup>21</sup>. Первые жанры «более импровизационны», другие – «более собраны и динамичны» (там же, 29). По В. И. Елатову «в жанрах “речевой динамики” ведущим является ритм<sup>22</sup>, диктующий условия метру», метр же «выступает в основном как структурное явление, а ритм – выразительное». «В жанрах “двигательной динамики” “ответственным” за общую структуру песни является метр» (там же, 141). Эту оппозицию можно представить и как движение от вербальности к музыкальности, но музыкальность, оказывается, имеет два вектора – к метричности и распевности. Тенденция к метричности, к стандартизации строфы трактуется как центростремительное движение («закон ритмического тождества»), а к распевности, к «усилению роли чисто мелодического начала» как центробежное движение (там же, 111–113).

ющие или диссонирующие со словесными образами музыкальные образы. Изобразим принцип метафоры в виде схемы» (Невзглядова 1974, 245):

текст	==согласование==	напев
текст	—сочетание—	напев
текст	←противоречие→	напев

<sup>21</sup> Здесь В. И. Елатов, как и Е. А. Ручьевская, выводит метричность из моторики, что не совсем верно, моторика может лишь стилизовать метрическую форму, но не создавать ее, см. ниже.

<sup>22</sup> Речь идет о музыкальном ритме, понятие его (Шафранов 1878–1979, 128–132) отличается от понятия ритма, принятого в стиховедении после работ А. Белого (см.: Томашевский 2008, 24–74; Харлап 1985). Впрочем, популярную стиховедческую точку зрения на ритмы не разделяем (см.: Патюпо 2019; Патюпо 2018; см. также: Бонди 1977).

Сравнивая взгляды разных музыковедов, нельзя не обратить внимания на противоречие. В. И. Елатов видел в распеве «крайность», предел музыкальности (Елатов 1966, 121) и в то же время относил его к речевой динамике (там же, 29). А Е. А. Ручьевская писала: «Между ритмом и интонацией текста» и «мелодической линией фразы нет почти ничего общего» (Ручьевская 1960, 10). Как снять это противоречие? Видимо, оппозиция вербального и моторного недостаточна. По логике квадрата распев отличает не вербальное начало, а диссимметрия, сближающая распев и речитатив, и в то же время максимально отдаляющая речитатив от метричности. Кроме того, В. И. Елатов писал: «Если жанры “речевой динамики” подвержены в своем развитии сильным влияниям жанров “двигательной динамики”, то обратное явление, подчинение движения динамике речевой – менее типично для народного искусства» (Елатов 1966, 29). Почему эта зависимость такая односторонняя? Здесь мы сталкиваемся с проблемой происхождения метричности вообще, как таковой. В. И. Елатов, как и Е. А. Ручьевская, видят прямую зависимость метрики музыкальной, а в итоге и речевой, от моторики. Но ведь «после», а тем более «одновременно» – это не значит «в результате». Очевидна лишь связь метрики текстов и динамики тела, а что от чего происходит – неизвестно. Или есть **нечто третье** как первопричина? Пока делать выводы рано.

### **«Что общего между шумом волн и стихами?»**

Как и положение о «единстве» стиха и напева, не менее декларативен и тезис о «равноправии» слова и музыки. «А действительно ли элементы песни <...> – мелодия и стихотворение – равноправны?» – спрашивает лингвист и отвечает: «Этот вопрос очень сложный, он не имеет однозначного решения. Решение его зависит от жанра произведения» (Аванесов 1986, 252). С одной стороны, слова «обычно сочиняются одним лицом, а мелодия другим» (там же, 235), но при всем этом «никто не решается сказать не только “романс Кукольника и Глинки”, но даже “романс Пушкина и Глинки”: романс – только Глинки!» (там же, 253). Став музыкальным

произведением, текст в каком-то смысле самоотрицается, переходит во власть музыки, но и сохраняет влияние на музыку. «Композитор отталкивается от текста», «вдохновляется языковым материалом» (там же, 255). Р. И. Аванесов приводит даже утверждение П. И. Чайковского: «Никогда слова не могут быть написаны после музыки» (там же, 257). Конечно, Чайковский категоричен, «возникновение музыки раньше текста возможно» (Ручьевская 1960, 16). Но не всегда верно, что «от этого ни музыка, ни текст не страдают» (там же). «Такие случаи возможны, но едва ли их можно считать обычными или нормальными»<sup>23</sup> (Аванесов 1986, 257), и «в большинстве случаев музыка пишется на готовый текст» (Ручьевская 1960, 15). Р. И. Аванесов не отвергал «доминирующую роль мелодии над словесным текстом, хотя последний и породил в генетическом плане национальную мелодику» (Аванесов 1986, 238).

Таким образом, первичность текста очевидна, но и власть музыки над текстом вне сомнения. Причем текст оказывается первичен и в онтогенезе, и в филогенезе песни. Существует немало интересных наблюдений, как текст, отдаваясь во власть музыки, продолжает сохранять влияние на нее. «Полное совпадение поэтического и музыкального ритма от начала до конца никогда не встречается» (Ручьевская 1960, 23). Часто «музыкальный ритм стремится преодолеть мерность и монотонность поэтического метра, раздвинуть его рамки, а иногда и сломать совсем» (там же). Но, тем не менее, «ритм текста в музыке может варьироваться лишь в определенных рамках» (там же, 23). И «далеко не всякий стихотворный ритм допускает любые типы мелодии. Ритм стиха имеет и обратное влияние на мелодию, ее склад и ритм» (там же), «и на самый тип мелодии» (там же, 20). И наконец, «путь создания песни мог быть более “окольным”. Вначале могла быть написана, например, мелодия, потом – создан поэтический текст,

---

<sup>23</sup> Р. И. Аванесов писал: «Мне неизвестна инструментальная пьеса, которая путем наполнения ее текстом стала бы пьесой вокальной» (Аванесов 1986, 257). В обиходе текст, сочиненный *post factum* на готовую музыку, называется «рыба», чаще всего его эстетическая ценность относительна.

а затем, согласуясь с его смысловыми особенностями, музыка в нужном месте убыстрена» (Гавриков 2011, 352). На музыке отражаются как формальные характеристики, так и содержательные: «Певческая инструментовка обуславливается строением стихового текста: его семантикой и грамматикой» (Златоустова 2001, 265). «Главной причиной перемены такта среди напева служит не музыкальная потребность, а текстовая» (Сокальский 1888, 333).

В конце концов П. П. Сокальский пришел к выводу, что «не зная языка, ни его просодии и акцентов, ни смысла слов – мы не можем судить ни о строении, ни об эстетическом значении <...> народных песен» (Сокальский 1888, 341), и «напевы <...> записанные иностранцами, не знающими их языка, не имеют для нас ни научного, ни эстетического значения» (там же, 341). Позже М. Г. Харлап пришел к аналогичным выводам, с существенным уточнением, что связь музыки и языка особенно заметна на ранних стадиях развития, «ритм первобытной музыки есть одновременно ритм музыкальный и речевой» (Харлап 1972, 227). И естественно, «проникновение в ритмику фольклора, не выработавшего осознанных метрических правил, требует знания языка, и поэтому исследователь-музыкант обычно оказывается беспомощным перед ритмикой наиболее отсталых племен» (там же). «Не музыка порождает стих, а, скорее, стих порождает музыку» (там же, 231). Именно с этим связано то, что знание напева первой строфы не дает исчерпывающего представления о напеве в целом: «В народном стихе музыкальная форма (включая сюда ритмическую) еще не кристаллизовалась, она может в каких-то пределах меняться от стиха к стиху и в одном и том же стихе при каждом новом исполнении» (там же).

Всего приведенного здесь и в предыдущих главах достаточно, чтобы не требовать музыкальной оптики для корректной интерпретации поэтического текста, чтобы понять, что текст абсолютно самостоятелен и самодостаточен, и даже более того, интерпретация его в комплексе с музыкой в музыкальных же категориях будет лишь исказить правильное представление о нем. Этого было бы достаточно, если бы по отношению к фольклорным текстам не выдвигались исклю-

чительные требования, как будто бы это вовсе не стих и не проза, а некая словесная масса, возникающая и существующая только в пении и исчезающая, разрушающаяся вне пения. Но если уж быть честным до конца, то следует признать, что из всех цитируемых здесь музыковедов в полной мере союзниками мы можем считать лишь П. П. Сокальского, М. Г. Харлапа, В. И. Елатова и М. А. Лобанова. Е. А. Ручьевская для народного стиха делает исключение: «Ритм стиха в наиболее древних жанрах народной песни неотделим от ритма самой мелодии. Народная система стихосложения даже носит название музыкально-речевой» (Ручьевская 1960, 21). Часто этот стереотип повторяют и фольклористы-филологи: «Народное стихосложение, конечно, не такое, как “всякое другое”, и исследовать текст народной песни в отрыве от напева сегодня нельзя» (Колпакова 1962, 165). Хотя гораздо более компетентный в вопросах стихосложения К. Тарановский писал о «единстве просодических основ» народного и литературного стиха (Тарановский 2010, 495–502).

Есть ли принципиальная разница в соотношениях слов и напева между искусственной песней и фольклорной? Все, кто утверждает наличие разницы, апеллируют к генетическому аргументу, дескать народная песня возникает вместе с музыкой. Е. А. Ручьевская рассматривает два таких случая: «Очень часто текст рождается вместе с музыкой. Так происходит в народной песне или в тех случаях, когда текст пишет сам композитор» (Ручьевская 1960, 14). Но если в случае предшествования музыки тексту «стихи подтекстовываются в соответствии с общим характером музыки» (там же, 15), то что происходит в случае авторства композитора, что есть особенное в текстах им сочиненных? А ничего особенного, это тот же литературный стих. И, тем не менее, как только исследовательница переходит ко второму случаю, включается тот же знакомый нам стереотип: «в народной песне общий характер текста, жанр его обычно соответствуют напеву» (там же, 16). Хочется спросить, а где они не соответствуют, разве что у бездарных сочинителей? В книге Е. А. Ручьевской рассматриваются три случая обработки композиторами стихотворения А. С. Пушкина «Не пой красавица при мне...», кстати, напи-

санного на народную мелодию, «привезенную Грибоедовым из Грузии» – М. И. Глинки, М. А. Балакирева и С. В. Рахманинова (там же, 16–18). И «во всех трех музыка согласована с текстом» (там же, 18). Формальное предшествование народной мелодии тексту не сделало ямба Пушкина каким-то особенным, а тем более не воспрепятствовало разным музыкальным интерпретациям этого ямба.

М. П. Штокмар писал: «Почему бы тогда умалчивать об обыкновенных стихотворениях книжной литературы, также трансформируемых во что-то романсами, сочиненными на их тексты?» (Штокмар 1952, 213). И тем не менее сторонники «единства» настаивают: «Нельзя себе представить, чтобы текст протяжной лирической песни был сложен певцом в виде стихотворения, а затем положен на напев, как романс поэта-профессионала» (Колпакова 1962, 166). Но при чем здесь «был сложен певцом в виде стихотворения», зачем же так утрировать ситуацию? «Теоретик народного стиха напрасно воображает, что **проза** народных песен превращается напевом в некую “музыкально-ритмическую” систему стихосложения» (Штокмар 1952, 213). Ведь об этом же речь, т. е. «наивный вопрос», заданный нами вначале, «проза или стих?» оказывается существенным, и ответ однозначный – **стих**. Прозу невозможно распеть так, как расппеваются стихи. И как бы стих ни зарождался – он может по-разному интерпретироваться. Это относится не только к литературному, но и к фольклорному стиху. Музыковеды, не заиклившись на созерцании лишь музыкального ритма, отлично понимали: «”лад”, в смысле Шафранова (вместо ритма), существует в народном стихе и без пения» (Сокальский 1888, 272). Поэтому и напоминали: «Не следует думать, будто стиховой ритм не имеет собственного значения и только музыка способна объяснить этот ритм по его собственной сути» (Лобанов 2007, 45).

Давно известно, что одни и те же тексты могут исполняться на разные напевы, и, наоборот, разные тексты – на один напев: «Одна и та же песня, записанная даже в одной и той же местности под редакцией разных записывателей, явится в несколько различном нотном и тактовом изложении, не говоря уже о вариантах песни в различных местностях. Даже

различные исполнители, от которых записывается песня, обыкновенно вносят в нее каждый свою субъективность» (Сокальский 1888, 360). Но есть и обратное явление: «В народной песне один напев часто существует с различными текстами» (Ручьевская 1960, 40). Существует «до сих пор еще сохранившаяся в белорусском фольклоре практика исполнения на один напев нескольких текстов» (Елатов 1966, 22). Исполнение одних и тех же фольклорных текстов на разные напевы доказывает, что эти тексты достаточно самостоятельны и их отличия от литературных не принципиальны. Если бы онтологические отличия существовали, то взаимовлияние фольклора и литературы было бы затруднено. Этот факт также доказывает, что запрет на независимое изучение фольклорных текстов не только безоснователен, но и вреден. И не случайно музыковеды, отрицающие филологическое изучение песен, не внесли ничего существенного в стиховедение, ведь они изучали не стих, а нечто иное. Да и филологи, исповедующие веру в неразрывность стиха и напева, уклонялись, кто в изучение интонации, кто в дилетантское «музыковедение» и т. п.

Н. П. Колпакова уверена, что «ритмический узор, строфику, границы песенных строк в тексте протяжной лирической песни нельзя правильно определить, если оторвать текст от напева» (Колпакова 1962, 165). Частично она права, действительно, размер стиха не всегда удается определить, имея в распоряжении лишь печатный текст. В качестве примера приведу ошибку в определении размера, нами допущенную, и нами же потом исправленную.

5-сложник  $\beta_{-1}$ , имеющий схему  $OoOoO$  с константой на последнем слоге, иллюстрировался отрывком из песни весеннего цикла (Пацюпа 2014–2016, 19, № 11):

Як пушчу стралу  
Па ўсяму сялу.

На самом деле, как следует из напева, текст этой песни относится к 5-сложникам  $\alpha_{+1}$ , имеющим противоположную метрическую схему  $OoOoO$  – с константой на срединном слоге. В новой же нашей работе для иллюстрации размера  $\beta_{-1}$  приводилась уже песня зимнего цикла (Расіра 2018, 170):

Дзе каза нагой,  
Там жыта капой.

Конечно, такие случаи бывают не часто, и обращение к напеву здесь не претендует на профессиональный анализ, оно под силу всякому, способному различать ударения, но, тем не менее, полезно для изучения стиха. С учетом тонизма и силлабизма – это разные размеры, а с учетом лишь силлабизма – это один биметрический размер. Именно при определении констант колонов, в случае неопределенности и биметричности размеров, при распатанности стиха некоторых вариантов песен не бесполезно не только увидеть, но и услышать их текст. Сознательно же отгораживаться от исполнения песен, заточать себя в печатных текстах, как в башне из слоновой кости, было бы апофеозом глупости и самоуверенности. В качестве образца для подражания филологам может служить блестящая реконструкция А. В. Рудневой песни «Высоко сокол летает» (Руднева 1973), практическое знание песенного материала, непредвзятое отношение к стиху, в частности к силлабике, – было залогом успеха.

Но вернемся к цитате из работы Н. П. Колпаковой и спросим, о каких «ритмических узорах» идет речь, о каком размере? А если перед нами, как уже говорилось, «простейший вид несовпадения метра стиха и метра мелодии» – «распев двухдольного стиха на трехдольную мелодию» (Елатов 1966, 145), то какой метр должен изучать стиховед, «двухдольный» или «трехдольный»? Разве этого недостаточно, чтобы понять, что и метр, и ритм стиха не тождественны метру и ритму напева? Для сравнения обратимся к опыту исследования авторской песни. В монографии В. А. Гаврикова есть очень интересное наблюдение: «Поющие поэты могут накладывать на одну и ту же мелодию метрически разноструктурные стихи, что также говорит о достаточной ритмической автономности музыкального и артикуляционно-вербального рядов» (Гавриков 2011, 354). В каких пределах это допустимо<sup>24</sup> – отдельный вопрос,

<sup>24</sup> Для фольклориста факт распевания на одну мелодию четырехстопного амфибрахия и трехстопного хорее не выглядит столь ошеломляюще, как для литературоведа. С точки зрения народного стиха здесь даже нет разных размеров, так как трехстопный

но сам факт исполнения разных стихотворных размеров на одну и ту же музыку говорит о том, что отношения стиха и напева в принципе не так просты, как это видится сторонникам «единства».

Ответ на вопрос о «метрических узорах» и предмете стиховедения был сформулирован в 1952 г.: «С момента вокализации вопрос о первоначальной – прозаической или стихотворной – природе текста становится праздным. Текст перестает быть как стихом, так и прозой: он становится одним из элементов музыки» (Штокмар 1952, 213). Вывод М. П. Штокмара подтверждают и музыковеды: «В песенной мелодии стихи перестают быть стихами. Музыка поглощает, растворяет и ритм, и рифму, не говоря уже о таких тонкостях, как цезуры» (Ручьевская 1960, 55). Более того, именно некоторые сторонники «единства» дают этому рациональное объяснение: «В этом случае следует говорить об осмыслении текста посредством мелодии или о вытеснении напевом фразовой интонации» (Невзглядова 1974, 240). И, пожалуй, всему тому, что происходит в фольклорных произведениях, можно найти аналоги в авторском творчестве. Например, исследовав исполнение бардовской песни, В. А. Гавриков приходит к подобному выводу: «Все рассмотренные особенности не просто дестабилизируют изначальный стиховой метроритм, а практически уничтожают его» (Гавриков 2011, 411). Здесь и поэт, и композитор, и певец – три в одном лице – казалось бы, зачем автору «уничтожать» собственное творение? Но дело не в «уничтожении», а в том, что стиховой и музыкальный ряды не тождественны по определению. Делать для фольклора исключение и настаивать на «единстве» – это, как было сказано вначале, значит просто «не видеть» стиха.

Но остается еще один аспект: генетический, или, сказать точнее, – каузальный, за который, как за соломинку,

---

хорей – это **инвариант** 12-сложника, а двух- или четырехстопный амфибрахий – это **один из вариантов** того же 12-сложника. Случай более интересен с точки зрения нивелирования размеров в пении, возвращения к истокам, к немаркированному метру. (О постоянном инверсировании хорей у А. В. Кольцова – «уклонении» в псевдоамфибрахий см.: Беззубов 1979).

хватаются скептики, выше цитируемый И. И. Земцовский, в какой-то мере А. А. Банин, А. В. Руднева и Е. А. Ручьевская: «В народной песне бывают случаи, когда к старому напеву подбираются новые слова, но первоначально текст появляется вместе с музыкой» (Ручьевская 1960, 14). Что же из того, что он «появляется вместе с музыкой»? Рассмотрим, к чему ведет такое «спасительное» утверждение. Даже если это и так, то ведь «первоначально», как утверждал В. И. Елатов, а также Р. И. Аванесов и М. П. Штокмар, музыка была антропономной – т. е. «словообразной», и получается, что, утверждая «музыкаобразие» стиха, мы рискуем впасть в противоречие и потерять представление, что причина, а что следствие. Мы не случайно начали эту главу вопросом о неравноправии музыки и текста. Это неравноправие не сводится к детскому спору, «кто главнее» и «что важнее», суть дела кроется в причинно-следственных отношениях: что является базисом, а что надстройкой. И первоначальный ответ был таков: музыка надстраивается над текстом<sup>25</sup>. Именно поэтому она «главнее», но именно поэтому она вторична – «вторая моделирующая система», как писали структуралисты школы Ю. М. Лотмана. А если наоборот? То способно ли слово вбирать в себя «внешние» ритмы – музыкальные в том числе? Именно этот «каузальный аргумент» извлекается из запасников для дискредитации филологического анализа, когда «функциональный аргумент» не срабатывает.

Попытки детерминировать словесные ритмы внешними – природными и социальными – предпринимались неоднократно, но все были так же тщетны, как и попытки передачи речевой интонации при помощи нот. В этом плане некогда пользовалась популярностью книга «Работа и ритм» К. Бюхера, который писал: «Ритмический элемент не свойствен первоначально ни музыке, ни языку; он вызывается из-

<sup>25</sup> Понятия «базис» и «надстройка» имеют стойкую ассоциацию с марксизмом и с тем, что базис (экономика) определяет надстройку (политику, сознание). Мы, однако, не разделяем редукционистского представления об одностороннем детерминизме, наоборот, используя эти термины обобщенно, приписываем активность и власть скорее надстройке, чем базису (см.: Поппер 1992, 97–228).

вне и вызывается физическим движением» (Бюхер 1899, 22). Автор выводил метры непосредственно из трудовых ритмов: «Ямб и трохей – размеры топтания (слабо и сильно ступающая нога); спондей – метр удара, легко распознаваемый, когда обеими руками (ладонями) хлопают в такт; дактиль и анапест – метры ударов молота» (там же, 72). А до абсурда трудовую теорию К. Бюхера довел его белорусский последователь И. В. Гуторов. Последнему даже не понадобилась метрика, стихи согласно его теории «возникли в результате заполнения, готового, реального, жизненного звука-ритма» (Гутараў 1952, 34). Образцом же метра могло служить все, что угодно: от конского галопа до пения петуха, от сигнала военной трубы до раскачивания качелей (там же, 28–39). Если у К. Бюхера предполагалась генетическая зависимость стиха от внешних ритмов, то у И. В. Гуторова и вовсе все свелось непосредственно к каузальной.

Фактически, этим И. В. Гуторов отрицал не только метрику как таковую, но и сам по себе филологический подход к поэзии, предлагая взамен случайные импрессионистские замечания, которые не выводятся из свойств текста, а подгоняются под тему стихотворения. Эта наивно-натуралистическая теория несостоятельна как со стороны гносеологии, так и со стороны методологии, ибо не учитывает степень абстрактности явлений и сингулярности (единичные события), ставит в один ряд с универсалиями (стихотворными размерами), а унифицирующую интерпретацию (определение размера) пытается подменить каузацией (ритменным импульсом) (см.: Лоўзі 1995, 243–249) – как правило ложной, воображаемой, которую ни оспорить, ни доказать невозможно, но в этом нет и необходимости. Для того чтобы речевой ритм корректно вывести из «жизненного», необходимо для каждого вида «жизненного» ритма (ударов молота, конского галопа) создать исчерпывающий ряд формализаций, и лишь затем универсалии сравнивать с универсалиями, но не факт еще, что при этом мы сможем обосновать детерминизм. Каузальные отношения сами по себе гипотетичны, никогда нельзя быть уверенным, что «после» это и есть «вследствие». Вообще, формализация «жизненных» ритмов на деле ока-

жется неэкономной и громоздкой, практически неосуществимой.

Когда такие идеи облачаются в художественную форму, они выглядят поэтично, но их научная ценность от этого не возрастает. К. П. Паустовский воображал создание гекзаметра: «Слепой Гомер, сидя у моря, слагал стихи, подчиняя их размеренному шуму прибоя», даже цезуру ввел, «точно следуя той остановке, какую волна делает на половине своего наката» (Паустовский 1969, 517). При желании гекзаметр можно вывести и из ритма волн, как это делал писатель, но как меру волн сравнить с мерой текста? И, наконец, сколько слогов соответствуют одной волне? Ответа нет. Идея К. Г. Паустовского суггестивна, но ошибочна. А скандальная с точки зрения гносеологии теория И. В. Гуторова, пожалуй, ни у кого не вызывает сочувствия. Но если обоснование стиха внешними ритмами, а речевого ряда – натуралистическим невозможно, тогда почему до сих пор воспроизводится мнение – преимущественно среди людей не знакомых со стиховедческой фольклористикой, будто бы тексты народных песен нельзя изучать как независимый речевой ряд, а лишь в соотношении с музыкальным? Натуралистический, музыкальный и речевой ряды несводимы друг к другу. И какие бы каузальные отношения мы ни обнаруживали между ними, какая бы «органическая связь» (Гутараў 1952, 40) ни постулировалась – это не основание для противопоставления одного ряда другому или для подмены структурных отношений каузальными.

Какая бы причина ни инспирировала текст, он материализуется только в форме слогов, слов и так далее, и поэтому ничто не может служить мерой стиха, кроме его собственной материи, его уровней, участвующих в создании ритма: силлабического, просодического и фразового. Напев и текст представляют собой два разных ряда, для каждого из которых существует своя собственная система понятий, терминов и соответствующих условных знаков, поэтому и нельзя одно описать в категориях другого. Мы не отрицаем влияния напева на текст, наоборот, считаем, что музыка стабилизирует размеры, ведь в песнях, связанных с моторикой, как известно, более четко проявляется метр. Между рядами –

музыкальным и вербальным – вполне допустимы каузальные отношения, и почему бы их не изучать, но это отдельный вопрос, решить который можно только решив внутренние проблемы. Только формализовав каждый ряд в соответствии с его свойствами, их можно сравнивать. Даже если допустить полную зависимость текста от музыки – текст по-прежнему остается текстом, его можно измерять слогами, их группами (стопами), их частями (морями), но мера должна быть конгениальна языку и стабильна по отношению к его единицам. А между тем факты говорят, что между текстом и музыкальным временем нет постоянного соотношения.

### **«Ритмика – экономия голоса»**

Поскольку мы говорим не просто о тексте и напеве, но прежде всего о стихе и напеве, то, естественно, возникает вопрос о природе стиха. Что такое стих, как он относится к музыке в самых разных ее проявлениях? Чем обусловлен его генезис? Обратным ли влиянием музыки на слово? Как стих согласуется с положением об антропономности народной музыки на всех этапах ее существования? Эти вопросы наводят на мысль об известном споре Л. И. Тимофеева и Б. В. Томашевского. Один изрек: «Нет ничего в стихе, чего не было в языке» (Тимофеев 1939, 74). А другой согласился, но при этом уточнил: «В языке нет самого явления стиха» (Томашевский 1959, 60). Если так, то, может, стих – это лишь тень музыки? И мы снова рискуем оказаться в порочном круге, обосновывая музыку словом, а стих – музыкой. «Поскольку законы, регулирующие акцентуацию в народном стихе, найти не удалось, неоднократно высказывалось мнение, что размер народного стиха заключен не в тексте, а в напеве» (Харлап 1972, 229). М. П. Штокмар, чтобы избежать противоречия и утвердить народный стих как независимый ряд, прибегнул к такой гипотезе: «Народная песня постепенно переходит от первоначального первенства текста к первенству напева» (Штокмар 1952, 221). Мы не будем солидаризироваться с этой сомнительной гипотезой как совершенно излишней и ало-

гичной<sup>26</sup>. Но мы знаем, что танцевальная музыка метрична, и поэтому бытует объяснение корреляции танца и метричности моторики. Не здесь ли искать ключи к стиху?

В интерпретации музыковедов отношения моторики и музыки, музыки и слова выглядят в лучшем случае спорно, но прежде всего – противоречиво. Метричность, которую В. И. Елатов и Е. А. Ручьевская выводят из моторики тела, они же ставят в зависимость от литературы: «Массовая песня обычно очень ясная по мелодическому рисунку и ритму. <...> Так же примерно звучит текст и в некоторых жанрах народной песни» (Ручьевская 1960, 51). Возможно, «здесь проявились чисто внешние влияния на народную музыку профессионального искусства» (Елатов 1966, 113). Подобная неопределенность прослеживается и у А. В. Рудневой. С одной стороны, она пишет о влиянии кантовой культуры на фольклор, двусмысленно упоминая о реформе Третьяковского – Ломоносова, по-видимому, тоже как о факторе эволюции песни (Руднева 1994, 49). Хотя сам В. К. Третьяковский, как известно, возводил свою реформу к народной песне (Третьяковский 2009, 106–107). С другой стороны, пишет, что «для городской песни типично стопное силлабо-тоническое стихосложение, подготовленное длительным процессом скрещивания черт силлабики и тоники в старинных песнях» (Руднева 1994, 62, 49). Получается, что метрика то возникает из моторики, то развивается как продукт эволюции музыки, то обуславливается влиянием литературы. Но если метрика происходит не из моторики, то неясно, откуда она вообще берется – образуется причинно-следственный круг.

Что касается «скрещивания» «силлабики и тоники», в результате чего якобы возникает «силлабо-тоника» – то это про-

---

<sup>26</sup> Вообще, идея смены «первенства» странная с любой точки зрения. Во-первых, почему произошло смещение приоритетов? Во-вторых, каков был это «первоначальный» текст, проза или стих, а если стих, то откуда он взялся? В-третьих, если напев может «иметь первенство», то все разговоры о невозможности перенесения на текст внешних ритмов, все возражения против теории К. Бюхера не имеют смысла.

сто нонсенс. На самом деле то, что А. В. Руднева подразумевает под силлабикой, – это более урегулированный народный стих, а то, что под тоникой, – менее урегулированный. В народной «силлабике» есть все, чем могла бы обогатить ее «тоника»: и константы, и более высокая, чем в «тонике», урегулированность акцентов, и, наконец, то, чего не хватает «тонике»<sup>27</sup> – изосиллабизм. Зачем же «скрещивать» более урегулированный стих с менее урегулированным, чтобы получить еще более урегулированный? Но ответственность А. В. Рудневой за путаницу относительная, это лишь результат некритического применения стиховедческих терминов, возникших в результате плохого прочтения А. Х. Востокова, догматического истолкования стиха Маяковского и поверхностного знакомства с народным стихом. В XIX – начале XX в. под «тоническим» подразумевали «силлабо-тонический» стих (или «стопный», как иногда под влиянием М. П. Штокмара называет его А. В. Руднева). Если бы стиховеды, так бездумно манипулирующие терминами *силлабический*, *тонический* и *силлабо-тонический*, попробовали проиллюстрировать свою теорию как можно большим количеством примеров из народного творчества, то абсурдность их терминологии была бы очевидна, и ни одного примера чистой формы не удалось бы найти. А. В. Руднева, в отличие от филологов, знала

---

<sup>27</sup> Из высказываний музыковедов о «тоническом» стихе можно сделать заключение, что речь идет о стихе просто слабо урегулированном: «Ведущим началом в них становится текст» (Руднева 1994, 15); «Тонический стих постепенно вызревал внутри жанров “речевой динамики”» (Елатов 1966, 128). И очень показательна оценка силлабического стиха: «Для силлабического стиха характерна интонационная певучесть в произнесении слогов текста (восходящая – до цезуры и нисходящая – в конце стиха)» (Руднева 1994, 15). «Силлабика появлялась как результат развития жанров “двигательной динамики” (Sic!)» (Елатов 1966, 128). Сравним с инвективами в адрес силлабического стиха со стороны филологов: «Слух наш не скоро мог бы догадаться, что это стихи, ежели бы не рифма ему о том наминала» (Востоков 1817, 68). Полагаем, что в оценке силлабики все-таки правы музыковеды-практики, а не филологи-теоретики, а вот понятие «тоники» стоит вообще пересмотреть, слишком уж оно противоречиво.

народный стих отлично, прежде всего практически, но в данном случае стала заложницей филологических фикций.

Иногда суждения фольклористов о танце как источнике метрики ничем не лучше отвергнутых наукой положений К. Бюхера и И. В. Гуторова: «В конечном счете от разных типов движения пошли и различные типы стихового ритма в плясовых песнях» (Колпакова 1962, 125). Зачем же демонстративно отвергать теорию, чтобы потом тайком при каждом удобном случае протаскивать ее как объяснение непонятных явлений? Лучше честно признать, что ответа нет ни у сторонников «единства», ни у их оппонентов. Но зададимся еще одним вопросом: а есть ли разница между шумом прибора как прообразом стиха и мерными движениями танцора? На первый взгляд может показаться, что нет, но она есть, причем принципиальная. Разница в том, что и танец, и песня имеют один источник: человека, его сознание, его мозг. У Е. А. Ручьевской есть примечание, как бы случайное – набрано петитом внизу страницы, но очень пронизательное. Оно, по нашему мнению, вплотную приближает к ответу об истоках метрики: «Повторы (особенно т р о е к р а т н ы е) встречаются в некоторых жанрах народного искусства, например, в былинах, сказках и др. Но здесь эти повторы – проявление музыкального начала. Точно также “музыкальны” и повторы строф в лирических стихотворениях» (Ручьевская 1960, 39). Слово *троекратные* мы выделили разрядкой, так как оно ключевое и многое объясняет.

С одной стороны, претензия относить к «музыкальному началу» любые повторы, даже в сказках, может вызвать лишь улыбку. Это в очередной раз свидетельствует, что музыковеды готовы «захватывать» даже те объекты, которые традиционно принадлежат филологии. Если развить эту логику, то и физические ритмы, и все проявления визуальной симметрии можно считать «музыкальным началом». Но, с другой стороны, очень замечательно, что с музыкальным началом увязываются явления сюжета и композиции, это дает основание предполагать, что у них имеется общий источник и находится он не вовне. Метрику нельзя объяснить частными причинами: ни моторикой (не все движения ритмичны), ни

музыкой (народная музыка антропономна, тесно связана со словом, а речь сама по себе не метрична), ни литературными конструктами (они не произвольны). Но закономерности, присутствующие метрике, находим на других уровнях речи, в других сферах деятельности. И гармония, наблюдаемая на силлабическом уровне, вероятно, может происходить из того же источника, что и гармония на фразовом или на сюжетном уровнях. У них общий источник: **человеческий мозг**. Именно мозгу присуще группирование объектов в триады и бинарные оппозиции. Интересно заметить, что хотя истоки метрики и туманны, но сами по себе метрические формы воспринимаются нами как очевидные, как рациональные и легкие для анализа. Говоря языком психологии, метрический текст воспринимается нами как хороший гештальт (см.: Вертгеймер 1987).

Выводы, к которым подводит замечание Е. А. Ручьевской, уже даны в наших предыдущих работах (Пацюпа 2014–2016; Пацюпа 2016; Пацюпа 2016а; Рацира 2018). В задачи же данного исследования не входит разъяснение оснований метрики, поэтому общие положения изложим лишь в той мере, в какой они необходимы для понимания сути проблемы. Представление о том, что языку не свойственна ритмичность и что он получает ритмы лишь извне, неверно. В языке, в его самых архаичных стратах, а именно: первичных междометиях и звукоподражаниях наблюдаются идеальные метрические структуры, которых не достигает ни одно самое совершенное стихотворение. Речь дисметрична не сама по себе, а в силу того, что призвана выражать смысл, но как только смысловая функция ослабляется, речь стремится к метричности. Абракдабра обычно метрична. Синтагмы же, наблюдаемые в междометиях, как правило, состоят из одного, двух, трех или пяти слогов (*Oü! O-ëü! O-ë-ëü! O-ë-ë-ë-ëü!*). Сильные и слабые места в них распределяются в следующем порядке: **О**; **оО**; **ОоО**; **ОоОоО**<sup>28</sup>. Последние трех- и пятисложные образования представляют собой идеальный хореический метр. Исследования показали, что почти все ядра колонов (колонны

<sup>28</sup> Буква «о» обозначает слоги: строчная (о) – неударенный слог; прописная (О) – слабо ударенный слог; прописная полужирная (**О**) – сильно ударенный слог.

без клаузулы) народных песен в качестве инвариантов имеют такие же трех- и пятисложные хореические структуры, а хореический метр представляется немаркированным метром. Сильные и слабые позиции чередуются от константы (конечного икта) к началу колона: «Чередование сильных и слабых ударений удобнее, чем соседство одинаковых по силе» (Кодзасов & Кривнова 2001, 386). Поэтому и важен в музыке силлабический состав – он предопределяет метр. Здесь на слова Л. И. Тимофеева можно ответить словами В. Чудовского: «Ритмика – экономия голоса» (Чудовский 1915, 83). А также – экономия мышления.

Эти бинарные и тринарные ритменные образования не ограничиваются просодическим уровнем, а стихотворная речь не сводится к физиологии. «От дыхания стихотворный размер не зависит, он подчиняется не легочному ритму, а мозговому» (Тернер & Пёппель 1995, 85). Универсалии ритма могут охватывать и более сложные образования (то, о чем упоминала Ручьевская): строфы, главы, элементы сюжета, входя друг в друга по принципу матрешки. Не только материальные слог и фразы, но и нематериальные философские категории могут укладываться в подобные структуры, например, категории эстетики *прекрасное – безобразное, возвышенное – низменное, трагическое – комическое* – триада и ряд бинарных оппозиций. Как редупликации в самых экзотичных языках, так и божества древних религий укладываются в те же бинарные и тринарные структуры (см.: Рожанский 2011; Борзова 2007). Эта, говоря словами В. фон Гумбольдта, «логическая эвритмия»: 1–2–3–5, кроме всего прочего, представляет собой ряд Фибоначчи, но это уже за пределами нашей темы. Здесь же мы можем ограничиться выводом: стих – одно из проявлений ментальных ритмов и нет никаких оснований выводить его из музыки. Вернее было бы сказать так: и стих, и музыка имеют общий исток – человеческую психику, а если оказывают влияние друг на друга, то посредством той же психики. В произведении «все субтексты образуют некое единство, одновременно *выполняя каждый свою функцию*, и тут уже не столь важно, что было придумано первое» (Гавриков 2011, 352). Реализация ритма в одной области

стимулирует появление его в смежной, – стимулирует, но не копирует. «Моторный ритм с его “тактами” только сопровождает основную ритмическую структуру»<sup>29</sup> (Харлап 1972, 229). Моторика скорее катализатор, чем источник метрики. «Рассматривая особенности взаимодействия музыки и слова, лучше говорить не об управляемости, а о взаимодополняемости субтекстов» (Гавриков 2011, 358).

Но «окончательное» решение вопроса отношения стиха и напева, если и возможно, то лишь с учетом исторической ретроспективы. По-видимому, примитивный стих и примитивная музыка не были столь противопоставлены друг другу, как текст и напев в нынешнем фольклорном и искусственном состоянии. Так или иначе, решение исторического вопроса не входит в задачи данной работы. Что касается обозримого фольклора, то напев выполняет ту же роль, какую выполняет скандовка при обучении навыкам стихосложения, текст дисциплинируется в пении, что не мешает ему оставаться самим собой. Он «берет» от напева лишь то, что ему свойственно, то, что у них общее, что идет от ритменных импульсов мозга. «Музыка – это своеобразный метроном, матрица, которая почти механически накладывается на артикуляционно-вербальный текст» (Гавриков 2011, 356). Поэтому даже инспирированный напевом текст свободно с ним «расстается» и свободно ложится на другой напев, ничего при этом не теряя. Между прочим, тезис об «одновременности» возникновения текста и напева сомнителен как с диахронической, так и с синхронической точки зрения. Представление о зарождении песни «из ничего» – значительное упрощение, здесь не учитывается никогда не прекращающаяся преемственность между «старыми» песнями и «новыми». Возникновение скорее можно представить как эстафету, уходящую в бесконечность. А когда мы попробуем достигнуть истоков, то может оказаться, что изначально не было ни текста, ни напева, как мы их понимаем сегодня: «Сравнение

---

<sup>29</sup> Рассуждая о танцевальной музыке, М. Г. Харлап замечал: «В нотном письме такие песни сравнительно легко могут быть уложены в такты, хотя и в этих случаях возникают иногда затруднения, показывающие, что настоящего такта здесь нет» (Харлап 1972, 229).

речи и музыки позволяет выделить некую первоначальную общность, где еще отсутствуют специфические качественные признаки речевых и музыкальных звуков» (Харлап 1972, 264).

Метрические формы, если найти к ним соответствующий ключ, не так уж и труднообъяснимы: они изначально даны в языке, не требуют внешних причин и не противоречат идее антропономности музыки. Гораздо труднее уразуметь неметрические формы, особенно распев. Русская протяжная песня всегда создавала трудности при ее интерпретации. Трудности возникли уже в XIX в., когда стало ясно, что распев не вписывается в квадратуру тактов и что тактовые интерпретации искажают народную эстетику. Эти факты М. П. Штокмар положил в основу критики «музыкальных» теорий народного стиха (Штокмар 1952, 78–103). Но если для него протяжные песни служили опровержением «музыкальных» теорий, то в полемике И. И. Земцовского против М. П. Штокмара они служили обратному, в пользу нерасторжимости текста и напева. Действительно, как было сказано выше, «в протяжной песне текст часто растворяется в мелодии» (Ручьевская 1960, 51). Если «и речитативная, и ариозная, и песенная мелодии делятся на мотивы и фразы в соответствии с синтаксисом», то здесь «новая мелодичная фраза может начаться посреди слова» (там же, 29), «цезуры музыкальные не совпадают с цезурами поэтическими, часто рассекают на части не только стих, но отдельные слова» (Елатов 1966, 60). В. И. Елатов считал: «В этом отношении русская народная музыка являет собой пример “крайности”» (там же, 121). Но если форма протяжной песни и дисметрична, и противоречит словесной организации, то каковы же ее законы? Ответить на это должны музыковеды, а нас интересует лишь «ритмизируемое», стих это или проза, а если стих, то «насколько» стих.

Н. П. Колпакова, вдохновленная известной нам статьей (Земцовский 1960), уже почти готова была утверждать, что в протяжной песне распевается проза: «Это правильное наблюдение связывает ритм протяжной лирической песни с ритмом прозаической речи, где эти “узлы ударности” определяются логикой построения фразы. В протяжной лирической песне нередко встречаются куски текста, не имеющие

никакого другого ритма, кроме того, который присутствует в любой разговорной фразе» (Колпакова 1962, 167). «Ритмическая система <...> возникает только при пении, но вне напева вряд ли можно найти в подобных фразах какую-нибудь другую систему, кроме системы логических ударений, присущих обычной прозаической речи» (там же, 67). Е. В. Невзглядова, продолжая идеи И. И. Земцовского и Н. П. Колпаковой, тоже склонялась к тому, что в лирической песне нет ритма «помимо того, который создается напевом» (Невзглядова 1974, 240). В принципе, это предсказуемый результат «музыкального» нигилизма в отношении фольклорного стиха как явления и филологической методологии в частности. К счастью, музыковеды далеко не всегда разделяли это мнение<sup>30</sup>: «Значит ли это, что в этом случае метрическая канва и тождество ритмических синтагм являются ненужными понятиями? Конечно, нет. Их только труднее обнаружить, сложнее выявить ту первичную основу, на которой возник тот или иной распев» (Елатов 1966, 122). «Как бы ни были распеты стих, напев и ритм, их всегда можно привести к первооснове с присущей ей ритмоформулой. Для этого нужно освоить метод снятия поздних напластований с ранней первоосновы» (Руднева 1994, 28). Что касается напева, то «мелодии протяжных песен без текста во многих случаях представляются ритмически аморфными» (Харлап 1972, 230).

По общему мнению и филологов, и музыковедов протяжная песня «не жанр, а музыкальная форма», и «многие лирические песни могут исполняться как протяжные песни, и один и тот же словесный текст может петься тем или иным образом» (Бейли 2001, 202). Д. Бейли считает, «что протяжные песни по большей части утрачивают равносложность» (там

---

<sup>30</sup> Ср.: «На стадии “мусического искусства” отсутствует граница между музыкой и стихом, на фольклорной стадии оказывается проблематичной даже грань, отделяющая музыку от прозаической речи» (Харлап 1972, 263). Мнение М. Г. Харлапа об отсутствии такой грани тоже возникло из анализа протяжной песни и несколько спорно, но в целом, в отвлечении от стиха протяжной песни, очень продуктивно для понимания фольклорной речи – оно гораздо глубже, чем прямолинейные выводы И. И. Земцовского, Н. П. Колпаковой и Е. В. Невзглядовой.

же, 35), «выделение их аналога было бы произвольным» (там же, 36), поэтому «они непригодны для ритмического анализа, хотя в принципе и из них можно извлечь связанный с ними размер» (там же, 36). Конечно, отказ от поиска текстового аналога – это очередная уступка сторонникам «единства», но и в этом случае стиховед утверждает наличие стихотворного размера, поэтому его предложение будем считать лишь временной мерой. Отметим интересный факт: «Один и то же текст протяжной лирической песни может иметь в разных районах различные напевы сходного эмоционального характера; но на напев той или иной конкретной протяжной лирической песни не может быть спето несколько текстов, хотя бы и похожих друг на друга по содержанию или по теме» (Колпакова 1962, 144–145). Это наблюдение Н. П. Колпаковой – еще одно доказательство того, что даже в протяжной песне, где единение стиха и напева максимальное, напев все-таки надстраивается над текстом, а не наоборот. Единовременность возникновения, нераздельность функционирования если и имеют место быть – ничего не меняет в этом соотношении.

Но если текст и напев представляют собой два самостоятельных ряда, то может показаться, что их встреча случайна и, однажды встретившись, они могут навсегда разойтись. На самом деле эта встреча не случайна, и то, что на стихи музыка пишется чаще, чем стихи на музыку, и то, что проза редко ложится на музыку, а если и ложится, то обычно в форме речитатива, – все это звенья одной цепи. Это говорит о том, что в стихе и даже в прозе даются некие общие контуры музыкальной формы, некие предпосылки ее, и одна из них – метр. Но стихотворный метр – это гораздо более простая структура, чем музыкальная форма, и, естественно, отношения между ними неравноправные. Метрических форм гораздо меньше, чем музыкальных, они вполне обозримы и исчислимы, в то время как музыкальные, особенно с учетом интонации, стремятся к бесконечности. Метр можно вывести из напева, а напев из метра нельзя, но если метр реализуется в тексте, то он интегрант текста, его можно абстрагировать в виде схемы, но нельзя вычленишь, не разрушив текста. В то время как текст отделяется от напева без разрушения, даже проясняет-

ся его смысл, так как, «стихи как таковые могут практически распадаться, “растворяться” в мелодии и потому не воспринимаются слушателем» (Аванесов 1986, 264). И не случайно в вычленении стиха из песни музыковеды видят упрощение. Да, это так, но намеренно ставить более простые формы в зависимость от более сложных, когда этого можно избежать, не рационально. Когда «многообразии стиховых форм умножено плюральностью форм музыкальных» (Гавриков 2011, 364), то тем самым нарушается принцип бритвы Оккама.

Насколько проста и понятна метрика, настолько же просты и понятны отношения между метрическим текстом и его музыкальной реализацией, а насколько трудны оказались для музыковедения протяжные песни, настолько же сложно вычленение их текстового аналога, но это не значит, что и то и другое невозможно. Напрашивается аналогия с кристаллами и аморфными телами в физике, для описания последних приходится пользоваться языком кристаллографии<sup>31</sup>. При изучении речевых форм труднее всего найти язык для описания интонации, и в музыке тоже, наиболее трудно постижима именно интонация. «Расстояния между звуками нередко очень малы, менее полутона, и нотной фиксации не поддаются» (Быкова 1968, 219). При этом «музыкальное интонирование развивается согласно своей внутренней логике, а не вслед за словом» (там же, 222). «Связь между вокальной мелодией и речевой интонацией несомненно есть, но связь между ними неоднозначна, капризна» (Аванесов 1986, 252). Как происходило их становление – вопрос сложный. «Думается, что в синкретическом первобытном искусстве раньше эмансипировалась хореографическая сторона, так как “пение – поэзия” образовывались одним “инструментом” – человеческим голосом, а танцы, хореографическая сторона – телодвижениями» (там же, 235–236). Но как бы ни происходил данный процесс, вопрос об отделении текста от напева решался не теоретически, а исторически, и об этом следует помнить, чтобы решить вопрос их отношения и методологически.

---

<sup>31</sup> Показательно, что изучение ритма прозы «оказывается невозможным без применения методов и методик, разработанных стиховедением» (Орлицкий 2008, 35).

## Методологическое обобщение

Прежде чем делать методологические выводы, суммируем полученные результаты. Итак, мы выдвигаем следующие теоретические положения:

– пение не влияет на состав фонем текста, так же как не влияет на него ни беглость речи, ни индивидуальные искажения, текст осмыслен и поэтому отделим от напева на стадии расшифровки, а часто и на стадии исполнения;

– между музыкальным временем и силлабическим составом текста, как его константой, нет постоянного соотношения, поэтому музыкальная мера не может служить мерой стиха либо ведет к релятивистским выводам;

– одни и те же тексты могут исполняться на разные напевы, а разные тексты – на один напев, причем координация между ними имеет качественные различия в зависимости от доминирования метроритмики или семантики;

– ритм текста самостоятелен и не нуждается во внешних факторах, так как хореические структуры, на которых основывается стих народных песен, уже изначально даны в архаичных страдах языка как немаркированный метр;

– текст первичен и в онто-, и в филогенезе, поэтому народная музыка антропономна, она надстраивается над текстом, но в пении текст полностью переходит во власть музыки, сохраняя при этом свое влияние на нее.

Общий вывод относительно изучения стиха народных песен сводится обычно к дилемме: вместе с напевом или р а з д е л ь н о? Проведенное нами исследование подтверждает вторую точку зрения, высказанную А. Х. Востоковым, наиболее же последовательно проводимую М. П. Штокмаром, а также поддержанную К. Тарановским – **стих народных песен не только может, но и должен изучаться независимо от напева.**

Это отнюдь не отрицает «синтетических» подходов, наоборот, придает им значение. Только на фоне успехов отдельно взятой дисциплины можно оценить плодотворность комплексного изучения, до которого на самом деле еще далеко. И даже соединение в одном лице, в одном исследовании раз-

ных компетенций требует различения предмета и подходов разных дисциплин во избежание подмены одной задачи – другой, одного результата – другим, создания иллюзии результата. Но «слепое» инкорпорирование понятийно-терминологического комплекса, а также инструментария из одной науки в другую по меньшей мере «небезопасно» (Гавриков 2011, 362). Это было уже доказано печальным опытом «музыкальных» теорий.

Кстати, М. П. Штокмар писал об «изолированном» изучении (Штокмар 1952, 151). На первый взгляд, между *изолированным* и *независимым* изучением разница небольшая, но эта терминологическая тонкость иногда существенна. Примечательно, что А. П. Квятковский, теорию которого всегда причисляли к «музыкальным», утверждал то же самое: «Я убежден и утверждаю, что для выяснения метрического или дисметрического строя народного стиха <...> не только не обязательно знать его песенный ритм, но и вовсе не нужно привлекать его» (Квятковский & Колмогоров 2008, 32). Эта категоричность скорее всего вызвана полемическим заострением: у М. П. Штокмара – стремлением отвергнуть «музыкальные» теории, а у А. П. Квятковского – стремлением отречься от приверженности к ним. Но и музыковеды указывали: «в тексте стиховая размеренность ощущается и без пения» (Харлап 1972, 230). Следовало бы сказать так, что стиховеду не всегда обязательно знать напев, но иногда это очень полезно. Не для того, чтобы его изучать наравне с профессионалами, и тем более не для того, чтобы искать некий «общий» «музыкально-стиховой» ритм, а хотя бы для того, чтобы определить константу колона, чтобы, говоря словами А. Ф. Гильфердинга, слушать «не только музыкальный каданс напева», но и «стопосложение» – икты стиха.

Понимая и учитывая это, М. А. Лобанов резонно советовал стиховедам: «Когда возникают сомнения в том, как читать стих, как располагать ударные и неударные слоги, то именно в этот момент удобно обратиться к напеву» (Лобанов 2007, 24), «отнесение стиха к тому или иному размеру зависит от того, как расположены в нем ударения – не потенциальные, возможные и там и сям <...>, а такие, какие действи-

тельно были сделаны сказителем при исполнении» (там же, 21–22). При всем этом сами музыковеды склонны «подчеркивать “силлабический ритм” словесного текста, недооценивать роль ударений и избегать точных названий размеров» (Бейли 2001, 27). Парадокс имеет простое объяснение: ударения тоже бывают разные, в стихе следует различать обычные словесные акценты и икты – те ударения, которые стоят на сильных позициях, а кроме того – иерархию ударений: среди акцентов – фразовые, среди иктов – константы. И даже в этом случае вне поля зрения оказываются логические и эмфатические ударения, хотя и не образующие стих, но влияющие на его модуляции, на интонирование. В музыке сильные позиции даны в напеве, поэтому, по-видимому, расположение акцентов в самом тексте не столь существенно для музыковедов, важнее изосиллабизм. Иначе говоря, все «зависит от уровня, на котором ведется анализ» (Бейли 2001, 35).

Музыковеды в силу своей профессии не могут нести ответственность за правильное разграничение иерархии колонов и периодов, синтагм и фраз, синтагматических, фразовых и логических ударений, и, наконец, определять, какой термин – *колон*, *синтагма* или *стих* – рационально применить к песне. В то время как стиховеды, ответственные за все это, застряли в проблемах силлабического яруса, стопах, междуйктовых интервалах, в полумифических «системах стихосложения», довольствуясь воображаемой универсальностью строки (которая на самом деле – литературное явление), твердя заклинания о «тоническом» народном стихе, хотя термин *тонический* уже несколько раз менял свое содержание. И надо отдать должное, что музыковеды по мере своих сил исполняют обязанности филологов там, где последние ничего не делают. Но это не может привести ни к чему, кроме дилетантизма, которому под стать «музыковедческие» опыты филологов XIX в. Работы музыковедов пестрят неуместным использованием терминов *силлабо-тонический*, *тонический*, *силлабический*, которые по отношению к фольклору ни о чем не говорят, но это упущение филологов. А к музыковедам лишь одна просьба: не отрицать независимый филологический анализ песен, не мешать филологам делать свое дело.

«Вместо того чтобы возражать против раздельного изучения слов и напева, лучше было бы сделать следующий шаг к раскрытию того, как эти два ритма соотносятся (или не соотносятся) при исполнении» (Бейли 2001, 64). Но прежде чем за это возьмутся музыковеды, филологи должны сделать свою работу, «должны начинать анализ взаимодействия ритмов с процессов, происходящих в стиховом метроритме» (Гавриков 2011, 366).

Хотя, с одной стороны, мы не разделяем мнение А. Х. Востокова, М. П. Штокмара и А. П. Квятковского о бесполезности для стиховедческого опыта знания напева (допуская, что в большинстве случаев оно необязательно), но, с другой стороны, мы готовы пойти дальше и настаиваем на неравноправии стиховедческого и музыковедческого анализа. Как асимметричны отношения стиха и напева, так же несравнимы задачи стиховедения и музыковедения. Если текст первичен и, согласно В. И. Елатову, лежит в основании народной музыки, то и изучение стиха должно быть первично, а музыки – вторично. И тогда понятны (но не оправданы) упреки музыковедов в адрес филологов, требующих от них «музыкального минимума», ведь «словесный минимум» в работах музыковедов присутствует хоть в какой-то мере и не без пользы для анализа музыки, а обращение филологов к напевам случается редко и чаще всего непродуктивно<sup>32</sup>. В том-то и дело, что стих как основа песни обязателен для музыковеда, а напев как стабилизатор стиха для филолога только лишь желателен. Музыковед в своей работе с песней постоянно имеет дело со словом, а стиховед в работе со стихом – лишь sporadически обращается к напеву, чтобы не ошибиться в определении ритменных ударений. К этому неравноправию надо отнестись спокойно, без эмоций, как к иерархическим отно-

<sup>32</sup> Например, к успешным стиховедческим опытам с применением нотирования относят работы Н. С. Трубецкого «К вопросу о стихе русской былины» (1937) и «О метрике русской частушки» (1927) (Трубецкой 1987, 352–406). Что касается музыковедов, то, по нашему мнению, довольно профессиональны в области стиховедения исследования В. И. Елатова и М. А. Лобанова, более того, они во многом поучительны для филологов. И не случайно именно эти исследователи с пониманием относились к стиховедческим проблемам.

шениям между физическим, химическим и биологическим уровнями.

Если в иерархии подобного рода нечто первично, а нечто вторично, то таковым оно пребудет постоянно. Рассуждения, дескать раньше текст больше влиял на напев, а потом напев стал влиять на текст, очень неубедительны, как неубедительно и мнение, что «со временем ощущение необходимости этого единства (текста и напева) ослабло» (Колпакова 1962, 128). С какой стати оно «ослабло»? Значит ли это, что песни стали менее художественны? А если так, то все это напоминает миф об Атлантиде. И из первичности текста отнюдь не следует, что музыка зависима от него, наоборот, она выступает как активная форма по отношению к пассивному материалу. Можно сказать так, влияние музыки прямо пропорционально ее активности и обратно пропорционально сопротивлению материала. «Разница между чистым текстовым аналогом и распетым текстом отнюдь не отменяет необходимости изучать отношение между текстом и напевом песни и не предполагает, что словесный текст важнее напева» (Бейли 2001, 35). Но независимое изучение словесной основы, «ритмизируемого», не менее важно, чем сопоставление этой основы и напева, без первого невозможно второе. Да и разница между текстовым аналогом и распетым текстом не сводится к силлабизму, к распеванию слогов и наполнительным частицам. Ведь на фразовом и композиционном уровне еще стоит проблема повторов, какие из них относятся к собственно тексту, а какие – к версии исполнения. Зачастую музыковеды не склонны видеть здесь различие, а оно очень существенно.

Работа на разных уровнях произведения ставит перед стиховедами и музыковедами разные задачи и разные проблемы. Отвлечение от напева, от исполнительства, допустимость работы с письменными текстами открывает перед филологом возможности, недоступные музыковеду: статистическое и корпусное обследование текстов, привлечение корпуса записей близкого к полноте, а также использование несовершенных с точки зрения музыковеда записей, которые велись не только без голосового воспроизведения, но даже и не нотированы. А ведь самые ранние записи фольклора в подавляю-

щем большинстве именно таковы. И филолог может извлечь из них не только содержание, но и ритмическую структуру, которая может оказаться полезной и для музыковеда. Но если к расшифровкам относиться презрительно, как к «мусору», к «искусственному» продукту, не имеющему фольклористической ценности, то и древние записи следует считать таковыми. Расточительство в этом случае не очень продуктивно. Что касается «исторических» искажений, то, следует отметить, у каждой дисциплины они свои. Если у филологов это несовершенные записи под диктовку, неаккуратные расшифровки, записи по памяти, то у музыковедов – подгонка напева под такты, нотирование лишь первой строфы, хотя остальные строфы поются несколько иначе. Таковы уж были технические и теоретические возможности прежних эпох, относиться к этому надо терпимо, с пониманием.

Борьба амбиций специалистов, экстраполирование требований одной области знания на другую, смежную, нежелание видеть в разных подходах рациональное зерно и полезный результат – ослепляют исследователей и мешают продуктивной работе. Музыковедам и стиховедам следовало бы заключить, наконец, перемирие, более внимательно и непредвзято читать друг друга, и тогда, возможно, придет время синтеза, а пока – время анализа.

### Список цитированных источников

- Аванесов, Рубен 1986. Мелодия и речь (мысли и заметки). *Проблемы структурной лингвистики 1983*. Москва: Наука, с. 232–267.
- Аристоксен 2015. Элементы ритмики. *Μουσικῆ τέχνη : очерк истории античной музыки*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, с. 127–146.
- Банин, Александр 1982. К изучению русского народно-песенного стиха: методологические заметки. *Фольклор 1981: Поэтика и традиция*. Москва: Наука, с. 94–139.
- Беззубов, А. Н. 1979. Метрика и строфика А. В. Кольцова. *Русское стихосложение XIX в.: материалы по метрике и строфике русских поэтов*. Москва, с. 329–354.
- Бейли, Джеймс 2001. *Избранные статьи по русскому народному стиху*. Москва: Языки русской культуры.

- Бейли, Джеймс 2010. *Три русских лирических размера*. Москва: Языки славянской культуры.
- Белый, Андрей 1910. *Символизм: книга статей*. Москва: Мусaget.
- Бонди, Сергей 1977. О ритме. *Контекст 1976: Литературно-теоретические исследования*. Москва: Наука, с. 100–129.
- Борзова, Елена. 2007. *Триадология*. Санкт-Петербург: СПбГУКИ.
- Быкова, Э. В. 1968. К вопросу о взаимодействии музыкальной и речевой интонации. *Некоторые вопросы истории и теории эстетики*. Вып. 2. Москва: Изд-во Моск. ун-та, с. 217–233.
- Бюхер, Карл. 1899. *Работа и ритм: Рабочие песни, их происхождение, эстетическое и экономическое значение*. Санкт-Петербург: Контора изданий и книжный магазин О. Н. Поповой.
- Васенина, К. В. 1969. Проблема слова в пении. *Вопросы вокальной педагогики*. Вып. 4. Москва: Музыка, с. 145–162.
- Вертгеймер, Макс 1987. *Продуктивное мышление*. Москва: Прогресс.
- Вестфаль, Рудольф 1879. О русской народной песне. *Русский вестник* 143 (9), с. 111–154.
- Виноградов, Виктор 1975. Понятие синтагмы в синтаксисе русского языка (Критический обзор теорий и задачи синтагматического изучения русского языка). Виноградов, Виктор. *Избранные труды: исследования по русской грамматике*. Москва: Наука, с. 88–154.
- Востоков, Александр 1817. *Опыт о русском стихосложении*. Санкт-Петербург: Морская типография.
- Гавриков, Виталий 2011. *Русская песенная поэзия XX века как текст*. Брянск: Брянское СРП ВОГ.
- Гаспаров, Михаил. 1997. Русский народный стих и его литературные имитации. *Избранные труды. Т. 3. О стихе*. Москва: Языки русской культуры, с. 54–131.
- Гильфердинг, Александр 1894. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды. *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. 59. Санкт-Петербург: Типография Императорской АН, с. 1–62.
- Гутараў, Іван 1952. *Беларускае вершаскладанне ў параўнанні з вершаскладаннем іншых усходнеславянскіх літаратур*. Мінск: Выдавецтва АН БССР, с. 24–50.
- Денисов, Яков 1888. *Основания метрики у древних греков и римлян*. Москва: Тип. Елизаветы Гербек.

- Дмитриев, Леонид 1962. Гласные в пении. *Вопросы вокальной педагогики: сборник статей*. Вып. 1. Москва: Музыка, с. 77–130.
- Елатов, Виктор 1966. *Ритмические основы белорусской народной музыки*. Минск: Наука и техника.
- Жирмунский, Виктор 1975. *Теория стиха*. Ленинград: Советский писатель.
- Земцовский, Изалий 1960. О взаимосвязи текста с напевом русской протяжной лирической песни. *Русский фольклор: материалы и исследования*. Т. 5. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, с. 219–230.
- Златоустова, Любовь 2001. Фонетическое слово в стихе и пении. *Славянский стих: Лингвистическая и прикладная поэтика: материалы Международной конференции 23–27 июня 1998 г.* Москва: Языки славянской культуры: Наука, с. 259–266.
- Квятковский, Александр & Колмогоров, Андрей 2008. «В природе ритмических процессов лежит число...»: Переписка А. П. Квятковского и А. Н. Колмогорова. *Вопросы литературы* 4, с. 5–38.
- Кодзасов, Сандро & Кривнова, Ольга 2001. *Общая фонетика: учебник*. Москва: РГГУ.
- Колпакова, Наталья 1962. *Русская народная бытовая песня*. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Коробейникова, Анна 2017. Произношение в пении в сопоставлении с орфоэпическими нормами. *Вестник Оренбургского государственного университета* 2 (202), с. 57–60.
- Корш, Федор 1901. *О русском народном стихосложении*. Санкт-Петербург: Типография Императорской АН.
- Корш, Федор 1907. *Введение в науку о славянском стихосложении*. Санкт-Петербург: Типография Императорской АН.
- Кубарев, Алексей 1837. *Теория русского стихосложения*. Москва: Типография Николая Степанова.
- Лобанов, Михаил 2007. *Стих былины: Метрика. Семантика. Генезис*. Санкт-Петербург: РИИИ.
- Ломоносов, Михаил 2002. Письмо о правилах российского стихотворства. *Критика XVIII века*. Москва: Олимп: АСТ, с. 237–246.
- Лорд, Альберт 1994. *Сказитель*. Москва: «Восточная литература» РАН.
- Лоўзі, Джон 1995. *Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі*. Мінск: Беларускі фонд Сораса.

- Мартинovich, Геннадий 2001. О метре и ритме русского стиха. *Мир русского слова* 3, с. 66–74.
- Маточкин, Александр 2012. Индивидуальные особенности квантитативности песенного стиха печорских сказителей. *Антропологический форум* 16, с. 61–71.
- Невзглядова, Елена 1974. Интонация в жанрах музыкального фольклора и мелодика литературного лирического стиха. *Русский фольклор: материалы и исследования*. Т. 14. Ленинград: Наука, с. 238–262.
- Назайкинский, Евгений 1973. О некоторых методах изучения наиболее общих закономерностей в народной музыке. *Музыкальная фольклористика*. Вып. 1. Москва: Советский композитор, с. 174–186.
- Орлицкий, Юрий 2008. *Динамика стиха и прозы в русской словесности*. Москва: РГГУ.
- Патюпо, Юрий 2018. Отношение стиха к графике и читке: Вопросы онтологии стихотворной речи. *Миссия выполнима: Перспективы изучения фольклора*. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, с. 301–350. <http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator19/12.pdf>
- Патюпо, Юрий 2019. Ритм – конструктивный принцип стиха? *Тропы: Электронный литературный журнал* 1. <http://detective.gumer.info/etc/patyupo-2.pdf>
- Пацюпа, Юры 2014–2016. Законы рытму і прырода выклічнікаў. *Роднае слова*, 2014: № 8, с. 23–26; № 9, с. 22–25; № 11, с. 19–24; 2015: № 1, с. 29–34; № 4, с. 25–31; № 2, с. 18–23.
- Пацюпа, Юры 2016. Народнае вершаванне. *Нарысы гісторыі культуры Беларусі*. У 4 т. Т. 3. *Культура сяла*. Мінск: Беларуская навука, с. 651–677.
- Пацюпа, Юры 2016а. Вершаванне ў замовах: Паводле матэрыялаў Віцебшчыны і Гродзеншчыны. *Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: зборнік навуковых прац*. Вып. 3. Мінск: Беларуская навука, с. 146–197.
- Пацюпа, Юры 2019. *Беларускія вершы Яна Баршчэўскага: Праблемы рэканструкцыі, атрыбуцыі і эдыцыі*. Мінск: Беларуская навука.
- Паустовский, Константин 1969. *Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. Пьесы, рассказы, сказки 1941–1966*. Москва: Художественная литература.
- Поппер, Карл 1992. *Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы*. Москва: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива».

- Потебня, Александр 1877. *Малорусская народная песня, по списку XVI ст.: текст и примечания*. Воронеж: Типография В. И. Исаева.
- Потебня, Александр 1884. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок: I. Размер. *Русский филологический вестник* 11 (1), с. 1–32.
- Реформатский, Александр 1975. Прологомены к изучению интонации. Реформатский, Александр. *Фонологические этюды*. Москва: Наука.
- Реформатский, Александр 1986. О культуре языка в пении. *Русское сценическое произношение*. Москва: Наука, с. 211–218.
- Рожанский, Федор 2011. *Редупликация: опыт типологического исследования*. Москва: Знак.
- Руднева, Анна 1973. Анализ музыкально-поэтической строфы песни «Высоко сокол летает». *Музыкальная фольклористика*. Вып. 1. Москва: Советский композитор, с. 6–34.
- Руднева, Анна 1994. *Русское народное музыкальное творчество: очерки по теории фольклора*. Москва: Композитор.
- Ручьевская, Екатерина 1960. *Слово и музыка*. Ленинград: Музгиз.
- Сокальский, Петр 1888. *Русская народная музыка – великорусская и малорусская – в ее строении мелодическом и ритмическом и отличия ее от основ современной гармонической музыки*. – Харьков: Типография Адольфа Дарре.
- Тарановский, Кирилл 2010. *О поэзии и поэтике*. Москва: Языки русской культуры.
- Тернер, Фредерик & Пёппель, Эрнст 1995. Поэзия, мозг и время. *Красота и мозг: Биологические аспекты эстетики*. Москва: Мир, с. 74–96.
- Тимофеев, Леонид 1939. *Теория стиха*. Москва: Гослитиздат.
- Толстой, Лев 1938. *Полное собрание сочинений*. В 90 т. Т. 10. Сер. 1: произведения. Москва: Госиздат.
- Томашевский, Борис 2008. *Избранные работы о стихе*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ; Москва: Академия.
- Тредиаковский, Василий 2009. Мнение о начале поэзии и стихов вообще. Василий Тредиаковский. *Сочинения и переводы, как стихами, так и прозою*. Санкт-Петербург: Наука, с. 100–109.
- Трубецкой, Николай 1987. *Избранные труды по филологии: Переводы*. Москва: Прогресс.

- Харлап, Мирон 1972. Народно-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки. *Ранние формы искусства*. Москва: Искусство, с. 221–301.
- Харлап, Мирон 1985. О понятиях «ритм» и «метр». *Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития*. Москва: Наука, с. 11–29.
- Чудовский, Валериан 1915. Несколько мыслей к возможному учению о стихе (с примерным разбором стихосложения в I главе «Евгения Онегина»). *Аполлон* 8–9, с. 55–95.
- Шапир, Максим 1996. Стих и проза: Пространство-время поэтического текста (Основные положения). *Славянский стих: Стиховедение, лингвистика и поэтика: материалы международной конференции 19–23 июля 1995 г.* Москва: Наука, с. 41–49.
- Шафранов, Семен 1878–1879. О складе народно-песенной речи, рассматриваемой в связи с напевом. *Журнал Министерства народного просвещения*: № 9, с. 127–166; № 11, с. 1–62; № 3, с. 233–287; № 9, с. 49–111.
- Штокмар, Михаил 1952. *Исследования в области русского народного стихосложения*. Москва: Изд-во АН СССР.
- Щерба, Лев 1974. О разных стилях произношения и об идеальном фонетическом составе слов. Щерба, Л. В. *Языковая система и речевая деятельность*. Ленинград: Наука, с. 141–146.
- Якобсон, Роман 1985. Ретроспективный обзор работ по теории стиха. Якобсон, Роман. *Избранные работы*. Москва: Прогресс, с. 239–269.
- Paciupa, Jury 2018. The Problems Associated with Studying Folk Verse. *Folklore* 72, pp. 159–180. <http://www.folklore.ee/folklore/vol72/paciupa.pdf>

## Summary

### THE PROBLEM OF TEXT AND TUNE CORRELATION: CONCERNING THE DIFFERENTIATION OF PROSODICAL AND MUSICOLOGICAL COMPETENCE

Jury Paciupa

Folk songs are an object of study of philology and ethnomusicology, and their versification has long become an “apple of contention” between philologists who study poetry and musicologists. The purpose of the article is to resolve the interdisciplinary dispute by studying the relationship

between verse and tune, and also to substantiate the right of versification to have its subject in this field. The article synthesizes the experience gained by the representatives of both disciplines, paying special attention to the mistakes and achievements of musicologists in poetic matters. First, the history of the controversy is briefly summarized, and modern attempts to discredit philological approaches are challenged. The problems of the origin, functioning, recording and decoding of song folklore are considered below. The central issue of the study is the consideration of musical-speech forms in oppositions of “metrorhythmics – semantics” and “symmetry – dissymmetry”. The article substantiates the non-identity of verbal and musical series, and proves, with reference to V. I. Elatov’s conclusions about the anthroponomy of folk music, the impossibility of transferring external rhythms to the verse. The author of the article comes to the conclusion that music adds the superstructure to the text and manages it, sometimes completely “dissolving” the text. Basing on the obtained results, the author believes that the song verse should be studied as a phenomenon independent of the tune, but in the case of uncertainty of the metres of the poem from time to time it is worth referring to the rhythmic aspects of the tune.

**Keywords:** folk song, text, verse, tune, song, prose, rhythm, meter, phoneme, syllable, columns, series, “musical” theory, symmetry, dissymmetry, isosyllabism, anthroponomic, level of analysis

Научное издание

**МИССИЯ ВЫПОЛНИМА-2**  
**Перспективы изучения фольклора:**  
**взгляд из Беларуси и Эстонии**

Составители:  
**Володина Татьяна, Кыйва Маре**

Редактор *Т. Е. Янчук*  
Художественный редактор *В. В. Домненков*  
Технический редактор *М. В. Савицкая*  
Компьютерная верстка *И. В. Счеснюк*

*В оформлении обложки использованы фотографии Натальи Дорош (обетный крест в д. Рубеж Лельчицкого р-на) и Татьяны Мармыш (букетик из обряда «Похороны стрелы» в д. Столбун Ветковского р-на).*

Подписано в печать 24.11.2020. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 25,25. Уч.-изд. л. 20,1. Тираж 120 экз. Заказ 209.

Издатель и полиграфическое исполнение:  
Республиканское унитарное предприятие  
«Издательский дом «Беларуская навука».  
Свидетельства о государственной регистрации издателя,  
изготовителя, распространителя печатных изданий  
№ 1/18 от 02.08.2013, № 2/196 от 05.04.2017.  
Ул. Ф. Скорины, 40, 220141, г. Минск.

